

Bioetika

I. NARAVA IN NALOGE BIOETIKE

Če gledamo samo na izraze, se v naslovu vprašujemo o razmerju med naravo, ki je zelo splošen pojem, in bioetiko, ki je mlada in zelo specifična veda. V tem poglavju se bomo posvetili študiju temeljnih vprašanj. Od splošnega pojma *narave* bomo prišli do posebnega pojma, ki ga v grški antiki poznamo kot *etos*, v latinski kot *moralis*. Človek se je vedno vpraševal, od kje in zakaj njegova zavest o posebnem položaju v svetu. Na ta način je prišel do zanimivih pojmovanj narave in etike. Sodobnik se je znašel pred številnimi problemi in vprašanji, za katere je mislil, da jih bo mogoče rešiti s pomočjo znanstvenih metod. Novi vek je naivno verjel, da ima znanstveno obravnavanje narave prednost pred drugimi gledanji na naravo. Številne etične teorije in zlasti bioetika pa so znamenja, da je treba spoznanja in možnosti posegov v naravo postaviti pod nadzor človekove odgovornosti. Sodobnik ugotavlja, da je nešteto etičnih teorij pridelal na polju ideologij in brezbržnega ravnanja z naravo. Na mnogih posameznih področjih je še lažje slediti vplivom ideologij in človekove želje po obvladovanju in izkoriščanju. Študij temeljnih vprašanj je uvod v obširnejšo obravnavo posameznih področij tako imenovane humane bioetike oziroma etike življenja.

1 NARAVA

Pojem *narava* je obtežen z izročili in je zelo splošen. Ponavadi z njim mislimo sploh na vse, kar obstaja. Za to uporabljamo tudi besedo *svet*. Latinski pojem *natura* pomeni vse, kar je rojeno, se pravi vse živo. Je natančen prevod grškega izraza *physis*, ki prihaja iz *phyein* in pomeni rasti. S tem izrazom se začne jonska naravna filozofija, katere zastopnike je Aristotel imenoval fiziologe. Njihov cilj je bil opisovati naravne procese (nastanek, rast, minljivost, spremembe, gibanje itn.), odkriti naravni red in napovedovati oziroma pojasniti naravne dogodke. Tales iz Mileta je tako napovedal sončni mrk. Fiziologi so zastopali mnenje, da so predmeti ali živi organizmi v naravi sestavljeni iz preprostejših elementov. Narava je vse, kar zaznavamo oziroma kar se nam predstavlja kot urejenost, kot celota. Kozmos (od *kosmeo*, naličiti se) je pozitivna opredelitev narave oziroma naravnega reda. V tej naravi najdemo tudi naslednje pojme: postava, navade, umetnost, morala, duh (duša), zgodovina, subjekt itn.

Narava je postala pomembnejši pojem potem, ko so ga filozofija in druge vede diferencirale. Tako razlikujemo božjo, človeško, živalsko, rastlinsko naravo in naravo mineralov in elementov, živo in neživo naravo, naravo kot način obstajanja in naravo kot prostor, v katerem se nahajajo različne stvari. Ta diferenciran pojem je postopoma prejel številne dopolnitve, kot na primer kulturo, tehniko, družbo. Naša predstava o naravi ima zelo stare korenine. Tudi potem, ko je narava postala prostor številnih človekovih posegov vanj, smo ohranili nekatera tradicionalna poimenovanja.

Judovsko-krščanska tradicija naravo istoveti s stvarstvom. Narava je nastala z božjim stvarjenjskim dejanjem ter da ima ustvarjenje svojo dopolnitev v odrešenju (prim. Raz 21,1). Grški pojem *kozmos* je označeval večno, neustvarjeno in nespremenljivo naravo. Številne druge kulture v naravi prav tako poudarjajo nekaj božanskega. Praktično pri vseh kulturah nastopa vprašanje, kakšno je človekovo mesto v naravi. Povsod prevladuje prepričanje, da ima človek posebno mesto v naravi in da ta svoj poseben položaj izraža z dejanji in stališči do narave in naravnih pojavov.

V zahodnem svetu se je pojmovanje narave spremenilo z novim vekom. Narava je izgubila značaj božanskosti in postala nikogaršnje polje. Človek si jo je začel prilaščati in vanjo vstopati z orodjem. Znanosti hočejo spoznati naravne zakone, obvladati naravo in iz nje izvleči korist za človeka. Znanost se je ločila od filozofije, ker se ni več zadovoljila zgolj z opisovanjem narave, ampak je hotela naravo pridobiti na svojo stran in jo uporabiti. Nazadnje je narava človeku postala vir surovin in blaginje. V zadnjem času tudi znanstveno in tehnološko usmerjen človek ugotovlja, da vladanje nad naravo ne zadostuje ter da je treba naravi tudi vračati in jo zaščititi. Naravna filozofija se vrača nazaj po drugi poti.

Človek lahko naravo spoznava, spreminja ali jo doživlja kot lepoto. Danes zelo pogosto omenjamo vprašanje, če ima človek do narave tudi kakšno moralno dolžnost. C. F. von Weizsäcker poudarja, da je verjetno že čas, da človek (človeštvo) dojame znanost tudi kot svojo moralno zadolženost do narave. Ekologija je za številne 'ekologe' nauk o nujni in možni spravi z naravo. Upoštevati je treba tudi drugo stran, ki se slepi z optimizmom, da to vprašanje ni potrebno ali da nanj ni mogoče odgovoriti.

To točko namenjamo naravi v najširšem smislu besede, da bi postopoma prišli do specifičnega pomena človeške narave, namreč osebe, v kateri se med seboj najtesneje prepletata obstoj in ravnanje, življenje kot dejstvo in življenje kot naloga. Najprej bomo pogledali različna pojmovanja narave, nato pa se bomo posvetili trem komponentam narave: življenju, naravnemu zakonu in človeku oziroma človeški naravi.

1.1 Narava kot stvarstvo in umetnina

Svetopisemsko izročilo poudarja, da je Bog svet (*kozmos*) ustvaril iz nič (*creatio ex nihilo*). Izročilo, ki ga omenja Platon, pravi, da je Bog uredil neurejen svet. Narava je po svojem bistvu in svoji naravnosti tako subtilna in veličastna, da tega ni mogoče pripisati slučaju, ampak božji inteligentnosti in modrosti. Aristotel je zavrnil misel, da je svet ustvarila zunanja inteligenca, čeprav je priznal, da narava nič ne stori zastonj oziroma da je vse naravnano na cilj. Svoje mnenje je pojasnil s tem, da lahko naravnost na cilj spozna samo inteligentno bitje (človek) oziroma da je urejenost *kot* urejenost mogoče spoznati samo s pomočjo razuma. To mnenje je naletelo na plodna tla v krščanstvu, ki je poleg svetopisemskega izročila upoštevalo tudi Platonovo predstavo o demiurgih (urejevalcih neurejenega sveta). Naj na primer navedem Avguščina in Nikolaja Kuzanskega, ki sta razvijala Platonovo gledanje na svet. Misel o urejanju sveta oziroma *ustvarjanju* je vplivala na pojmovanje umetnosti: umetnost je – po Aristotelu – posnemanje narave. Analogija med tehničnim in naravnim učinkovanjem je pripeljala tako daleč, da si Boga ni bilo več mogoče predstavljati brez nje, po drugi strani pa si tudi narave ni bilo mogoče predstavljati brez preciznih artefaktov. To sicer ni odgovor na vprašanje o avtorju, ampak o tem, kako razumemo naravo. Janez Kepler in Immanuel Kant sta tehnična dognanja imela za pojasnjevalno načelo narave. Kant je poleg tega trdil, da človek lahko o naravi spozna le toliko, kolikor jo lahko posnema. Narava je torej božje umetniško delo, ki se je znašla sredi človeških meril o rekonstrukciji (izboljšavah). Človek-tehnik (*homo faber*) govori o drugi naravi ali o *protinaravi*.

Narava je božje delo do te mere, da je naravni red istoveten z božjo (ustvarjalno) voljo. Od tu je le korak do prepričanja, da je božja volja skupek pravil in metod ustvarjanja ter da je naravni red zagotovilo božje zvestobe svetu. Naravnopravno mišljenje je božjo voljo razumelo tudi kot skupek moralnih zahtev. Stvarstvo je na ta način postajalo vedno bolj zaprt sistem. V tem je eden od razlogov, zakaj si je razsvetljenstvo postavilo za cilj, da kozmolška vprašanja loči od teoloških ter ustvari samostojne znanstvene premise. Rezultat je znan: sklicevanje na Stvarnika je postalo neznanstveno in v bistvu brez vrednosti. Od pojma narave je ostalo le razkrinkano področje moderne racionalnosti.

V dobi romantike je še enkrat prišlo do obnovitve prvotne teološke ideje o stvarstvu in stvarniku, in sicer v obliki spekulativne fizike (metafizike). Avtorji so se sklicevali na Tomaževo razlikovanje med *natura naturans* (stvarnik) in *natura naturata* (stvarstvo), vendar ustvarjalne moči niso pripisovali božanstvu, ampak naravi sami (Schelling).

Pojem narave kot stvarstva danes doživlja ponovno visoko konjunkturo. Cela vrsta pomembnih avtorjev poudarja, da bo mogoče naravo ustrezno zaščititi šele tedaj, ko bo človek vpričo narave obnovil pojem *svetega*. Samo strahospoštovanje pred naravo in strah pred tem, da bomo ranili sveto (Hans Jonas), nas lahko obvaruje pred roparskim izkoriščanjem narave.

1.2 Narava kot notranje bistvo stvari

Tu mislimo na naravo kot področje stvari. Način obstajanja in bistvo stvari niha med mnogovrstnostjo in zelo preprosto osnovno strukturo. V naravo stvari je na primer položeno, da je neka rastlina sposobna pri človeku znižati previsoko telesno temperaturo samo s svojim vonjem.

Bistvo stvari je to, po čemer lahko najdemo njej podobne stvari. Bistvo je hkrati uresničeno in učinkovito jedro stvari. Ko smo pozorni na bistvo, nismo pozorni le na posamezno stvar, ampak na način,

kako ta stvar obstaja, in kako bomo našli njej podobne stvari. Govorimo o naravi ognja, zdravil, rastlin, volka itn. ter pri tem mislimo na to, da imajo posamezne stvari, ki jih najdemo, razlog za svoj obstoj v svoji naravi (Lukrecij, *De natura rerum*) oziroma svojem bistvu. V antiki so bili pozorni na štiri temeljna naravna bistva: zemljo, vodo, zrak in ogenj. Na podoben način govorimo tudi o naravi človeka in o naravi celotne narave. Kant je pojem narave kot bistva definiral na naslednji način: Narava je “prvo in najbolj notranje počelo vsega, kar spada k bistvu neke stvari”. Tu ne mislimo le na način, kako so stvari nastale, ampak tudi na to, kako sploh obstajajo. Stvari namreč obstajajo prav s tem, da delujejo v skladu s svojo naravo. Narava rastline je v tem, da išče vlago, raste, cveti, rodi seme. Če jo pri tem kaj ovira, zakrni.

Notranja bistva živih stvari se potrdijo v generaciji (rojevanju) oziroma v individualnosti bistev. Konstantnost bistev je treba preverjati z učinkovanjem v posameznih bitjih (bistvih). Ta pojem narave nam danes na zelo specifičen način razlaga genetika.

1.3 Narava kot nespremenljiva nujnost

Na naravo kot nujnost naletimo najprej kot na naše okolje, v katerem in v katerega smo se rodili. To je zrak, voda, zemlja, nebo, letni časi itn. Vse to je bilo že davno pred človekom. Mislimo na tako imenovani naravni zakon, po katerem stvari sploh lahko so to, kar so. Značilno novoveška predstava o naravi je vzročno načelo. Nespremenljivi pa niso le zakoni, ampak tudi bistva stvari. Narava je torej prostor, v katerem se v bistvu nič ne spreminja – spreminjajo se le nepomembne stvari – in v katerem prevladuje nujnost in samostojen obstoj stvari. Glede na to je narava *kozmos*, ki je *celota* narave; ostaja ista, medtem ko se vse drugo (nepomembno) spreminja, na primer kemične strukture, generacije živih bitij itn. Zato so lahko Grki v antiki trdili, da je svet večni, nenastal in nezrušljiv. Stalnost in nujnost naravnih zakonov je bistvo in celota narave. Cilj naravoslovja je opazovanje (*theoria*), občudovanje narave (neba) in napovedovanje pojavov.

Kljub popolnosti kozmosa, zlasti neba, grškim filozofom ni ušel pogled na nepopolnosti in spremenljivost tega sveta. Na eni strani je to vodilo v tragičen brezup, na drugi pa v iskanje smisla in teleologije naravnih procesov. S teoretičnega vidika gre za spoznanje o hierarhični oziroma teleološki strukturi narave. Pitagorejsko-platonsko izročilo si je kozmos predstavljalo kot organizem, ki ga vodi duhovni svet (svet idej). Gre za klasično (matematično) podobo razmerja med popolnim in nepopolnim, dušo in telesom, jezdecem in konjenikom. Aristotel je v to strukturo vnesel pojem gibanja. Vir gibanja je duša, ki pa je sama negibna. Cilj gibanja je umiritev. Glede na to lahko rečemo, da je temelj teleološkega mišljenja močna ontologija naravnih oblik. Do sprememb prihaja zato, ker je ta svet nepopoln. Spremembe imajo svoj cilj, saj uresničujejo notranje možnosti, ki so položene v naravo. Po Platonu so to ideje. Čeprav je bil Aristotel realist, je videl cilj človeške tehnike še vedno v uresničevanju ciljev (idej), ki so vsebovani že v naravi.

V novejšem času so na mesto organskih stopili mehanski modeli in predstave. Če je bil kozmos nekoč odsev nespremenljivosti, je danes v *procesu sprememb*, in sicer po zakonih mehanike in boja (evolucije). Pri tem človek ni imel le tega cilja, da se neha sklicevati na Boga oziroma na božje načrte, ampak je hotel svet skrčiti na matematične oblike oziroma svet podrediti računskim operacijam. Golo opazovanje (spoznanje) narave, kije bilo nekoč najvišja oblika človeškega življenja (*bios theoretikos*), je le del znanstvenega spoznanja: znanstveno spoznanje namreč pomeni tudi projekt predvidenih in predvidljivih sprememb.

1.4 Narava kot 'naravno'

Ta pojem narave izhaja iz prejšnjega oziroma iz vseh prej naštetih pojmovanj. Narava kot *naravno* je namreč to, da naravo uporabimo kot normativni temelj ravnanja. Sklicujemo se lahko na božjo voljo, na človeško naravo ali na naravne zakone. Pri tem imamo v mislih dve različni stvari. Prvič gre za človekovo posebno mesto v svetu; da bi razumeli človekove posebne zadolžitve in zahteve, ga je treba izločiti iz gole narave stvari. Drugič gre za razlikovanje med naravnim in nenaravnim, nenormalnim in perverzним.

Ta pojem narave je od nekdanj živel predvsem v medicini kot 'srednji' znanosti in umetnosti. Glede na to, kako pomembno mesto je ta pojem našel v teologiji, je mogoče razumeti trditev, da je medicina praktična teologija. V medicini je pojem naravnega vedno pomenil tudi *naravo* bolezni. Nanašal se je na vprašanja, ki so upoštevala ožje in širše okolje, klimo in podobno. Živeti v skladu z naravo (*naturam convenienter vivere*) je bilo vodilno pravilo, ki ga je medicina 'izvozila' na številna druga področja: na predstave o naravnem prehranjevanju, na naravne družbene in državne oblike vse do naravne pravosti. Pod pokrovom naturalizma je bila cela vrsta nauk, ki so se sklicevali na naravo, naravni red in naraven način življenja: etika in državljanska vzgoja (razumevanje oblasti), kultura, estetika in vzgoja, sociologija itn. Od 18. stoletja naprej je naturalizem postal na splošno sumljiv, vendar se je pod različnimi novimi vidiki, predvsem pod vidikom harmoničnega življenja z naravo ali pod vidikom ekološkega ravnovesja, spet in spet vračal nazaj. Običajno pri tem ni šlo za vrednotenje naravne norme kot take, ampak za posebno vrednotenje določenega vidika narave, na primer biološke raznovrstnosti ali želje, da bi to postalo del človekove odgovornosti.

V okviru naravne oziroma ekološke refleksije moramo omeniti naravo, ki potrebuje zaščito. Z relativnostno teorijo in kvantno mehaniko je znanost prišla do predstav, ki so motivirale številna odkritja v biologiji. Odkritje genske kode omogoča spremembo genskega sporočila. Nekdanja meja med naravnim in umetnim je postala vprašljiva, kajti sedaj je tudi človek postal povsem predmet narave (tega, kar je mogoče storiti). To, kar danes poznamo kot *ekološko krizo*, je sad zavesti o globokih spremembah, ki jih človek ne more več obvladati in mu ne morejo več koristiti. Različne nove pobude, na primer Lovelockova *Gaia Theory* ali Meyer-Abichova ideja o *Mitwelt* (sosvet) in druge ne gledajo le na vrnitev k naravi, ampak tudi na vlogo tehnologije pri ohranjanju narave ter zlasti na tako imenovani zmeren napredek (*sustainable development*). Na tej osnovi bi lahko k prej omenjenim podobam narave dodali še vrsto podob o naravi, na primer naravo kot mati (ki nas hrani), naravo ki je sposobna obnavljati se in človeku pomaga obnavljati, naravo kot moralni subjekt, skratka podobe, ki naravi pripisujejo inherentne vrednote in ji priznavajo njeno lastno vrednost.

1.5 Ključni pojmi -

Obravnavanje izbranih pojmov se nanaša na tri modalne glagole: spoznati, moči, smeti. Cilj tega poglavja – predstavitev narave – išče sozvočje med teoretično, pregledno, pregledano in znano naravo, in praktično naravo, ki je človeška narava, njegova praktična filozofija oziroma to, kar lahko razumemo tudi kot bioetika. Vezni člen je nomos, postava. Zaradi disjunkcije med vedeti in ravnati se moramo vedno znova vračati k vprašanju, kakšno vlogo igra pojem narave v človeku.

1.5.1 Physis – življenje

Grški izraz physis ima več pomenov: pomeni to, kar je rojeno, prirojeno, na kar ni mogoče vplivati, kar ni narejeno, kar ni stroj itn. Po Aristotelu je physis bistvo stvari, posebno živih stvari, to je njihovega nastanka, rasti in gibanja. To je razumel kot teleološko usmerjenost bitja. S tem živo bitje povezuje izvor in cilj oziroma dozori, da lahko ponovno rodi. Z vidika stvarjenjske teologije je najodličnejše stvarstvo prav življenje. Bog vzdržuje stvarstvo, ker vzdržuje življenje. Filozofi in teologi so si prizadevali povedati, da narava ni le učinek božjega ravnanja, ampak da je res živa in sposobna porajati. Ko je v filozofiji prevladala kozmična podoba narave, se pravi njena razsežnost, negibnost in trajnost, je narava postala nekaj samostojnega, izvornega, dobrega, močnega, urejenega. Bistvo (življenje) je stopilo v ozadje. Še v času renesanse se zgodi veliki preobrat, tako imenovani znanstveni (kopernikanski) preobrat, ko je človek v naravi odkril drugo vodilno pravilo: geometrijo. Narava je postala vsota naravnih zakonov. Sodobna znanost je metafizični pojem narave nadomestila tako, da je naravo spremenila v objekt in v njej začela uresničevati svoja pričakovanja. Sodobnega znanstvenika ne zanima teorija o naravi, ampak izkustvo narave (relativnostna in kvantna teorija). Za moderno biologijo življenje ni več zanimivo kot bistvo narave, ampak kot oblikovalna snov. Na ta način sta se v biologiji pojavili dve komplementarni teoriji o nastanku življenja in razvoju: evolucija in genetika.

1.5.1.1 Evolucija

Evolucija je osrednje in povsod prisotno pojmovanje biologije. Odkritje evolucijske teorije biologi radi primerjajo kopernikanskemu obratu v astronomiji. Sčasoma je evolucijska teorija segla tudi na druga področja, in sicer na področje družbe, kulture, morale, spoznanja itn. Razloga za to sta bila vsaj dva: a) preprostost teorije ter b) prepričanje, da so vse življenjske oblike morale nastati na ta način. Teorija je preprosto obljubljala, da je mogoče vse pojave razložiti po poti evolucije ter vse pojavne oblike življenja postaviti na nov temelj.

Evolucijska teorija na znanstven način razlaga nastanek vrst in prilagoditev živih bitij na zemlji. Izhaja iz dveh temeljnih trditvev: a) mnogovrstnost živih bitij v današnjem času ima skupni izvor. Vrste živih bitij so nastajale tako, da so se vrste spreminjale in cepile. Ta proces imenujemo evolucija; b) evolucijski proces je utemeljen na mutaciji in naravni selekciji. Mutacije so lahkospremembe genetske zasnove znotraj vrste ali pa začetek nove vrste. Do njih prihaja slučajno. Verjetnost mutacije ni v nikakršni zvezi s spremembo (učinkom), ki nastopi z mutacijo. Mutacija je edini način, kako se lahko živo bitje spremeni. Naravna selekcija je v naravo položen proces, ki izbira genske variante. Kdor ima večjo sposobnost posredovati življenje, prevlada. Selekcija oblikuje okolje in je od njega odvisna.

Iz prejšnjih sledijo tri nadaljnje trditve: a) če je mutacija naključna, potem so današnje vrste živih bitij lahko nastale, toda lahko tudi ne bi nastale; nadaljnje spremembe niso predvidljive; b) prilagoditev je rezultat selekcije; kdor boljše shaja s surovinami, ki mu jih daje okolje, ima večje možnosti, da preživi; c) izhajajoč iz enostavnih živih bitij gre razvoj v smeri vedno bolj kompleksnih živih bitij, toda kompleksnost je naključna in nikakor ne nujna.

Z zgodovinskega vidika je nedvomno presenetljivo, da se je kljub številnim splošno sprejetim domnevam o razvoju živih bitij, ki jih je človek praktično uporabljal že od pradavnine, razmeroma pozno pojavil poskus teoretične razlage tega dejstva. Razlogov za to je verjetno zelo veliko. Najverjetnejši oviri za to sta bili nepoznavanje starosti zemlje ter nepoznavanje bioloških procesov. Med razlogi je bil tudi

relativen strah pred cerkvenimi sankcijami. Šele sredi 18. stoletja je G.-L. L. Buffon (1707-1788) prvič definiral vrsto (species). Prvi, ki je poskusil evolucijo teoretično razložiti, je bil J. B. Lamarck (1744-1829). Upošteval je praporajanje (razmnoževanje preprostih živih bitij), notranjo življenjsko moč (opisal jo je s hidravličnimi kategorijami) ter zunanje okoliščine. Odločilen obrat je prinesel Charles Darwin (1802-1882). Njegov izvirni prispevek v Izvoru vrst (1859) je naravna selekcija, ki je motor evolucijskega procesa. Po Kitcherju bistvo darvinizma sestavljajo štiri domneve oziroma načela: a) načelo variacije, b) načelo boja za obstanek, c) načelo variacije z ozirom na razmnoževalne zmožnosti, d) načelo dedovanja. Naravno selekcijo sestavljajo ta štiri načela.

Šele kasneje se je pokazalo, da je Darwinovo načelo o naravni selekciji povzročilo vihar v evolucijski teoriji. Tudi Darwin je priznaval, da modifikacije ne prestopajo meja vrste (species) in da je zato nastanek vrst treba pojasniti drugače. V času po Darwinu sta pri razlaganju in pojasnjevanju naravne selekcije odigrala pomembno vlogo procesa, ki ju poimenujemo s homologijo in analogijo. Naravna selekcija je napovedovala klavrn konec teleologije kot naravoslovno-znanstvenega pojasnjevalnega modela.

Nasprotniki in kritiki evolucijske teorije so izhajali iz dveh taborov. Prvi so se bali za dotedanje biološke modele, ki jih je evolucijska teorija postavila na glavo. Drugi so v svojih kritikah evolucijske teorije navajali svetovnonazorske in verske razloge. Nekateri od kritik, ki so se sicer kasneje izkazale za zgrešene, na primer ugovor Johna Jacksona Mivarta, ki se je nanašal na kompleksnost očesa, so bile zares bistroumne, a so v bistvu le nasedle na izziv in hotele odgovoriti nanj za vsako ceno, niso pa imele nobene sporočila. Ponavadi se je po vsaki novi kritiki evolucijska še okrepila. Kritike niso posvečale nobene pozornosti uganki dedovanja, ki je bila za evolucijo nerešljiv problem, ter zlasti tudi nastanku vrst. Tudi teorija o univerzalnem razvoju (pangenesi) se je izkazala za napačno. Na to je ustrezno odgovoril šele G. Mendel.

Na vprašanje, kakšen je položaj človeka v evoluciji, naj tu odgovorim le faktografsko in na kratko. Danes prevladuje splošno mnenje, da je človek po fiziološki konstrukciji rezultat evolucijskega procesa. Z genetskega vidika je po kvantitativnih metodah le 1,2% verjetnosti, da bi bil šimpanzov sorodnik, čeprav so prehodi v evoluciji 'mehki'. Učni proces traja pri človeku bistveno dlje kot pri živalih (fenotip). Vendar z morfološkega stališča ni mogoče govoriti o bistvu človeka. Po znanstvenem prepričanju je tudi človeški duh rezultat evolucije. Glede na to, kaj vse pojmuje pod pojmom človeški duh, lahko ugotovimo, da mnoge od teh lastnosti (učenje, spomin itn.) najdemo tudi pri živalih. Po Pinkerjevem mnenju je človeški jezik nekakšen instinkt. Kot dokaz za to navaja možnost, da lahko človek to sposobnost izgubi po poškodbi možganov. Človek izstopa zlasti z obnašanjem. Največje možnosti, kako človeka izvzeti iz objema evolucije, je človeško ravnanje; to je po značaju rezultat kulture, ne evolucije. To pa ne pomeni, da je mogoče človeka postaviti nasproti živalskemu svetu predvsem sklicujoč se na njegovo razumnost. Znanstveniki danes ne dvomijo o tem, da so v raziskovanju človeškega obnašanja šele na začetku in da bo verjetno kmalu mogoče potrditi, da ima tudi to svoje korenine v bioloških regulacijskih mehanizmih. Tudi etika in morala imata evolucijske korenine. Zagovorniki te predpostavke poudarjajo, da se kulturna oziroma moralna evolucija odvija mnogo hitreje, da pa je v bistvu tudi to evolucija. Med avtorji najdemo tudi take, ki so hoteli teoretična spoznanja v evoluciji uporabiti pri razjasnitvi gospodarskih dogodkov.

1.5.1.2 Genetika

V evolucijski teoriji prevladujeta naključje in selekcija. Toda nihče nikoli ni dvomil o pomembnosti nekaterih trenutkov v posredovanju življenja. Z vidika evolucije je bilo treba najprej osredotočiti pozornost na trenutek prenosa dednega sporočila. Eno od pravil te teorije namreč je, da vrste (posamezniki) med seboj ne morejo vplivati na strukturo bitja. Vsako bitje oziroma vsaka vrsta ima priložnost posredovati gensko sporočilo in življenjske izkušnje le v trenutku posredovanja življenja. Zato so hibridi ponavadi neplodni. Toda kaj se dogaja v trenutku posredovanja življenja? Zaradi pomena naključja in selekcije je bilo v evolucijski teoriji relativno težko domnevati, da bi v posredovanju življenja (dedovanju) obstajal kakšen trdnejši red oziroma da bi lahko naključni red evolucije pospešili, skrenili (mutacije) ali zaustavili. Na tretji strani pa je bila praktična uporaba genetike eno od najstarejših človekovih opravil. Avstrijski menih Georg Mendel (1822-1884) je bil prvi, ki je leta 1866 ta proces zadovoljivo pojasnil. Z mendelizmom danes opredeljujemo klasično genetiko, ki trdi naslednje: delovanje genov je odločilnega pomena pri oblikovanju značilnosti predstavnikov neke vrste in kasnejših generacij (genotip), čeprav na organizme vplivajo tudi zunanji (okoljski) dejavniki (fenotip). Klasična genetika razlikuje med stabilnim genotipom in krhkim fenotipom. Z ozirom na evolucijo, kjer prevladujeta naključje in selekcija, je Mendel v dedovanju odkril trdno zakonitost. Na osnovi zakonitosti je lahko ugotavljal tudi razmerje med genotipom in fenotipom. O tem govorijo Mendeljevi zakoni.

Molekularna genetika se je v drugi polovici 20. stoletja v marsičem radikalno spremenila, toda ne na račun Mendeljevih zakonov; ti ohranjajo svoj pomen tako za rastline in živali kakor tudi za človeka. Molekularna genetika je analizirala kemično strukturo genov. Ugotovila je linearno razporeditev genov na kromosomih v celičnem jedru. S posebno tehniko je gene lokalizirala oziroma identificirala. Ta proces se je do neke mere zaključil leta 2000, ko je The Human Genom Project objavil zaporedje oziroma 'zemljevid' človeškega genoma.

1.5.1.2.1 Klasična genetika

Da bi razumela, kaj se dogaja pri delitvi celic, ki se začne po oploditvi, se je klasična genetika posvetila nastanku spolnih celic. Preprosta delitev celic, katere rezultat so dedno enake celice (mitoza), praktično ne omogoča razvoja, saj so celice, ki nastanejo, vedno iste. Bolj zapleteni organizmi proizvajajo spolne celice. To je zelo zapleten proces. Z mejozo opisujemo proces dveh neposredno si sledečih delitev, v katerem se genetsko pomembni dogodki zgodijo v prvi delitvi (v tem obdobju se oblikujejo spolne celice; to je redukcijska delitev spolnih celic), drugo obdobje pa ustreza mitozni. Večina višjih organizmov je diploidnih. To pomeni, da imajo v celicah dva kompleta kromosomov oziroma dva genoma, spolne celice pa imajo samo en genom. V genomu je vsak kromosom določen glede na strukturo in lastnost. Vsak kromosom v ženskem jajčecu ima vrstnika v kromosomu moške gamete. Ti se imenujejo homologni kromosomi in se ujemajo po številu, strukturi in značilnostih svojih genov, toda med seboj niso nujno identični. Celo nasprotno. Nasprotni geni v dveh kromosomih istega para se imenujejo aleli. Če sta alela identična, pravimo da sta homozigotna. Če sta različna, sta heterozigotna. Vzemimo na primer alel genov, ki sta pri cvetlici odgovorna za barvo cveta. Če je na primer alel ženske celice odgovoren za rdečo barvo, moški alel pa za rumeno, se lahko zgodi, da bo cvet ene ali druge barve ali mešanica obeh, pač glede na to, kateri alel je prevladal (dominantni alel, medtem ko je recesivni alel skrit) in če je prišlo do mešanja (intermedijarnost). Lahko sta oba alela identična oziroma odgovorna za isto barvo, tedaj ni te dileme in je

potomec glede na določeno lastnost določen. Če sta gena v alelu enaka, je barva določena in tedaj govorimo o homozigotu (čistem rodu), če ne, govorimo o heterozigotu oziroma hibridu (mešanču). Vsa križanja med vrstami vodijo v visokostopenjske hibride. Kljub navidezni preprostosti dednega prenosa pa je ta proces (lahko) zelo zapleten. Prvič lahko dominantni gen učinkuje le, če se združi s svojim vrstnikom v procesu oploditve, pa še tu večinoma mislimo le na gene v celičnem jedru. Drugič lahko pride do izginjanja genov tudi v procesu zorenja spolnih celic (obdobje meiotične delitve, germ line) ter drugih posebnih pojavih (crossing over, linkage), pa tudi v posamezniku, čeprav ne izvirajo iz dedne zasnove (na primer zaradi rentgena, antimetabolitov in posledic atomske bombe).

Z ozirom na to je mendelizem teorija, ki težišče postavi na stabilnost in urejenost genotipa. Genotip seveda ni popolna in trdna struktura, vendar je učinkovanje genov na vrsto (species) oziroma predstavnika vrste neprimerno močnejše od drugih vplivov, na primer od vplivov okolja. To najprej dokazuje tako imenovano pravilo dominantnosti. Pravilo dominantnosti izhaja iz domneve, da je način dedovanja za vsak par trdno določen. Nanaša se na prvi rod mešancev dveh homozigotnih staršev. Pravilo dominantnosti velja tudi v prvem rodu heterozigotov, le da je takrat možnosti več. Glede na število genov oziroma genskih parov lahko domnevamo, da je kombinacij skoraj nešteto. Iz pravila dominantnosti sledijo trije Mendljevi zakoni: zakon o čistosti gamet, zakon o prevladovanju in zakon o prikritosti. Poleg njih moramo upoštevati še dedovanje, ki je vezano na spolne celice ter različne druge zakonitosti, ki pa niso tako splošno veljavne. V zadnjem času se uveljavlja tako imenovana ekogenetika. Gre za specifično genetsko raziskovanje, pri katerem se upoštevajo ekološki pogoji oziroma zunanji dejavniki (reakcija bitij na različne ekološke pogoje). Cilj tega raziskovanja je ustvariti take vrste (na primer) kulturnih rastlin, ki bi prinašale čim večji donos. Osnovni pogoj za te raziskave so genske banke, pa tudi klimatske komore, v katerih lahko umetno nadzorujejo različne klimatske pogoje.

1.5.1.2.2 Molekularna genetika

Genetika je znanost o dedovanju, in sicer na vseh ravneh in pri vseh živih bitjih. Molekularna genetika gre za korak naprej od klasične, ko hoče ves proces dedovanja skrčiti na molekularno raven ter ga opisati z načeli fizike in kemije, danes pa ne le opisati in razložiti, ampak tudi nanj vplivati.

Molekularna genetika se torej ukvarja s strukturo in organizacijo (delovanjem) genetskega tkiva, v katerem je naložen spomin v obliki DNK, se pravi s tem, kako je ta spomin shranjen in kako se prenaša v procesu celične delitve. Dalje se vprašuje tudi o tem, kako bi bilo mogoče vplivati na gensko sporočilo oziroma nadomestiti ali prestaviti celotne odstavke/sekvence genskega sporočila (rekombinacija) ter tako proizvesti nove genske variante. Poleg tega se molekularna genetika zanima za vse, kar se dogaja v celici v zvezi s shranjevanjem, prevajanjem, dostopnostjo in delovanjem genskih podatkov, za kar skrbijo biokemični sistemi in procesi.

Genetsko tkivo (dednost, dedna substanca) je nosilec dednega sporočila (genske informacije), to je tistega sporočila, ki se iz ene celice prenese na drugo do najmanjših podrobnosti. To velja za dedno tkivo v virusih in za plazmide, ki se kot samostojna molekula, ki prenaša dedno sporočilo, nahaja v nekaterih bakterijah, predvsem pa za DNK (oziroma RNK). Dolžina oziroma število parov v molekuli sega od 4200 pri nekaterih virusih, do 14 milijonov v kvasu. Pri človeku jih je okrog 4 milijarde, pri nekaterih zapletenih rastlinskih celicah pa do 100 milijard.

Replikacija je proces, v katerem se dedno sporočilo podvoji. Pri DNK se spirali ločita. V vsaki od spiral se nahajajo vsa potrebna sporočila. Proces se odvija zelo hitro. V novi celici se v nekaj sekundah ustvari nešteto novih povezav. Osnova nove dvojne spirale je prej razdeljena dvojna spirala. Proces je izredno zapleten in zahteva sodelovanje številnih encimov tako pri ločevanju spiral kakor tudi pri ponovnem nastanku nove dvojne spirale. Pri RNK poteka replikacija na podoben način, le da so sodelujoči encimi drugačni. Sporočila so kodirana na menjajočih se parih od enega do drugega baznega para. Vrstni red nukleinskih baznih parov imenujemo sekvenco. Spomočjo različnih postopkov je danes mogoče to sporočilo 'prebrati', kar pa v tem primeru še ne pomeni isto kot razumeti.

Uporaba genskega sporočila ozirom dejanski 'prevod' in prenos informacijskega odstavka (sekvence) v novo živo bitje je zelo kompleksen proces celo pri najbolj primitivnih živih bitjih. Za 'pravilnost' postopka skrbi tako imenovana genetska koda, ki je praktično v vseh živih organizmih enaka (sestava aminokislin je praktično enaka v vseh živih organizmih). Z genetsko kodo poimenujemo proces prevajanja genskega sporočila, ki je shranjeno v štirih nukleinskih bazah in poteka ob pomoči dvajsetih različnih aminokislin. Iz njih nastanejo proteini. Zaporedje aminokislin v proteinih določa zaporedje nukleotidov v genu. V zadnjem času potekajo raziskave predvsem o tem, kako lahko pride do razmeroma hitrega in natančnega prenosa genskega sporočila oziroma da ne pride do mutacij oziroma napak.

Kljub temu lahko pride tudi do mutacij oziroma do očitnih sprememb genskega sporočila. Spremembo zaznamo kot spremembo posameznega proteina, ki je zaradi pretrgane verige prikrajšan in zato biološko neaktiven. Z mutacijo označujemo vse razpoznavne spremembe, ki jih je mogoče podedovati v zaporedju nukleinskih baz. Nastopi lahko spontano, nehote s kemičnimi sredstvi (strupi) ali namerno (mutageneza oziroma proteinski inženiring). Mutacij je lahko več vrst, in sicer glede na to, kakšne so spremembe v sestavi proteinov.

Celotno dedno sporočilo se imenuje genom. Identičen je s celotno dolžino molekule DNK. Cilj genomanalize je popoln opis zaporedja nukleinskih baz. Leta 2000 je bila opisano celotno zaporedje človeškega genoma. Gen je del genoma, ki je odgovoren za sestavo proteinske molekule oziroma RNK molekule. To je danes že mogoče izolirati in tehnično rekonstruirati. Geni so deloma sestavljeni iz dejanskega dednega sporočila, kar imenujemo kodirno področje gena. V tem delu gena so navodila za oblikovanje proteinov oziroma tako imenovanih genskih proizvodov. K genomu pa dalje pripadajo tudi področja, ki ne prenašajo sporočil, ampak imajo urejevalno vlogo (nastajanje genskih proizvodov). V bolj razvitih organizmih oziroma celicah je tudi sestava genov bolj zapletena, pač glede na njihovo funkcijo. Čeprav geni niso podrejeni nobenemu posebnemu kontrolnemu mehanizmu v telesu, pa je mogoče vplivati na njihovo kodiranje.

Tu se ne bomo podrobneje spuščali v opisovanje posameznih vrst genov in njihovih variant. To, kar je vedela ali ve že klasična genetika, je mogoče s pomočjo kemičnih in fizikalnih analiz še mnogo bolj natančno določiti. Z gensko ali molekularnobiološko analizo razložena genetska sestava organizma in razložena sestava alelov se imenuje genotip. To je le opis genetske sestave organizma, ne da bi omenjali morebitne izpade genov ali njihovih prekinitev. Če pa analitika zanima, kako se neko živo bitje javlja (izraža) v svojem okolju, govorimo o fenotipu. Pri tem gre najprej za kvantitativen in kvalitativen opis lastnosti organizma (v smislu klasične genetike), nato pa tudi za lastnosti, ki jih je mogoče opazovati na molekularni ravni. Pri tem lahko analitik upošteva tudi vplive okolja.

Molekularna genetika ima velik pomen v številnih genom-projektih, odkrivanju značajev posameznih genov ter zlasti pri odkrivanju mutacij in genskih bolezni. Genom-projekt je splošno ime za sodelovanje številnih laboratorijev z namenom, da bi popolnoma pojasnili dedno sporočilo nekega organizma. Medtem ko so znanstveniki pojasnili tudi že človeški genom, pa je odkrivanje značajev posameznih genov šele na začetku. Tu gre gotovo najprej za to, da bi dekodirali oziroma spoznali dedno pogojene bolezni. Na tem področju bodo spoznanja iz molekularne biologije vedno bolj pomembne za gensko terapijo. Cilj teh raziskav je tudi tako imenovani DNA-Profililing, znan tudi kot genetski prstni odtis. S tem je mogoče že danes zelo natančno določiti (tipizirati oziroma vzorčiti) molekulo DNK, in sicer s pomočjo tako imenovanih minisatelitov; ti so hipervariabilni, vendar so statično razporejeni po celotni dolžini DNK. Ker gre samo za ugotavljanje dolžine odsekov (fragmentov), nikoli pa za analizo sekvenc oziroma celotnega genoma, je ta prstni odtis do posamezne osebe absolutno nevtralen oziroma ne vstopa v njeno intimnost. Iz genetskega prstnega odtisa ni mogoče sklepati na genotip prizadete osebe. Molekularna genetika dalje omogoča natančno ugotavljanje položajev genov na kromosomih (Gen-Mapping). Prve mape (zemljevidi) so znane že iz začetka 20. stoletja. Glede na to, da ta tehnika nič ne pove o strukturi gena, ampak le o njegovem položaju, nudijo tudi boljše genske karte le razmeroma nejasno sliko. Fizikalne genske karte (zemljevidi) pa so tiste, pri katerih je predmet raziskave sama DNK. Vendar je tudi tu enota opazovanja še vedno relativno velika (1000 baznih parov).

Z znanstvenega vidika je molekularna biologija veda z mnogimi cilji in možnostmi, toda sama sebi je velika neznanka. To na nek način potrjujejo tudi razprave o legitimnosti raziskovalnih ciljev in metod, ki potekajo na vseh ravneh. Mnogi izrazi, ki jih uporablja genetika, imajo le fenomenološki pomen. Nenazadnje gre za samo besedo gen, o kateri še nimamo vsebinske interpretacije. Zato je nejasen celo pojem genetike. Ta v ožjem smislu pomeni nauk o dedovanju, v širšem pa populacijsko in evolucijskobiološko disciplino, ki jo je mogoče uporabiti na različne načine in v različne namene. Najbolj pojasnjen je njen protobiološki okvir. V njem gre najprej za analizo sedanjega stanja genetskih teorij, za jezikovno kritiko ter za ugotavljanje odvisnosti od idej, filozofij in drugih znanosti, in končno za metodološko rekonstrukcijo nastanka genetike ter njene funkcije v evolucijski biologiji. Mnogi dosedANJI miselni vzorci v genetiki, na primer naturalizem, informacionalizem in determinizem, pa kažejo na značilne metodološke in kategorične napake. Naturalizem je nedvomno prispeval veliko, če mislimo na biološki know-how, na drugi strani pa je povsem jasno, da je izenačevanje živega in neživega sveta – v obeh primerih to naturalizem obravnava kot objekte – neprimerno in preveč očitno namenjeno le človekovim manipulativnim sposobnostim. Informacionizem ima dedovanje za informacijski problem. O tem pričajo tudi predstave o posredovanju dednega sporočila. Tu pa ni niti najmanjšega prostora za semantiko človeške komunikacije. Na to vpliva tudi determinizem, ki prenos genskega sporočila razume 'objektivno' oziroma v okviru odnosov med objekti. O tem, če na dedovanje vpliva tudi odnos sam in če se mogoče dedujejo tudi lastnosti tega odnosa, ni govora. To na svoj način potrjuje spor med vnaprejšnjim oblikovanjem in epigenezo v embriologiji. Imenovani miselni vzorci podpirajo redukcionizem, in sicer tudi krčenje na osnovi kulture pridobljenih (podedovanih) lastnosti. To je vprašljivo posebno takrat, ko se genetika iz protobiološkega okvirja ozira k gojitvi umetnih genskih kultur in k uporabi znanja v konstruiranju novih modelov. Namerno spremenjen pomen izrazov, na primer selekcija, mutacija, variacija itn., dovoljuje nazadnje sestavo splošne reprodukcijske teorije, v katerem ni več prostora za posamezna živa bitja.

1.5.1.3 Evgenika in argumenti čiste rase

Pod pojmom evgenika razumemo praktično uporabo nekaterih genetskih spoznanj na človeku oziroma na človeški populaciji. Njen cilj je bodisi izogniti se poslabšanju dedne zasnove (negativna evgenika) bodisi spodbujati dobro gensko zasnovo ter si prizadevati, da bi jo izboljšali. Če poenostavimo, se negativna evgenika prizadeva dedno obremenjenim ljudem preprečiti imeti potomstvo, ukrepi pozitivne evgenike pa nasprotno spodbujajo k rojevanju tiste, katerih potomstvo je z genetskega vidika zaželeno.

Utemeljitelj evgenike je Francis Galton (1822-1911). Evgeniko je razumel kot znanost, s pomočjo katere bi določenim (boljšim) rasam in posameznikom z boljšo krvno skupino (itn.) ne le dali določeno prednost pri potomstvu, ampak jim pri tem tudi znanstveno pomagali. Menil je, da potomstvo zelo nadarjenih staršev teži k povprečju. Bal se je, da bo to zgodilo Angležem, če si ne bodo pomagali z zavestno gojitvijo 'boljših' posameznikov.

Evgenika je idejnozgodovinski rezultat socialnega darvinizma ter nekaterih specifičnih vidikov evolucijske teorije. Z ozirom na načelo naravne selekcije je sedANJI človek za evolucijo le vmesni člen večnega boja za obstanek. Ker se prav lahko zgodi, da bo v prihodnosti vrsta 'človek' tako ogrožena, da bo izumrla, je treba v načrtovanje prihodnjih rodov vključiti tudi znanost. V tem smislu si je evgenika postavila na videz zanesljive temelje za svoj obstoj na znanstveni in družbeni ravni.

Medtem ko je poseben primer predstavljala nemška rasna higiena, pa se je pojem evgenika nekoč (in tudi danes) prekrivala s predstavo o praktičnih možnostih znanosti; bila je bolj gibanje kot znanost, in sicer tehnokratsko gibanje, ki je bilo prepričano, da je mogoče družbene probleme reševati z znanstvenimi sredstvi. Privrženci evgenike so sami sebe razumeli kot apostole imanentne pozitivistične religije, katere cilj je izboljšati človeka. Na drugi strani je evgenika del genetike oziroma del zgodovine humane in medicinske genetike. Tudi na tej ravni je mogoče zaznati, da je njen teoretični del zelo odvisen od dejanskega poznavanja temeljev življenja ter napredka v genetiki. Posebno vprašanje so bili in so še vedno miselni vzorci, ki so zaradi svetovnonazorske usmeritve relativno krivi za sistemske zmote. O njih smo govorili že zgoraj.

Evgenika izrazito poudarja primat dedovanja ter minimizira vpliv okolja. Zagovorniki evgenike so vneto zagovarjali biologistično razumevanje družbe, se pravi dedni determinizem, ki je vključeval vrednostno neenakost med ljudmi, narodi in rasami, poleg tega pa tudi družbeno-specifično predpostavko, da 'bolje (biološko) obdarjeni' spadajo v višji družbeni razred. K temu se je pridružila manj prijetna družbeno-specifična zadeva, kaj storiti z 'manjvrednimi'. Hiter razvoj evgenike v industrijskih deželah je vplival tudi na industrijski razvoj, ta pa spet na družbo. Ljudje bežijo v mesta. Obljube o dobrem življenju se ne uresničijo, pač pa ravno nasprotno: slumi, beg iz podeželja in podobni pojavi so imeli katastrofalne posledice. Spet se je evgenika pokazala kot tehnična rešitev družbenih problemov. V začetku 20. stoletja, potem ko se je uveljavila klasična genetika (mendelizem), je evgenika doživela izjemen razvoj. Dvajset let kasneje so bogate države začele evgeniko institucionalizirati.

Evgenika poveljuje raso, ne vrsto (species). V njej se je do skrajnih mej razbohotila kolektivistična etika odpovedi: Narod je vse, ti nisi nič! To je bil zadosten razlog za splošno diskreditacijo evgenike po drugi svetovni vojni. Genetiki so na 7. mednarodnem kongresu o genetiki (Edinburgh, 1939) obsodili rasne, razredne in narodne predsodke, zavzeli pa so se za to, da bi genetika prispevala svoj delež pri izboljšanju rodu. Končni dokument pa je bil kljub temu skoraj na las podoben evgeničnemu manifestu.

Genetiki so se zavzeli za to, da bi odpravili razloge za prisilno sterilizacijo ter za splav in evgeničnih razlogov, na drugi strani pa so hoteli doseči soglasje in sodelovanje na področju kontrole rojstev, metod umetne oploditve ter nazadnje znanstvenega obvladovanja rodovitnosti in zavestnega in tehničnega nadzora selekcije.

Dogodki po drugi svetovni vojni so pripeljali do renesanse evgenike, ki jo zaznamuje Ciba-Simpozij v Londonu (1962). To je bilo devet let po odkritju DNK molekule oziroma njene vloge. Tedaj so prvič odkrito razpravljali o okrepitvi oziroma o obogatitvi (enhancement) fizioloških faktorjev, in sicer s ciljem, da bi pridobivali organe in tkiva na hibridih med človekom in živaljo. Razumljivo je, da so te ideje v nekaterih državah naletale na ostro kritiko.

Kljub temu, da evgenika odslej bolj upošteva ekološke dejavnike (atomska bomba), pa so cilji evgenike še vedno več ali manj isti, in sicer: a) usmerjena je na genpool neke populacije, se pravi na kolektiv, na prihodnjo generacijo in ne na sedaj živeče posameznike; b) izboljšati hoče genpool, kar ni nič drugega, kot reklama za biološki utopizem; c) hoče politično podporo in obljublja ekonomsko merljive koristi. Mnogi delni cilji evgenike, kot na primer uničenje nevrednega življenja (evgenični splav), so bili del biološkega utopizma, ki ga na primer sarkastično povečuje Richard Dawkins v Egoističnem genu. Po nekaterih podatkih danes ta evgenika doživlja preporod na Kitajskem in v Singapurju.

Kljub dejstvu, da v evgeniki odločajo kolektivistični razlogi, jo je vedno kdo razumel z vidika vzgoje in upošteval posameznikovo sposobnost spoznati in sprejeti njene razloge. Tako danes na evgenične strahove gledamo z vidika genetskega svetovanja in z njim povezanih predimplantacijskih in predrojstvenih diagnostičnih metod ter terapije zarodne poti (germ-line therapy). Kljub temu, da se vsaj na videz bolj poudarja avtonomija posameznika ter kvaliteta tega življenja, pa imajo današnje predrojstvene screening metode podobne cilje kot splav z evgenično indikacijo. Da bi svetovalcem ne očitati neoevgenizma, na splošno vsi upoštevajo temeljna etična načela, ki poudarjajo vrednoto posameznega življenja in vrednotenje posameznikovega obzorja. Vendar nas izkušnja uči, da trpljenje patologiziramo, čim je nanj mogoče tehnično vplivati.

Med stalne probleme pozitivne evgenike sodi njena usmeritev na prihodnji rod in na načrtovanje pričakovanih lastnosti potomstva. Že klasična socialnodarvinistična evgenika se je zamajala v tem, da ni mogla niti napovedati prihodnjih pogojev za selekcijo niti anticipirati prednosti, ki bi posameznim bitjem prinesla kakršno koli prednost v boju za obstanek. V vladnih programih v nekaterih državah, na primer na Kitajskem, je težko reči, ali gre za cilje klasične evgenike ali preprosto za ideološke razloge, vpričo katerih je posameznik prav tako brez vrednosti in zgolj stopnica k družbi in prihodnosti. Zaradi vse večjega pomena komercialnih kriterijev si je mogoče predstavljati, da bo zaradi ugodnosti, ki jih družba pripisuje določenim značilnostim, genetika res začela vplivati na genpool. O skušnjavi te vrste govori tako imenovano terapevtsko kloniranje.

1.5.1.4 Pravice živali

Evgenika v bistvu poudarja pomen rase, ne vrste (species). Toda glede na nekatere značilnosti, ki smo jih posredno omenili v zvezi z evgeničnim gibanjem, genetske raznovrstnosti ne moremo šteti med cilje evgenike; celo nasprotno: genetska različnost je zanjo moteč element. Na ta način lahko ugotavljamo, da je evgenika posledica v družbo in družbene vrednote presajene teorije o naravni selekciji (socialni darvinizem), katere cilj je uniformizem. V njej se povezujejo spoznanja evolucijske teorije in klasične

genetike ter prepričanje, da je biološka preobrazba tehnološki problem. Pri tem so v nevarnosti ne le manj prilagojene podvrste, ampak tudi vrste (species) živih bitij.

Naravovarstveniki poudarjajo, da bi neposreden prevod načel klasične evgenike v naravo imel katastrofalne posledice za razumevanje narave in za odnos do nje. Podobno kot evolucijska teorija so tudi ekološka spoznanja nesporna glede tega, da je genetska mnogovrstnost posledica prilagajanja, in sicer s ciljem čim manjše porabe energije. S tega zornega kota ima ekologija zelo omejene možnosti. Kljub prizadevanjem, da bi potrošnje racionalizirali, danes prevladujoča družbenoekonomska merila težijo k čim večji potrošnji. Iste cilje, čeprav pod okriljem varčevanja (racionalizacije), zasleduje evgenika. Poseganje v človeški genom ali v genom živalskih in rastlinskih vrst ima sicer lahko na papirju zelo plemenite namene, vendar se že zaradi dejstva, da življenje objektiviziramo in za to nimamo ustreznega orodja, ti vedno znova spreminjajo v nevarno tveganje.

Ker me tu vodi misel o življenju in naravi kot porajanju (physis), se bom tu omejil le na ta vidik vprašanja. Gotovo gre tu tudi za druga vprašanja, na primer za to, kakšen položaj imajo živali v ciljnih znanosti oziroma v raziskavah. Ta imajo razmeroma kratko zgodovino. Šele sredi 18. stoletja se pojavijo prve domneve, da tudi živali čutijo bolečino.

Glede na evolucionistično teorijo, ki je razvila pojem vrste (species), je vrsta relativno zaprt sistem večceličnih bitij z dokaj specifično presnovo, ki ima bolj ali manj razvite sposobnosti prilagoditve. Po nekaterih domnevah je danes na svetu 1,2 milijona živalskih vrst, medtem ko jih je doslej izumrlo okrog 500 milijonov vrst. Dvajseto stoletje je bilo znano po tem, da je v razmeroma kratkem času izumrlo 20 do 50 % vseh živalskih vrst, večina njih po letu 1970. Ekologi opozarjajo na domino-učinek. Specifično antropocentričnost izraža delitev živali na divje, udomačene in domače živali. Divje živali do nedavnega niso bile deležne nobene zaščite; celo nasprotno: v lovu nanje ni nobenih ovir. Nekatere živali človek dobesedno preganja. To ima oziroma bo imelo hude posledice tudi za človekovo okolje.

Beate Sitter-Liver je v razpravi o pravicah živali in njenih mejah pokazala na argumente, ki govorijo tako za pravice kot tudi za omejitve živali in s tem tudi nakazala, da gre tu za specifičen odraz dejstva, da na naše razumevanje in vrednotenje narave/življenja močno vplivajo dejanske družbene razmere. Ko govorimo o vrednotenju pri tako imenovanih pravicah živali, mislimo na variacijo na temo morale, kajti človek ravna moralno vedno tudi zaradi lastnih interesov. O pravicah lahko govorimo, ko živali vrednoti in spoštuje zaradi njih samih, na poti do pravic pa govorimo o pravičnosti pravičnega (moralnem ravnanju), s čimer mislimo na obrambo pravice do življenja, do takšnosti in seveda do razvoja. Na tej ravni srečamo štiri ugovore proti pravicam živali: a) argument osebe (nosilci pravic so lahko samo osebe; nosilec pravic mora vedeti za pravice); b) argument težav (Kam bi prišli, če bi dosledno zagovarjali pravice živali?); c) argument recipročnosti (nosilec pravic je lahko le nekdo, ki hkrati sprejema tudi dolžnosti, in sicer najmanj dolžnost, da prizna pravice drugih); č) argument uresničljivosti (živali svojih pravic ne morejo uveljaviti; to ipso facto pomeni, da potrebujejo zastopnika; če bi hoteli zares biti zastopniki, bi morali po definiciji korigirati lastne pravice in interese, kar pa ni uresničljivo). Pod slednjim se skriva vprašanje, ali smo sploh pripravljeni stopiti na pot preproste človečnosti. Za pravice živali namreč govori izkušnja, da lahko človek včasih ravna hudo narobe in da lahko tisti, ki ni nosilec splošno priznanih pravic, dobesedno izpade iz območja njegovega moralnega ravnanja oziroma postane predmet njegovih dejanj. Tako je na primer otrok nosilec pravic posebno v primeru, ko svojih pravic ne more braniti, na primer da bi ga starši ali vzgojitelji obravnavali na neustrezen način. Šele pravica drugega me izzove, da ravnam drugače, kot me morda

nagiba trenutno razpoloženje. Povsem razumljivo pa je, da živali ne morejo biti nosilke pravic v juridičnem smislu, saj jih ne morejo izsiliti z ustreznimi sredstvi. Peter Singer govori o “equal consideration of interests”, in sicer z vidika liberalne družbe, utemeljene na pravičnosti. Iz te pravičnosti, ki ni stanje, ampak proces, ki vključuje konkretne predstave o pravičnosti, izvajamo tri temeljna načela, in sicer načelo spoštovanja, načelo enakosti in načelo poštenosti (fairness). Po merilih speciecizma in preferenčnega utilitarizma Peter Singer in za njim številni drugi avtorji vsa relevantna vprašanja skrči na interese vrste, čeprav se na videz zavzemajo za posameznika. Zagovorniki pravic živali zato implicitno trdijo, da so si ljudje in živali na mejnem področju podobni, in sicer do te mere, da med njimi ni videti moralno-relevantne razlike (ljudje v komi in težko prizadeti naj bi bili podobni živalim). Z etičnimi vidiki tega vprašanja se bomo ukvarjali kasneje.

Osrednje vprašanje tu predstavljajo transgene živali ter njihova uporaba v medicinskih in bioloških raziskavah. Najpogostejši razlog za sklicevanje na pravice živali ter za utemeljevanje pravic z interesi je tisti, ki se sklicuje na bolečino oziroma na sposobnost čutiti. S produkcijo transgenih živali znanost zasleduje tri cilje: gojitev živali, proizvodnja zdravil in biomedicinske raziskave. Tam tega vidika čutenja (posameznih živali) nihče ne upošteva. Izhajajoč iz temeljne ideje pravičnosti – “Vsakemu svoje!” – imajo tudi živali domnevno pravico, da ne postanejo zgolj objekt ali sredstvo za doseg nekega cilja. Vendar postajajo objekt prav znotraj tega načela, in sicer bodisi zato, ker se sklicujejo na interese, bodisi zato, ker zaradi pravic živalim ne priznavajo lastne ontologije. Na tem področju prihaja do nedopustnih kršitev pravic živali povsod tam, kjer na metodologijo posegov vpliva dajanje prednosti človekovim pravicam, pomanjkanje znanja ali na dobiček usmerjena manipulacija prilagoditev. Na splošno velja, da mora človek uporabo živali v svoje namene tudi etično opravičiti ter da so etično opravičljivi le življenjski razlogi (terapevtsko motivirana uporaba transgene živali v medicini).

Pravice vključujejo tudi obveznosti. Na omejitve pravic živali vpliva sama definicija pravice, ki pravi, da je lahko nosilec pravice le posameznik, in sicer znotraj družbe enakopravnih. Tu je meja pravice svoboda druge osebe. Ideja o brezmejnih pravicah je nesmiselna. Toda kje poteka meja? Je meja življenjski minimum? Se bi moral človek umakniti, da bi lahko živali preživele? Do katere točke je človek dolžan hraniti živali, ki si same ne morejo pomagati? Ali je to lahko razlog za ustvarjanje transgenih živali, za iskanje novih zdravil in podobnega?

Premišljevanje o mejah kljub vsemu ne sme voditi v izločevanje, ampak k zavesti, da meja tudi povezuje. Omejevanje pravic živali vedno vpliva tudi na vsebino refleksije o človekovem omejenem razpolaganju. Meje s tem govorijo tudi o značaju pravic, zlasti ko so utemeljene na lastni vrednosti (ontologiji, teleologiji) živali. Posegi v svet živali so torej etično opravičljivi le, če izražajo to spoštovanje. Pri tem pa se človek ne more izogniti notranjemu nasprotju, ki izvira iz življenjske nuje, da namreč živali uporablja za hrano. To pravico je človek dolžan preverjati od primera do primera ter stati za vsakim dejanjem, na katerega je ta pravica vplivala.

1.5.2 *Nomos in praxis*

Drug ključni pojem narave je zakon (*nomos*) oziroma stalnost. Stalnosti ne merimo zgolj z obstajanjem, ampak z dinamiko, življenjem. Čeprav je življenje minljivo, je ta stalnost prav v njem (*praxis*). Pojem narave kot *nomos* in *praxis* nameravam predstaviti pod dvema vidikoma: najprej pod vidikom ekologije, ki jo Kurt Bayertz imenuje medicino okolja, nato pa pod vidikom naravnega zakona.

1.5.2.1 Ekologija in zakon narave

Ekologija, ki je tesno povezana z biologijo, samo sebe razume kot znanost, ki raziskuje odnose med živo in neživo naravo ter zlasti odnos med človekom in naravo. Raziskuje funkcijska okolja, ki določajo sožitje med živimi bitji in strukturo naravne ekonomije. V bistvu gre za paradigmo aplikativne in interdisciplinarne etike, katere cilj je izdelati proračun za človekov odnos do planeta zemlje (Hans Jonas). Ekologija se v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja srečuje s številnimi problemi, posebno na ravni izmenjave stvarnih informacij in normativne refleksije o njih. To jo je na eni strani osvobodilo iluzij in neutemeljenih pričakovanj, na drugi strani pa postavilo tudi pred povsem nove izzive.

Zavestno se moramo distancirati od predstave, da je ekologija preprosto etika. Krize v ekologiji je zaznamovalo pretirano pričakovanje, da bo etika ne le pokazala na pravo pot, ampak človeka po njej tudi vodila. Razlog, zakaj se to ni zgodilo oziroma se to ne dogaja, ni le v tem, da je ekologija nedokončan miselni proces, ker je tako odvisna od stvarnih znanosti oziroma njihovega pojmovanja narave (stvarstva) in njihovega konsenza glede vrednotenja živega in neživega sveta, ampak tudi v tem, da so predstave o etiki, utemeljene na avtonomiji oziroma neodvisnosti, nespravljive z dejanskim stanjem in pretirane. Ustrezno predmetu, ki ga obravnavamo, bi torej bilo treba iz ekologije same pokazati, da je njen poziv k moralnemu ravnanju neodvisen od človeških načrtov in da ga kot takega ne bi smeli preslišati.

Današnji človek v naravnem redu ne vidi več božje volje oziroma garancije božje zvestobe. Razsvetljenstvo je naravni red hotelo osvoboditi vseh teoloških premis in ga vzpostaviti kot znanstveno teorijo. Diferenciacija na znanstvenem področju je izključilo iz razprave metafizične ter hkrati dogmatsko-etične vidike naravnega reda. Podmene o Stvarniku in Gibalcu narave ter hrepenenju narave po odrešenju (Rim 8,22) so bile zavrnjene kot neznanstvene in so se lahko uporabljale le še figurativno.

Predhodnica današnje ekologije je romantična spekulativna fizika, ki se je po vzoru Tomaža Akvinskega sklicevala na razlikovanje med *natura naturans* (Stvarnik) in *natura naturata* (stvarstvo). To je bila podlaga spekulativne naravne filozofije (G. W. Schelling), ki je razlikovala med produkti narave (objektivna narava) in produktivnostjo narave (subjektivna narava). Naravna filozofija produktivnosti ni pripisovala transcendentnemu božanstvu, ampak jo imela kot temeljno naravno premoženje in moč. Čeprav v sodobni ekološki refleksiji narava kot stvarstvo pridobiva novo atraktivnost, pa so si mnogi avtorji edini, da to *ipso facto* sploh ni garancija za večjo občutljivost do naravnega okolja (Hans Jonas, Robert Spaemann).

Do nedavnega je bila ekologija deskriptivna veda. Osredotočila se je na okolje posameznih organizmov ter na obnašanje živih organizmov v tem okolju (*autekologija*). Ta miselni vzorec, ki je sicer pretežno deskriptiven, je postal epistemološka baza znanstvene ekologije (Jakob von Uexküll). Eugene Odum je s svojimi raziskavami ekologijo dvignil na bistveno višjo raven. Njegov sistemskoteoretični nastavek je povezal autekološke in demekološke prvine v tako imenovani *sinekologiji*. Z njim se je uveljavil pojem *ekosistem*. Svoje pozornosti ni posvečal le odnosu posameznih organizmov do okolja, ampak je raziskoval celotne življenjske skupnosti (*biotop*) ter jim dodal še družbeno in politično noto. S tem je oživil tedaj že sto let staro témo o ekologiji kot novi naravni zgodovini. Odum je spodbudil razvoj sistemskih teorij, med katerimi je verjetno najbolj znana Lovelockova "Gaia" teorija. Niklas Luhmann je hotel na osnovi opazovanja narave izdelati znanstveno sprejemljivo sistemsko teorijo, ki bi jo lahko uporabljati tudi v gospodarstvu in ekonomiji. Bistvo sistema ni videl v funkcioniranju celote, ampak je funkcioniranje sistema razumel kot medsebojno komunikacijo posameznih segmentov znotraj sistema (strukture). To je

Fritz Schwerdtfeger izrazil takole: "Pojem življenjskega prostora izgubi vsak smisel, če v njem ni življenja; življenjskega občestva pa si brez tega prostora ni mogoče misliti." 'Topična' razsežnost (biotop) napravlja ekologijo na eni strani povsem odvisno od kraja in časa, na drugi strani pa je njeno bistvo v tem, da je ni mogoče primerjati nobenemu drugemu položaju. Nekaj podobnega je trdil že Alexander von Humboldt. Rekel je, da ima naravna krajina individualni značaj. Sistemska ekologija ni laboratorijska disciplina, pač pa veda, ki ji pravimo življenjski prostor in jo oblikujejo ljudje, ki v tem prostoru živijo. Naloga *sinekologije* je čim natančneje spregovoriti o ravnotežju v ekosistemu. Podobno kot lahko umre posamezen živ organizem, lahko umre cel ekosistem (Aralsko jezero). Lovelock zato preprosto izhaja iz podmene, da življenje lahko živi le v planetarnih razsežnostih in le kot 'mati' planet. On je s tem hotel opozoriti na to, da lahko v neravnotežje zaide celoten planet. Največjih motenj ekosistema (biotopa) ne povzročajo neposreden uboj posameznih bitij ali uničenje rastlin, temveč krčenje oziroma drobitev življenjskega prostora. Glede na to je bilo samoumevno, da se je ekologija hkrati ukvarjala s humano-ekološkimi vprašanji ter razmerje človek-svet postavila v središče ekoloških raziskav. Ker ekološke analize v večini primerov dobesedno kličejo k dejavnosti, je prav tako razumljivo, da pod pojmom *humana ekologija* mislimo na platformo, kjer se srečujejo sociološka, antropološka, etična, psihološka, socialno-ekonomska in politična spoznanja. Z drugimi besedami: ekologije v najširšem smislu (*deep ecology*) si ni mogoče predstavljati brez normativne (etične) komponente. Šibka točka *sinekologije* je bila dolgo časa ideja o čistem in nedotaknjem okolju. Ta ideja sega že nazaj v 19. stoletje, ko so začeli ustanavljati narodne parke. Na človeka je gledala kot na krivca za ekološko krizo. Humana ekologija predstavlja platformo za temeljito spremembo paradigme, ki jo označujejo naslednje značilnosti: celovit način gledanja (pomen merila sonaravnosti in kulturne krajine, v kateri je človek del narave in eden od dejavnikov okolja) namesto analitičnega in redukcionističnega pojmovanja, povezovanje naravoslovnih in humanističnih znanosti, normativna zahtevnost ter ukinitve ločitvene črte med teorijo in prakso. Le iz teoretičnih razlogov si je smiselno postavljati vprašanja o krivdi, kajti to vprašanje meri prej na deficit teorije kot na razumevanje narave in položaja v njej (sonaravnost).

1.5.2.2 Naturalistična zmota

Ekologija je danes tudi zelo politična in 'popularna' disciplina. V tem pojmu se med seboj včasih na nesrečen način križata ekologija (biologija) kot orientacijska znanost ter ekologija (biologija) kot poenostavljanje miselnih vzorcev. Tako prihaja do preskakovanj področij, ne da bi spreminjali oziroma prilagodili miselne vzorce ter upoštevali nov položaj. Govorimo o tako imenovanem *naturalističnem napačnem sklepu* (*naturalistic fallacy*). To ni edini razlog, da med ekonomijo in ekologijo prihaja do nespravljivih nasprotij, a je dovolj velik, da o njem na kratko posebej spregovorimo.

Gre za prehitre in izključno na deskriptivni vsebini temelječe normativne (deontične) oziroma vrednostne stavke, ki jim pripisujemo splošen (univerzalen) značaj. Tu gre v bistvu za nerazumevanje *naravnega* (samostalniška raba) oziroma *bistvenega*. David Hume je trdil, da sklep ne sme biti normativen, če vrednotenje ni vsebovano vsaj v eni od premis. Iz tega sledi, da iz deskriptivnih premis ni mogoče (ni dovoljeno) potegniti deontičnega predikata. Tipičen primer opisuje G. E. Moore, ko pravi, da iz deskriptivnega stavka "Vsi ljudje težijo k užitku" ne moremo sklepati, da je užitek vrednota ali norma.

Naturalizem spregleda, da imajo deontični stavki in predikati drugačno vlogo kot deskriptivni. Če iz deskriptivnega stavka potegnemo normo, s tem deskriptivni stavki ne pridobijo na pomenu, ampak izgubijo. Smisel deskriptivnih stavkov je usmerjati ravnanje, prebujati pozornost, toda v konkretnem

ravnanju se mora vsak odločiti sam. Če rečem, da je nekaj dobro, to ne pomeni, da je dobro zato, ker smo to izbrali, ampak hočem reči, da zato, ker je dobro, zasluži, da to tudi izberemo. Na vprašanje, v kakšnem odnosu so vrednostni (deontični) in deskriptivni (bistveni) stavki, lahko odgovorimo s primerom *dobrega* noža. Če rečemo, da je nož dober (deskriptivni stavek), upoštevam nekatere kriterije ter normalno uporabo noža. *Dober* tu pomeni, da ga je v običajnih okoliščinah lahko uporabljati (ker je na primer oster). Vrednostna sodba je utemeljena s kvaliteta (deskriptivne značilnosti), ki jih ima predmet, da z njim izpolnimo neko normo. Ni pa dober šele takrat, če ga uporabljamo. Stavek, da je nož dober, še ni norma, da moram nož uporabljati. Na približno isto razmerje med deskriptivnim in vrednostnim stavkom naletimo v primeru samostalniške rabe *dobrega* v življenjskem ali naravnem okolju (na primer: življenje je dobro). Uvedba pojma *dobro* ni možna brez poprejšnje izbire *dobrega*, kar pa moram nakazati tudi v premisi (pojasnitev stališč). Če bi bilo 'biti slep' ali 'videti' popolnoma vseeno, bi bilo nesmiselno trditi, da je 'videti' *dobro* (biti slep *slabo*). Ko pa sem sposoben, da vidim, opisal kot *dobro*, sem opisal neko dobrino, ki ni *ipso facto* norma, jo je pa vredno izbrati. Dobro je to, kar je (obstaja), če je seveda tako dobro, da ga je vredno izbrati.

Vrednostne sodbe so sintetične. Ko utemeljujemo vrednostne norme, se sklicujemo tudi na bistvene (biološke) podatke, toda s tem še nočemo reči, da je nekaj boljše zato, ker je višje na biološki lestvici. Naturlizem oziroma biologizem bi bil, če bi ves poudarek postavili na *species*. Prav tako ni nujno, da je naravni zakon naturalističen, saj v bistvu pomeni le kognitivni element v etiki. S tem ni izključeno človekovo stališče oziroma osebna izbira (odgovornost), ampak je sestavni del vrednostne sodbe. Naturalistična zmeta je, če moralno dobro neposredno izvedemo iz deskriptivnega stavka, se pravi iz pojmovanja neke stvari ali neke njene lastnosti, ki smo jo spoznali za *dobro*. Na tej ravni spoznano dobrino povzdignemo v absolutno *dobro* oziroma zadnje merilo moralnosti dejanja. Kdor bi tu ne izbral, bi *ipso facto* grešil. Če bi na primer nekdo trdil, da je ohranitev mnogovrstnosti v živalskem svetu in ohranitev posamezne redke vrste absolutna vrednota (biologizem), ali da je varovanje okolja absolutna vrednota (ekologizem), bi podlegel naturalistični zmoti.

1.5.2.3 Naravni zakon

Naravni zakon je verjetno najbolj star in zgodovinsko najbolj konsistenten pojem v zahodnem etičnem izročilu. Aristotel je imel naravo za vir pravičnosti. Tomaž Akvinski je razlikoval med naravnim zakonom in nadnaravnimi viri nravnosti. Thomas Jefferson je z njim utemeljil pravico do revolucije in njeno krivičnost. Martin Luther King je z njim utemeljeval civilno nepokorščino. Filozofi so na njem gradili teorije o izvoru in mejah civilne države. Pravniki, kot na primer Hugo Grotius (1583-1645) ali Samuel Pufendorf (1632-1694) so na njem gradili mednarodno pravo (*ius gentium*, *Volksrecht*, danes v ES znan kot *ius commune*). Ne glede na to, da obstaja dokaj velika razlika med teorijami naravnega prava, je naravni zakon (narava) nenapisan vir pravic v zdravstvenem skrbstvu. Ameriško ustavno pravo je s sklicevanjem na naravni zakon občasno pojasnjevalo amandmaje k ustavi. Naravni zakon je temelj 13. (1865) in 14. (1868) amandmaja, ki sta prepovedala suženjstvo in pravice državljanov vpričo državnih zakonov. Naravni zakon je služil kot metoda pravne interpretacije, s katero je sodnik lahko pogledal preko napisanega zakona oziroma ustave ter z njegovo pomočjo identificiral pravice posameznika pred družbo. Današnje ustavne razprave so postale najbolj kontroverzna platforma razprav o naravnem zakonu, saj ga na eni strani avtorji razumejo kot temelj pravice do zasebnosti in do osebne avtonomije, na drugi strani pa kot pripomoček pri najbolj težkih biomedicinskih dilemah, vključujoč splav, reproduktivne tehnologije in evtanazijo.

Naravni zakon se pojavi, ko opazujemo človeške navade in predpise. Noben predpis ni popoln. In potem se vprašujemo, kakšen je sploh smisel razuma v vprašanih moralnosti in pravičnosti. Ali so norme le izdelki človeške pameti, ki služijo predvsem okoliščinam in ohranitvi kulturnega okolja? Ali pa je naravni zakon nekaj, kar presega kulturo in zgodovino? Z drugimi besedami: Na kakšni osnovi lahko kritiziramo zakone kot nelegitimne?

Na tej osnovi je mogoče naravni zakon ponazoriti z dveh zornih kotov. Na eni strani je naravni zakon nenapisani, toda objektivni moralni temelj, ki ga je treba upoštevati v zakonodaji in človeških predpisih, na drugi strani pa je naravni zakon vodilo moralnega (praktičnega) razuma, in sicer na osnovi nekaterih prirojenih (naravnih) in inherentnih vrednot (razumnost in svobodna izbira). Če torej naravni zakon pomeni, da s moralne in pravne norme utemeljene v razumu, in da razumnost pomeni spoštovanje dobrin, ki so inherentne človeški naravi, potem moramo upoštevati oba vidika, čeprav se za njima skrivajo globoka nasprotja.

Tudi na področju etike v medicini in biologiji prihaja pogosto do razprave o samem naravnem zakonu, in sicer predvsem o razlikah med posameznimi teorijami o naravnem zakonu. Včasih se zdi, da je teorij več kot teoretikov. Vsekakor pa je treba vedeti, da so teorije o naravnem zakonu kot nekakšne zaveze, za katerimi se skrivajo nesoglasja med etiki, na drugi strani pa je naravni zakon skoraj na isti osnovi platforma različnih soglasnih mnenj, ko gre za posamezne formulacije ali vidike. Na tretji strani je treba omeniti, da se današnje etične razprave v bioetiki ne sklicujejo več neposredno na naravo, tako da številni vidiki razvoja teorije o naravnem zakonu ne vplivajo neposredno na konkretne odločitve v medicini in biologiji.

Tematiko nameravam poprej ponazoriti s pojmom *naravnosti*.

1.5.2.3.1 Naravnost kot praktična norma ravnanja

Naravnost pojmuje kot nasprotje tehničnemu, civilizatoričnemu, konvencionalnemu oziroma pogojenemu. Naravnost je praktična norma, ko z njo izražamo nasprotovanje protinaravnemu. Naravno je nato naravno okolje in naša telesnost. Kaj je naravnost oziroma *naravno*, je odvisno od vsakokratnega pojmovanja narave. Aristotelov pojem narave je teleološki. Z ozirom na to je naravno to, kar nosi v sebi cilj (*telos*) naravnega razvoja in je hkrati norma tega razvoja. Ta pristop omogoča videti, da je za človeka naravno to, s čimer njegov cilj upoštevamo kot normo. Tako človek ni le *naravno* bitje, ampak je bitje z neko nalogo; naravnost je pri človeku tudi odgovornost (kultura). Kultura je torej pri človeku nekaj naravnega.

V novem veku je prevladal mehanicističen pogled na naravo. Z ozirom na to bi težko rekli, da je kulturno hkrati tudi naravno. *Naravno* je nekakšen skupen pojem za zakonitosti, ki jih je mogoče razumeti kot program tehnične manipulacije (Hobbes, Locke). Na drugi strani pa je *naravno* istovetno z vprašanjem o človekovem *naravnem* položaju. Kot smo videli že prej, je narava v tem primeru postala vir oblikovanja človekovih individualnih pravic (državljan): toda če je družba (družbeni položaj) na eni strani pomenila izhodišče za uresničitev njegovega naravnega položaja (individualnih pravic), so drugi na drugi strani človekov družbeni položaj razumeli kot nasprotje njegovega naravnega položaja (Rousseau). Gre za celo mavrico razlik.

Če imamo pred očmi enostransko antitezo, kot je nanjo gledal Rousseau, potem ni težko iti naprej in trditi, da je človekova naravnost bistveno kulturna. Človeški jezik se manifestira kot kulturni in družbeni dejavnik.

Naravnost razumemo predvsem v smislu praktične norme. Mislimo na sposobnost kritične distance do zgodovinskih in umetnih oblik moralnosti ter na zadostitev legitimnim potrebam po pristnem etosu. V Tomaževem nauku najdemo sledi tako imenovanega *oikeosis* nauka, z oziroma na katerega *naravnost* ni pomenila neposrednega odklanjanja zgodovinskih ali kulturno pogojenih oblik etosa, pač pa je bila kritična razdalja do zahtev, ki niso v zadostni meri upoštevale tega, kar je pomenil stavek: *secundum naturam vivere*. Z ozirom na ta stavek je *naravno* pomenilo tak izbor dobrin, ki bi najbolj upoštevale človekov naravni cilj, namreč smrt. Čeprav je to pri Tomažu hkrati pomenilo tudi upoštevanje nadnaravnih ciljev – odrešenja, je dovolj, če se zadržimo pri upoštevanju naravnega cilja, namreč umrljivosti. Po sholastičnem prepričanju je imelo *naravno* vedno izraziti moralni pomen, saj je šlo za artikulacijo človekovih nujnih potreb oziroma sploh za seznam tako imenovanih naravnih potreb ter za definicijo človeka kot bitja potreb. V tem času se poleg človekovih telesnih potreb izoblikuje tudi seznam človekovih duhovnih potreb (duhovna dela usmiljenja).

Danes ni nobenega dvoma, da je lahko na podoben način moralno motivirana tudi človekova skrb za živo in neživo naravo, pač z ozirom na naravno raven (*scala naturae*). Pri tem gre za dve stvari: za prebuditel zavesti, da lahko nekateri človekovi tehnični posegi v naravo povzročijo nepovratno uničenje *naravnega*, na drugi strani pa za obvladovanje tega položaja s tehničnimi sredstvi.

1.5.2.3.2 N a r a v n i z a k o n

V idealnem smislu je naravni zakon tisti zakon, ki velja neodvisno od oblasti, navad in izročil ter medsebojnih pogodb. Stari Grki so se vpraševali, ali se moralnost prvenstveno utemeljuje z naravo ali z dogovarjanjem. Aristotel, ki ga imamo navadno kar za očeta naravnega zakona, je napisal: "Naravno pravo je tisto pravo, ki ima povsod isto veljavo, ne glede na to, ali ljudem ugaja ali ne." Kljub domnevni nespremenljivosti je imel Aristotel naravno pravo tudi za predmet filozofske razprave. Sklicevanje na naravo pri njem ni naturalistična zmota, saj narava kljub svojemu značaju ni neposredno zakon, pač pa šele narava, ki je bila predmet refleksije. Med sofisti se je ta jasnost izgubila. Prevladovala je polemika med tistimi, ki so naravni zakon (*physis*) hoteli imeti za neposredni zakon (*nomos*), ter tistimi, ki so menili, da zakoni ovirajo spontan naravni razvoj. Na najbolj esencialističen naturalizem naletimo pri Gabrielu Vasquezu oziroma v njegovem komentarju Tomaževih razprav (*Questiones disputatae*). Ta velja za vzorec naturalistične zmote.

1.5.2.3.2.1 Pojem naravnega zakona

V filozofskem (spekulativnem) pristopu k naravnemu zakonu naletimo na naslednje teme: na nespremenljivost naravnega zakona, na naravne dobrine, na naravni zakon kot naravni *nravni* zakon, na naravni zakon v pomenu *nravne* avtonomije ter nazadnje na razmerje med temeljnimi naravnimi dobrinami in svobodo izbiranja. Narava kot *normativni predikat* je pomenila tisto vrsto dobrin, ki jih je bilo vredno izbrati za predmet državne (družbene) zakonodaje. Temeljno vprašanje, ali je zakon pravičen ali ne, je bilo torej v tem, če je imel odskočno desko v naravi stvari. Naravni zakon *kot tak* ni formalen in tudi ne odvisen od kulture ali družbene ureditve. Univerzalnost izvira iz nespremenljivosti, kar pa ne pomeni, da je naravni

zakon prejel deskriptivno (formalno) obliko. Spremenljivost norm in navad, kultur, ureditev in podobnega v ničemer ne zanika obstoja naravnega zakona, ampak celo nasprotno: spremembe je mogoče zaznati na osnovi univerzalnega merila. Obstajajo torej naravne dobrine, ki zaslužijo, da jih opredeli tudi pozitivna zakonodaja. Formalizacija nujno privzame nekatere kulturne posebnosti, vsled česar zakon ne more biti absoluten.

Najbolj specifična oblika večpomenskosti naravnega zakona je Tomažev *lex naturalis*, ki ima poteze moralnega zakona oziroma legitimacijsko vlogo. Tomaž se je v Aristotelovem pojmu narave posvetil njegovi analizi razmerja med objektivnostjo in univerzalnostjo, ki ga je imel za temeljno načelo, in ga razvijal naprej v smislu stoičnih načel, zlasti vzgoje, ter tako došel do podobnega razmerja med teoretičnim in praktičnim razumom. Vrstni red ni tako pomemben kot to, da ne izgubimo izpred oči naravne edinosti oziroma človekove razumne narave. Seveda pa naravni npravni zakon ni formalni zakon, ampak okvir formalnih norm. O tem govori razmerje med naravnim zakonom in avtonomijo.

Teorija naravnega zakona, ki je močno vplivala na značaj zahodne kulture, je nastala iz stoične obravnave Aristotelovih idej ter iz svetopisemskih in sholastičnih virov. Krščanstvo se je med drugim sklicevalo tudi na naslednje Ciceronovo besedilo: “Pravi zakon je razumnost, ki je skladna z naravo; to je povsod uporabno in je nespremenljivega in trajnega pomena, (...) Greh je, če bi ga kdo hotel spremeniti, prav tako ni dovoljeno, da bi zavrnili kateri koli njegov del, in nemogoče je popolnoma ga odpraviti (...) Samo en učitelj in voditelj je, Bog, ki je nad nami vsemi, in on je avtor tega zakona, tisti, ki je ta zakon razglasil, in tisti, ki bo po njem sodil.” Za njim ponavlja Tomaž Akvinski, da naravni zakon tisti zakon, “s katerim imajo na neki način vse stvari delež v večnem zakonu, ker jim je vtisnjeno, da težijo k svojim dejanjem in smotrom”. Narava kot zakon torej zahteva, da ga razglasi Bog. Človeški razum ga zato ne najde zgolj v naravnem redu, pač pa v božjem načinu vladanja, ki najbolj jasno predstavlja bistvo zakona.

Po Tomaževem mnenju lahko zakon “opredelimo s štirimi že omenjenimi prvinami: zakon je razumsko urejena naravnost k skupni blaginji, ki ga javno razglasijo ljudje, ki skrbijo za skupnost”. Božji zakon ustreza vsem štirim prvinam na najbolj odličen način. Božji zakon je v prvi vrsti tisti del božje razumnosti, ki je dostopen človeškemu razumu. “Med vsemi bitji pa je razumsko na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti, ker v njej sodeluje samo in skrbi zase ter za druga bitja. V njem je soudeležen tudi večni razum, po katerem je razumsko bitje po naravi naravnano k obvezujočemu deju in smotru. In takšni soudeležbi večnega zakona v razumskih bitjih pravimo naravni zakon. (...) Kakor luč naravnega razuma, s katero razločujemo med dobrim in zlom, ni naravni zakon nič drugega kakor odsev božje svetlobe v nas.” Ni ga mogoče zamenjati z redom v fizičnem oziroma biološkem svetu. “Na svoj način imajo tudi nerazumna bitja v sebi delež večnega razuma, kakor ga imajo razumna. Toda ker slednja pri tem sodelujejo s spoznanjem in razumom, pravimo udeležbi večnega zakona v razumnih bitjih ‘zakon v pravem smislu’, nerazumna bitja pa pri tem ne sodelujejo z razumom, zato pri njih ne moremo govoriti o pravem zakonu, pač pa le o ‘zakonu po podobnosti’.”

Za Tomaža je značilen premik v pojmovanju od *naravnega* zakona k *npravnosti* (razumnosti). Prvo *npravno* načelo naravnega zakona je: “Delaj dobro, izogibaj se slabega.” Razumno bitje je po naravi nagnjeno k dobrinam, ki jih spozna kot dobre oziroma pravične (*iustum*). Dejanje, ki sledi, “ustreza natančno določljivemu merilu”, se pravi dobrini, na katero se nanaša. Tomaž ne navaja seznama, vendar lahko domnevamo, da gre vsaj za štiri dobrine: življenje, podarjanje življenja, uvajanje otrok v družbo, poznati resnico o Bogu. Prvo načelo naravnega zakona ima obliko navadila, kaj naj človek stori, da bo

zaščiti temeljne dobrine oziroma da ne bo storil kaj takega, kar bi jim nasprotovalo. To je naravni *pravni* zakon, ker so cilji dejanja utemeljeni v človeški naravi, še preden človek uporabi svojo svobodo. To pomeni, da je človek že usmerjen, da stori to dobro, in sicer na tak način, da mu je to znano po naravi oziroma se mu tega ni bilo treba posebej naučiti. Kljub temu pa temu rečemo zakon oziroma predpis. Zakaj? Akvinec je tu sledil Aristotelu in menil, da zato, ker je v naravnih dobrinah nekaj, kar lahko človek spozna in ugotovi, da je to vredno napraviti za predmet pozitivnih zakonov. Človek tako rekoč ugotovi, da je moralno dolžan ravnati v skladu s temi dobrinami.

Tomaž je menil, da to temeljno pravilo ni ves naravni *pravni* zakon (moralni zakon), pač pa da ga je treba razvijati in predvsem ga uporabljati. Temeljni zakon zahteva natančnejša določila (sekundarne predpise), če naj bo naravni zakon učinkovit v človeški družbi. V tomističnem sklopu so moralni red in človeški predpisi nekakšen ekosistem, ki bi brez pozitivnih zakonov ne mogel obstati. Zato je tudi sekundarne zakone treba izvršiti *znotraj* in *z voljo*, ne le na zunaj. Ni dobro, da bi naravni zakon obravnavali izolirano od konkretnih vsakdanjih okoliščin. Tomaž je seveda odklanjal misel, da bi človek kadarkoli živel v stanju čiste narave. Človek je marveč ustvarjen po božji podobi, ranjen z grehom. Človekov konkreten položaj potrebuje zaščito ter nenazadnje radikalno spremembo, ki jo more izvršiti le božja milost. V tem je razlog, zakaj je bilo treba nekatere prvotne cilje naravnega zakona, namreč ljubezen do Boga in do bližnjega, ponovno objaviti, in sicer s pozitivnim božjim zakonom. Tomaž je namenil veliko prostora posebni božji skrbi za človeka in svet, ki je *tudi* na pozitiven (formalen) način objavila prvotni zakon v dvojnem kontekstu, in sicer v stari (*lex vetus*) in novi zavezi (*lex nova*), čeprav pa tudi tu formalnega ne moremo identificirati z neformalnim.

Tomaž je povezal med seboj fizikalni (naravni) in moralni red. V svoji teoriji naravnega zakona se je zanašal na teleološko (previdnostno) pojmovanje narave, zgodovinski vzorec pa je povzel po Svetem pismu. To ni bilo naključno. Moderni teoretiki naravnega zakona ta miselni vzorec zavračajo ter pojmujejo naravni zakon kot nevtralen. Tomaževo pojmovanje (teleološki miselni vzorec) spoštujejo le kot zgodovinsko pomemben vidik razvoja.

Da bi razumeli prehod od tradicionalne teorije ko sodobnemu razvoju teorije naravnega zakona, je treba upoštevati spremembe na doktrinarnem in institucionalnem (družbenem) področju, do katerih je prišlo v začetku novega veka. Čeprav je teleološki miselni vzorec marsikje prevladoval do konca 19. stoletja, so teoretiki že mnogo prej menili, da je Tomažev par *človeka-narava* že dlje časa drugačen in sicer v smislu *posameznik-država*. Teorija naravnega zakona je postala politična, družbena, pravna. Leo Strauss je trdil, da so zato novejšje teorije povsem različne od starih in da jih ni mogoče primerjati med seboj. Tu moramo omeniti vsaj dva momenta, ki sta oblikovala moderne pristope k naravnemu zakonu: a) moderna znanost ter b) človekove pravice.

Zaradi *moderne znanosti* se je tedaj tradicionalna teorija o naravnem zakonu izpraznila in je označevala naravo le še na deskriptiven in prediktiven način. Naravni zakon namreč ni več govoril o človekovi participaciji na božjem zakonu ali o božji previdnosti, pač pa o merljivih in predvidljivih zakonitostih v naravi. Namesto teleološkega razumevanja narave se je pojavilo mehanistično oziroma kavzalno gledanje. S tem naravni zakon ni več vseboval moralnih vsebin. Teoretikom se je zdelo nemogoče govoriti o naravnem zakonu, ne da bi govorili o nujnostih. V fiziki zakon pomeni merljivo in predvidljivo lastnost stvari. Na moralnem področju pa se je ohranil pojem naravnega zakona kot predpisa, ki vodi človekovo svobodo.

Na človeški ravni je naravni zakon obravnaval pravne in politične probleme razmerja med posameznikom in družbo. Toda oblast, bodisi cerkvena bodisi civilna, je postala plen lastnih pasti. Tako je v 17. in 18. stoletju človeška narava postala legitimen vir razumevanja države, državnosti in zakonov. Pravniki in filozofi so naravni zakon tako rekoč na silo iztrgali kontroverznemu nastopanju oblasti, religije in navad ter so ga poskušali skrčiti na povsem razvidne razumske zakone, s katerimi je mogoče utemeljiti in ohraniti družbeni red. Znan stavek Huga Grotiusa, da bi naravni zakon veljal tudi če Boga ne bi bilo, je že nakazal smer, kam se bo razvijala teorija o naravnem zakonu. Moderne teorije naravnega prava namreč skrbno filtrirajo vse, kar bi kakorkoli bilo posledica izvajanja oblasti, kulture ali morale. Teorije naj bi na ta način presekale tradicijo verskih in političnih kontroverz na bojnem polju naravnega zakona ter na ta način zagotovile minimum razumskega soglasja, ki bi ga lahko uporabili za vzpostavitev oziroma za ohranitev družbenega reda. Zato za razliko od antičnih in srednjeveških teorij naravnega zakona v novoveški ne najdemo več veznega člena kreposti preudarnosti.

Minimum, o katerem govorijo avtorji 17. in 18. stoletja, so osnovne človekove potrebe (pravice). Zato je pojem minimalnega naravnega zakona pomenil prepoved nasilja nad življenjem, prepoved mučenja ter kršenja osebne lastnine. To pa ni pomenilo, da so bile prepovedi absolutne oziroma da utilitaristična državna preračunavanja o miru in varnosti niso bila v skušnjavi, da jih občasno odpravijo. Toda teoretiki so bili povsem jasni: "Najbolj temeljna od vseh domnevnih pravic, ki jih ima človek, preden pride na svet – namreč pravica do življenja –, je sveta brez izjeme ne le v vojni, ampak vedno tudi takrat, ko bi menili, da bi jo oblast zaradi interesov družbe oziroma zaradi prevladujočih ali pomembnejših razlogov lahko omejila (zahtevala zase)." Smisel je jasen in preprost: pozitivni zakon bi moral upoštevati človekove naravne potrebe. Nekaj povsem drugega pa je, da so bila ta naravna dejstva (potrebe, pravice) brez moči.

Druga tradicija, katere predstavnik je zlasti I. Kant, je trdila skoraj nasprotno, ko je izhajala iz avtonomije moralnega dejavnika. Kategorični imperativ: "Ravnaj tako, kakor da bo merilo tvojega ravnanja postalo univerzalno pravilo!" poudarja, da je človek (človeška narava) izvor in cilj dejanj. Zdi se, da je v tej trditvi vsebinsko upoštevano Tomaževno mnenje o razmerju med objektivnostjo in univerzalnostjo norm oziroma med naravnim zakonom in nrvnostjo. V bistvu gre za to, da so lahko predmet nrvnosti tiste naravne dobrine, ki jih je dobro (*iustum*) iskati zaradi njih samih. Tudi sodobni teoretiki avtonomijo opredeljujejo kot moralno neodvisnost, kot svobodno izbiro ciljev in razmerij in kot osebno suverenost. John Locke je hotel najprej opredeliti človekovo naravno stanje neodvisno od njegove družbene vpletenosti. Njegova refleksija o avtonomiji ga je vodila k trditvi, da človek zaradi svobode nikakor ne sme postati lastnina koga drugega; ljudje smo med seboj enaki po svobodi. Medtem ko je človek dolžan braniti svojo avtonomijo, je – v imenu avtonomije – dolžan varovati tudi avtonomijo drugih. Kant je dalje razlikoval med objektivno in subjektivno pravico do svobode. Slednja je človekovo moralno premoženje.

Tu si mnogi postavljajo vprašanje, ali je bistvo človeške narave res avtonomija ali pa je avtonomija le moralni ideal? Nekateri, kot Jeffrey Reiman, so o tem prepričani. "Osebna suverenost nakazuje naravno dejstvo človeške narave, kar nas vodi k razmisleku o naravnem temelju enakosti med ljudmi." Zdi se, da avtonomija prevladuje v sodobnih teorijah o naravnem zakonu, saj je s tem mogoče bolj jasno opredeliti temeljne človekove potrebe in odnos do njih. Pripoveduje ne le o tem, kaj so človekove temeljne potrebe, temveč o tem, zakaj je človek vreden tolikšnega spoštovanja. Poudarja tudi, da negativno dostojanstvo temelji na dejstvu, da lahko človek sam določa, kako bo živel. Razlog za to je človekova razumska sposobnost, ki ga ločuje od drugih bitij v naravi in ki je temeljni aksiom moralnega reda. To temeljno

moralno usposobljenost, da spozna enakost med ljudmi ter da prizna pravico do svobodnega ravnanja, prejme vsak človek z rojstvom. Avtonomija je torej del človeškega bistva, zaradi katerega ne more postati sredstvo v rokah nekoga drugega, na drugi strani pa je človekova temeljna (naravna) zadolžitev, da ravna v skladu z njo neodvisno od pozitivnih zakonov.

Pojem avtonomije pa prinaša s seboj tudi številne probleme in dileme. Ni namreč vedno jasno, kakšno je razmerje med avtonomijo kot tako in kvaliteto dejanj (Ali ima človek pravico ravnati slabo?). Pravice in obveznosti, ki izvirajo iz naravne avtonomije, je težko formulirati. Je dovolj, če rečemo, da avtonomija pomeni, da človeka ne moremo obravnavati kot predmeta oziroma da ga moramo obravnavati v skladu z moralno refleksijo? Nadalje se moramo tudi vprašati, če je določitev človeškega položaja dovolj za opredelitev statusa drugih živih bitij, tkiv ter zlasti začetnega človeškega življenja, katerega avtonomija je minimizirana?

1.5.2.3.2.2 Naravni zakon in pravo

Če je naravni zakon ideal zakona, so pozitivni zakoni od konstitucionalnih navzdol do običajnih pogodbenih predpisov nekaj povsem drugega. Spričo tega ima naravni zakon trojno funkcijo: legitimacijsko, omejevalno in normativno (usmerjevalno). Vedno so se zato postavljala vprašanja, če tak zakon sploh obstaja. Za to so bili najbolj motivirani zagovorniki pravnega pozitivizma. Bolj ali manj umetna dilema je prispevala k temu, da je ta vidik najmočnejše vplival na razvoj in razprave o naravnem zakonu. Kaj pomeni *narava* v naravnem zakonu? Je to pravica močnejšega, enakost, spremenljivost? Je mogoče na naravo gledati izolirano od zgodovine? Kakšen je bil *status naturalis* in ali ga je mogoče primerjati s *status civilis*?

Tu bi na kratko orisal razmerje med naravnim zakonom in pravom v zadnjem času. V drugi polovici 19. stoletja je v okviru katolicizma prišlo do velike želje po prenovi naravnopravnega mišljenja. V imenu novosholastike ter s predpostavko o ustvarjenosti sveta je prišlo predvsem do izrazitega poudarjanja klasičnih sholastičnih značilnosti naravnega zakona, se pravi njegovega teološkega oziroma teleološkega značaja. Tako so ustrezno podčrtali njegovo nadčasovnost, univerzalnost in nespremenljivost. To je imelo velik vpliv na ponoven razcvet naravnopravnega mišljenja po drugi svetovni vojni. Nas drugi strani je v začetku 20. stoletja v razpravo temeljito poseglo tako imenovano novokantovstvo. To je na eni strani poživilo filozofijo prava, na drugi strani pa je vodilo v popoln pravni formalizem. Naravni zakon je našel odmev celo v marksizmu (E. Bloch), vendar ni mogel računati na večjo podporo. Teoriji o naravnem zakonu je sredi šestdesetih let in kasneje prinesel veliko popularnost J. Rawls, zlasti v njegovi večnostni perspektivi, ki jo je pripisoval pravičnosti in poštenosti, ter pomembno prispeval k poživitvi razprav o človekovih pravicah. V sedemdesetih letih je potekala razprava o temeljnih vrednotah. Nenazadnje so na občutljivost tega vprašanja pokazali ekološki problemi. Hans Jonas je v imenu narave opozoril na načelo odgovornosti. Po letu 1989 so družbenopolitične razprave pokazale, da ima naravnopravna miselnost pomembno mesto pri obvladovanju in reševanju zmede, do katere je prišlo po padcu komunizma. Z ozirom na to spada naravni zakon (naravnopravna miselnost) k življenjskim vprašanjem človeštva.

Težišče sedanje razprave o naravnem zakonu je v statusu človekovih pravic. Robert Spaemann meni, da si danes teorije o naravnem zakonu ni mogoče predstavljati kot nekakšne metaustave. Pač pa si jo je mogoče predstavljati kot način mišljenja, ki vsa moralna opravičila (legitimacije) dejanj še enkrat natančno preveri. Seveda se lahko vprašamo, od kje ta merila? Spaemann meni, da to merilo, ki človeku omogoča

graditi red in mir na temelju skupne blaginje, izvira iz naravne baze človekove človečnosti. Za naravnopravno mišljenje so pomembna antropološka in kozmološka stališča, pa tudi obratno. Ne da bi se bilo treba bati očitka, da gre naturalistično zmoto, je človek po naravi bitje, ki ne more pobegniti naravi ali je ne upoštevati. Upošteva jo tako, da postaja kulturno bitje ter da ustvarja merila skupnega življenja. Ne gre torej za naturalistično zmoto, za norme in *moraš*, ki bi jih neposredno izvajali iz indikativnih povedi, ampak za proces rasti, za smisel.

Zakaj človek sploh potrebuje posebna merila (družbene norme)? Razvoj ideje o človekovih pravicah kaže, da sta se filozofska spekulacija in hermenevtika zgodovinskih, družbenih in političnih izkušenj združili, in sicer v ideji o človekovem dostojanstvu. Žariščne točke enakosti, svobode, nerazpolaganja s človekom itn. to le potrjujejo. Človek ima smisel sam v sebi. Človekove pravice so izraz združitve teorije in prakse naravnega zakona, naravnopravna miselnost pa pomembno polje sodobne razprave o človekovih pravicah. Vse to dobi svoj smisel, če hkrati upoštevamo tudi vodilna načela (pravičnost, pravno varnost, solidarnost, subsidiarnost, odgovornost) ter temeljne zahteve (participacijo, delitev oblasti) in dolžnosti pri oblikovanju družbe in države.

Sedanja pravna teorija ima človeka za svobodno in osebno bitje. V tem smislu je antropocentrična. Toda antropocentričnost mora upoštevati tla, na katerem stoji, naravo in svet. V tem pogledu je fiziocentrična. Narava (svet) ni subjekt prava, toda zaradi človekove subjektivnosti je človek odgovoren tudi za svet. Z drugimi besedami: naravnopravna miselnost ustvarja prostor za pozitivno pravo, to pa je na drugi strani dolžno zaščititi možnost sklicevanja na trojno vlogo naravnega zakona, namreč da opravičuje, omejuje in usmerja. Naravni zakon ni poseben zakon 'znotraj' ali 'nad' pozitivnim zakonom, pač pa je njegovo ozadje, scena, atmosfera. To bi morda lahko ponazorili z vlogo ustave, in sicer ne le zato, da bi na ustrezen način omejevali pravni pozitivizem, ampak tudi zato, da bi nekako videli prihodnji razvoj norm.

1.5.2.3.2.3 Nekateri posebnosti katoliškega pojmovanja naravnega zakona

Na katoliško pojmovanje naravnega zakona je vplivalo več in manj dejavnikov. Več zato, ker je v katoliški teoriji več zgodovine, manj zato, ker je teoretično delo v glavnem tradicionalno, jasno in preprosto. Glede na značaj, kako se je Cerkev sklicevala na naravni zakon, so ji v zvezi z uporabo teorije o naravnem zakonu neredko očitali naturalistično zmoto, češ da se je pri utemeljevanju z naravnim zakonom in želji, da bi se tako normativni stavki uresničili, sklicevala le na dolgotrajno tradicijo, ne pa na argumente. Njeno sklicevanje na naravni zakon je imelo značaj pravice/privilegija, da prekine razpravo z dogmatičnimi razlogi. Mimo Tomaževega pojmovanja razmerja med naravnim in nravnim zakonom je prevladovalo mnenje o nespremenljivem bistvu človeka, ki je *ipso facto* norma ravnanja. To mnenje je temeljilo na racionalističnem in esencialističnem miselnem vzorcu, pri katerem človekov razvoj in njegova zgodovinskost nista bila ustrezno upoštevana. To je odražalo dejansko stanje v Cerkvi in teologiji v drugi polovici 19. stoletja in v začetku 20. stoletja. O tem priča zlasti besedilo okrožnice *Casti conubii* (1930), v katerem se celotna problematika osredotočila na pojmovanje zakona (poročnosti) in posredovanje življenja. Pomemben premik v pojmovanju naravnega zakona je prinesel teološki razvoj po drugi svetovni vojni ter zlasti koncil (personalistični miselni vzorec). Nov jezik in trdne tradicionalne poteze odsevajo zlasti okrožnice *Humanae vitae* (1968), *Veritatis splendor* (1993) in *Evangelium vitae* (1995) ter navodilo *Donum vitae* (1987). V *Zakoniku cerkvenega prava* (1983) Cerkev poveže nauk o naravnem zakonu in človekove pravice takole: "Cerkev je pristojna, da vedno in povsod oznanja npravna načela tudi glede družbenega reda in da izreče sodbo o kakršnihkoli človeških stvareh, kolikor to zahtevajo temeljne pravice

človeške osebe ali zveličanje ljudi” (kan. 747,2). V *Humanae vitae* se je vprašanje vrtelo okrog značaja zakona, in sicer če je mogoče samovoljno ločiti med prokreativnim in združevalnim značajem zakona. Moralna teologija je v zadnjih desetletjih v teh vprašanjih zavzemala zelo različna in včasih celo nasprotujoča stališča. Charles Curran je menil, da okrožnica *Humanae vitae* ni razlikovala med seboj moralne in naravne strukture človeškega dejanja. Tudi Bernhard Häring je menil, da je treba razpravo o naravnem zakonu skrbno odpreti, da bi tako imenovana narava, iztrgana iz zgodovinskega konteksta, ne zakrila človekove zgodovinske odgovornosti ter nekritično vplivala na filozofsko in teološko razpravo. Drugi, na primer Germain Grisez in John Finnis, so razvijali tradicionalno teorijo, namreč razmerje med praktičnim razumom in temeljnimi človeškimi dobrinami (na primer življenje, spoznanje, estetsko izkustvo, socializacija, praktično razmišljanje, vera); po njihovem mnenju je smisel teorije o naravnem zakonu v tem, da pomaga izdvojiti pomembne moralne norme ter voditi dejanja tako, da bi človek lahko (brez izjeme) izbiral temeljne dobrine. John Finnis je sistematsko delal na pravnem vidiku teorije, in sicer z namenom, da bi dokazal, da je temeljne dobrine *treba* izbirati.

Glavni razlog za razmeroma trd(n)a stališča je teza, da je človek po naravi oseba. V smislu te trditve je na primer mogoče reči, da umetna oploditev ne nasprotuje le zakonu in zakonskemu dejanju, ampak tudi neodtujljivim pravicam otroka: otroka ne moremo obravnavati kot predmet. Če se starša odločata, da bosta otroka spočela s pomočjo reproduktivnih metod, bo otrok vsaj v tem pogledu objekt in njuna lastnina.

Čeprav je katoliško pojmovanje naravnega zakona ohranilo veliko tradicionalnih elementov, pa je na drugi strani napravil velik korak naprej, zlasti v pojmovanju zakona. Nekateri vidiki katoliškega razumevanja naravnega zakona so pomembni tudi za sodobni civilizacijski razvoj in za prihodnost te teorije. Nekateri teoretiki, na primer MacIntyre in Bourke, so se osredotočili na kreposti in so pustili ob strani juridično plat naravnega zakona. Nekateri so hoteli najti predvsem ponoven dostop do Tomaževega nauka. Spet drugi, na primer McCormick, pa so menili, da poenostavljanje povezav med temeljnimi dobrinami in normami ni izraz naravnega zakona. Na splošno pa prevladuje prepričanje, da je teorija o naravnem zakonu še vedno pomembna in da ima prihodnost.

1.5.2.3.2.4 Naravni zakon in bioetika

Zgoraj smo že omenili, kakšen problem predstavlja narava kot etični kriterij. To je treba upoštevati zlasti tukaj. Obenem ni mogoče spregledati dejstva, kako na teorijo naravnega zakona vpliva človekov odnos do narave in trenutno stanje na tem področju. Ni čudno, da se številni avtorji distancirajo od antropocentričnih argumentov in poskušajo vnesti fiziocentrične cilje kot lastne pravice narave, čeprav se zdi, da je tako imenovano zagovarjanje narave brez pravega cilja. Bernhard Irrgang predlaga ekološko osveščeno antropocentričnost.

Teorija naravnega zakona naj ne bi le podpirala nujnosti, da se v zvezi s sedanjim razvojem v znanosti sočasno in ‘sonaravno’ oblikuje ustrezna zaščitna zakonodaja, ampak naj bi se teorija konsolidirala tudi ‘od znotraj’, in sicer zaradi teženj, da jo formalistično-relativistične težnje izpraznijo. Gotovo je mogoče tudi formalno spregovoriti o mejah človekovega razpolaganja z naravo in o dopustnosti raznih tehnoloških rešitev, vendar bi to ne imelo pravega smisla, če bi govorili le o lastni vrednosti narave in ne upoštevali človekovega mesta v njej. Naravnopravna miselnost naj bi se tu izkazala kot hiter odziv na spremembe, samovoljo in indiferentnost.

Zdi se, da je razmerje med naravnim zakonom in bioetiko prostor najbolj vročih razprav o smeri razvoja te teorije. Glede na nekatera zgodovinska dejstva pa se ne smemo čuditi, da je na razpravo o naravnemu zakonu usodno vplivalo prepričanje, da je mogoče nekatere vidike naravnega zakona formalizirati v konkretni normi. Na pogosto zelo nesrečen način se je potem pravica izrabljala za prevratniško gledanje na naravo, kot na primer pri odločanju o umirajočih, o lastnem telesu, o posredovanju življenja in podobno. Naj tu omenim formulo *odgovorno starševstvo*, ki radikalno presega ozek okvir zasebnosti oziroma zelo ozkega razumevanja človekove avtonomije, ne da bi se izognila njenemu analitičnemu preciziranju v konkretnih predpisih. Nekatera vprašanja v bioetiki, na primer kontracepcija, splav in evtanazija, so lahko zelo različna dejanja in vendar zelo podobna, če gre za vprašanje avtonomije. Avtonomije ni mogoče opredeljevati v individualističnem smislu. Zato je vprašljivo mnenje, da je naravni zakon mogoče razumeti kot orodje, s katerim bomo rešili nekatere ideje o moralni izbiri, pravičnosti ali blaginji.

Ne glede na teoretične težave v zvezi z naravnim zakonom ter kritike na njegov račun, češ da bi lahko namesto njega govorili le o pravicah, naravni zakon ni le vir pravic, pač pa je – podobno kot je naravna odpornost neobhodno potreben pogoj zdravja – nenehno vabilo k refleksiji o normah zdravniškega dela, k razpravi o pravicah in predvsem k pozornemu spremljanju vsakega primera posebej. Težko si je namreč predstavljati razmere v bolj ali manj oddaljeni prihodnosti, ko ljudje ne bodo več mogli dokazati svoje pravice do zdravja na področju zdravstvene skrbi in dodeljevanja sredstev, ker jih bo premalo za vse.

1.5.3 Anthropos in etos (etika)

Z oziroma na to, kar smo povedali o naravnem zakonu, ki se na eni strani izteka v človekovih pravicah, na drugi pa v občutljivosti za vsakega človeka in za dejanskost individualnosti, kajti človek je po naravi oseba, je sedaj naša naloga določiti bistvo človeka, se pravi to, po čemer človeku pravimo, da je človek. To je naloga filozofske antropologije. Tudi filozofijo v bistvu razumemo s tega zornega kota. Vendar je tudi tu treba ponoviti, da filozofija ni edina disciplina, ki se vprašuje o človeku. To je za filozofijo še toliko bolj pomembno, saj je tu ne vprašujemo po njenih miselnih vzorcih ali o tem, kako ustvarja teorije, ampak o tem, kaj o človeku resnično ve.

Predznanstvene podobe o človeku označuje delitev človeka na telesno (razvidno) in duševno (skrivnostno) komponento, kar jim otežuje govoriti o bistvu, o enoti. Za podobno dvojnost v znanstveni dobi skrbi razpetost med empirične podatke in filozofsko refleksijo o njih. Prva komponenta vodi v smer množstva antropologij (humana biologija, etnologija, družbena antropologija, psihologija itn.), druga v spekulacijo. Vsaka od vej bi morala imeti lastno filozofijo. Za podobo o človeku je pomembno, da premise o njem ne bodo le empirično-hipotetične narave, ampak načelno filozofske trditve, katerih cilj je ravno filozofska antropologija.

Že antične antropologije so razlikovale med človekom kot kozmično ravnjo bivanja (teorija), človekom kot individuumom in družbenim bitjem (etos) in s tehničnega vidika človekom kot funkcionalnim bitjem (kako deluje, kako je nanj mogoče vplivati, kako ga je mogoče uporabiti). Novoveška filozofija (Kant) meni, da na vprašanje, kdo je človek, filozofija ne more odgovoriti, pač pa teorija spoznanja (“Kaj lahko vem?”), etika (“Kaj moram storiti?”) in religija (“Kaj lahko upam?”). Zavedal se je prepletenosti in napetosti med človekovim bistvom in njegovim ravnanjem, med človečnostjo in človekom, med človeštvom in posameznikom. Z ozirom na to lahko rečemo, da filozofija ni zbirateljica temeljnega znanja

o človeku ter da je treba antropologizem kot tak odkloniti. To pa po drugi strani filozofiji ne vzame njenega specifičnega pomena in ciljev, da integrira različna znanja o človeku ter tako vendar ustvarja podobo, v kateri se lahko bolj ali manj spoznajo tudi tisti, ki so k podobi dali svoj delež.

Filozofija pa spet ni le zbiralka heterogenega znanja, ampak veda, ki ji je domače sintetično načelo oziroma pot k bistvu (teoretično znanje) in ki zna uporabljati situacijske osebne zaimke ter zlasti modalne glagole. Danes filozofi pripisujejo poseben pomen razmerju med biološko in filozofsko antropologijo. Razlog za to je velik napredek na področju bioloških znanosti ter izreden porast moralnih dilem na njem. Naj to ponazorimo na naslednji način.

Na filozofski (teološki) ravni človekovo oddaljenost in bližino do živalskega sveta že od nekdanj določa *duh*. Ker gre za filozofsko (teološko) antropologijo in ne za biološko vprašanje, nas zanima: a) V čem je bistvena razlika med *živalskim* in *človeškim* vpricho postopnega razvoja? in b) Kako je treba razumeti tradicionalno trditev, da 'človek' in '*homo sapiens*' nimata istega pomena, čeprav imata isti obseg pomena? Na prvo vprašanje lahko odgovorimo, da ima evlucijska teorija nekaj prostora za domnevo, da se vrsta (*species*) upira vzročni verigi posebno tam, kjer bi nas postopnost razvoja silila misliti, da se je človek razvil iz ene od danes poznanih živalskih vrst. To je en vidik. Z drugega zornega kota pa je seveda neizpodbitno, da *bistvo* človeka ni zunaj zgodovine, ampak da je človek (posameznik) bistveno zgodovinsko bitje. Na drugo vprašanje lahko odgovorimo z danes pogosto uporabljenim razlikovanjem med 'človek' in 'oseba', pri čemer 'človek' razumemo v smislu biološke sistematike, 'osebo' pa kot 'človeško' v človeku. To je zelo občutljivo področje, in sicer ne le zaradi možganske smrti (smrti osebe) v bioetiki. Trditev, da vsi ljudje niso osebe, razumemo kot nujnost po nadaljnji dopolnitvi pojmov 'človek' in 'oseba'. Etično relevantna ni le pripadnost vrsti, ampak širina in globina 'osebe' (osebnosti). Z drugimi besedami: glede na to človek ne uživa dostojanstva zaradi pripadnosti vrsti, ampak zaradi osebe, ki je duhovne narave. Toda od kje človeku duhovna struktura? Tisti, ki hoče poleg spekulativne upoštevati tudi biološko antropologijo, duha ne razume kot nekaj heteronomnega, ampak kot *notranji* proces dozorevanja. Toda če govorimo o *notranjem* procesu, je treba seveda upoštevati vrsto (*species*); tako smo spet na začetku, ko moramo popraviti naše pojmovanje vrste 'človek': očitno namreč je, da pripadnost človeški vrsti pomeni poseben položaj, čeprav domnevno vsi še nimajo oziroma nimajo več osebe. Sklep tega razmišljanja je lahko tudi naslednji: Tudi ljudje, ki niso osebe, zaslužijo posebno pravno varstvo. Ta trditev, ki jo na primer zagovarjajo Peter Singer, Helga Kuhse, Mary Anne Warren in drugi, ne izraža sinteze med filozofijo in biologijo (spekulacija in eksperiment), ampak pretehtano sistematiziranje spoznanj z ene in druge strani. Kot lahko vidimo, je problem zlasti v tem, da sicer izreden napredek na področju bioloških znanosti še vedno poteka pod predpostavko epigenizma in da položaj filozofske refleksije v medicini in biologiji ni zavirljiv. Molekularna genetika je namreč pokazala, da epigenizem o človeku ne more povedati nič novega, ampak da le ponavlja domnevne uganke evlucijske teorije.

Duh se manifestira kot samozavest: vemo, da smo kot ljudje dejavni (ne le reaktivni) in da spoznavamo, da spoznavamo svet z lastnega vidika in da smo dejavni na temelju svobodno izbranih načel, zlasti pa, da je naše mišljenje pod zahtevnostjo resnice ter naša dejavnost pod zahtevnostjo dobrega. Najvišja oblika samozavesti je vest, v kateri sovpadata resnica in dobro. Tedaj *kot* človek spoznam, da me je nekdo hotel in da me hoče *kot* človeka. Refleksivna (spekulativna) analiza *duhovnega* bistva je najpomembnejša naloga filozofske antropologije. Bolj kot se mu bližamo, bolj je jasno, da na vprašanje, kdo je človek, ne moremo odgovoriti, ne da bi upoštevali njegovo ravnanje. Z drugimi besedami: nevednost glede tega, kdo je človek, ni najprej posledica pomanjkljivega teoretičnega znanja in

(ne)razumevanja samega sebe, ampak odtujitve na področju praktičnega spoznanja, samouresničitve in praktičnega priznanja stvarnosti in življenja. Če na vprašanje, kdo je človek, tako odgovarja tisti, ki vprašuje, s tem potrjuje prepletenost obstajanja in ravnanja, najde v njej svoj temelj in svojo odprtost smislu. Filozofija se tu ne sklicuje na Boga in noče dokazati njegovega obstoja, pač pa pokazati na nekaj, kar se ji izmika in česar ne bo mogla nikoli predstaviti kot spoznanja. Poznati človeka res lahko pomeni predvsem priznati njegovo dostojanstvo, toda navidezno preprostost tega, kar zagotavlja ideja o človekovi avtonomnosti, ki je (po Kantu) splošna ideja o človeku (človeštvu), lahko v trenutku prekine uvedba smisla oziroma osebe kot smisla samega na sebi. Poznati človeka torej ne pomeni le poznati vsakega človeka posebej, ampak tudi *biti poznan*. O tem govori edinstvo telesa in duše. Novoveški filozofi so se posvetili bogastvu epistemoloških razlik in s tem – kot na primer Descartes – zanemarili praktični vidik tega, da sem človek. Eksistencialistična filozofija se neposredno posveča posameznikom, ne zgolj enemu in ne več vrsti (*species*), in sicer v njihovem medsebojnem odnosu. Tu je etični značaj uresničenja (duhovnega) človeškega bistva (človečnosti) tako neposreden, da ga ni mogoče več zajeti v zgolj deskriptiven pojem o človeku. Praktično ne potrebujemo več abstraktnega pojma. Neposredno doživetje je temelj pojma o človeku, ki ga sedaj spet lahko primerjamo vrsti (*species*) *homo sapiens*. Personalizem je šel še korak naprej, ko je v pojmu osebe povezal ne le bistvo in dejavnost, ampak težišče postavil na samobitnost, ki ne more pripadati nobeni drugi instanci, marveč povsem pripada sebi.

Vsaka od filozofskih disciplin na nov način odpre dve pomembni človeški témi: a) razmerje telo-duša in b) smisel človeka (življenja). Za razumevanje razmerja med telesom in dušo je pomembno – kakor pravi personalizem – upoštevati dejstvo, da to ni odnos med predmeti. Čeprav ne vemo povsem, kaj je 'telo' in kaj je 'duša', smemo domnevati, da je odnos med njima takšen, da se lahko v njem uveljavi samonamenskost osebe. Čeprav se v človekovem življenju odvija nešteto stvari, ki jih je mogoče skrčiti na biološke stavke, pa vendar telo ni le primerek življenjskega sistema, ampak razpolaga z zavestjo, spontanostjo itn. V luči fenomenologije je telo izrazno sredstvo duše (osebe), ne da bi pri tem postalo predmet; je medij osebe, ne da bi pri tem telo in oseba postala identična. Že samo to vprašanje – o določenosti in vsebini tega razmerja – odpira nadaljnje vprašanje o smislu. Kakšen smisel ima to, da živim? Kakšen smisel je, da so bitja, kot je človek, sploh prišla do vprašanja, da ni vseeno, kako živijo. Seveda bi bilo to vprašanje nesmiselno, če ne bi našli poti tega vpraševanja ali če bi odgovoru na to vprašanje zapiral obzorje.

Opis človeškega v človeku in neposrednega človeškega okolja (etos) še ni razlog za kakršnokoli etično normo, čeprav te izhajajo iz izkustva o tem, kdo je človek in kaj se z njim dogaja. Vendar bi bila etika brez upoštevanja empiričnih dejstev prav tako nemogoča. Verjetno največji problem je, kako bi lahko empirična dejstva vplivala na nenehne korekture (teleološke) etike. V kolikšni meri je filozofija (spekulacija) pripravljena upoštevati spoznanja, ki so pridobljena na osnovi izkušnje? Kako lahko oba vidika drug drugega podpirata, če je jasno, da 'bistvo' in 'moralni moraš' nista eno in isto, a vendar med seboj neločljivo povezana? Poznamo stavek: "Postani, kar si!"

1.5.3.1 Odnos

Samo oseba lahko razvije odnos do osebe, do drugih bitij in analogno tudi do stvari. Odnos je najtesnejša bližina in hkrati najbolj izrazita meja. V bistvu gre za približevanje, za strukturo duha. Najpogosteje mislimo na družbeno (socialno) razmerje. Zaradi preproste analize pojma in pojmovanja je odnos do živali in stvari le analogen odnos. Človek lahko sklepa odnos samo s sebi enakim. Petanov

aforizem “Bolj ko poznam ljudi, bolj imam rad pse” razkriva dramatične razsežnosti medosebnih odnosov na družbeni ravni, ki so odnosi le analognem pomenu. Človek socialno razmerje izraža z medsebojnim ravnanjem. Za to potrebuje komunikativno pristojnost in usposobljenost, ki jo označujejo naslednje posebnosti: a) Poznavanje družbenih razmer in komunikativna usposobljenost se izražata v medsebojnem razmerju. b) Če hočemo vzpostaviti razmerje, moramo poznati pravila komunikacije in imeti ustrezne sposobnosti, da jih uporabimo. c) Komunikativna pristojnost (usposobljenost) svojega temelja nima le v osebi, ampak v odnosu. To na eni strani pomeni, da lahko odnos usodno vpliva na osebo (osebe) v odnosu, na drugi strani pa, da lahko razmerje gradijo le zares usposobljene osebe. Odnos tako lahko poimenujemo tudi kot ponos, samozaupanje itn. Ni presenetljivo, da se pravičnost na ravni družbenih ustanov in skupin izraža na podoben način kot avtonomija na pedagoški ali spoštovanje na medosebni ravni.

Osebnosti oziroma družbeni odnos ima veliko oblik: odnos med zakonci, partnerski odnos, prijateljski odnos, odnos pri delu, sorodstveni odnos, sosedski odnos, odnos med znanci. Posebno obliko predstavljajo tako imenovani platonski odnos, odnos med zdravnikom in pacientom in med učiteljem in učencem. Najtesnejši je odnos med zakonci. Zato predstavlja tudi najvišji konfliktni potencial.

Z ozirom na različne poskuse, kako razumeti in pojasniti pojav odnosa, je mogoče računati z zelo velikim številom teorij, kaj odnos sploh je. Biološke teorije govorijo o zadovoljevanju potreb. Teorije učenja domnevajo, da je mogoče potrebe spodbujati, in sicer z nagrado/kaznijo. Tako imenovane menjalne teorije poskušajo odnos razmeti kot maksimalni izkoristek in minimalno potrošnjo, kar se nazadnje izkaže kot nagrada/plačilo. Teorija o enakosti meni, da je za odnos posebnega pomena poštenje in pravičnost. Teorija pripisovanja je pozorna na posebne oblike odnosov, na primer na ločitve, in s tem na način, kako si kdo naloži breme. Komunikacijska teorija vidi v odnosu dva vidika: kontrolo in afilicijo. Teorija reaktance se posveča človekovemu odporu v odnosu in to pojasnjuje kot odziv osebe na omejevanje njene svobode. Ta teorija je nastala v opazovanju odnosa med starši in otroci ter je tam tudi najbolj uporabna. Če si je moral nekdo vedenjskih navad le naučiti, mora vzgojitelj računati s svobodo izbiranja, če se bo njegovo obnašanje spremenilo. Z opazovanjem vzgoje, v kateri prevladujejo zapovedi in prepovedi in v kateri praktično ni zglede, je Seligmann ugotovil, da ta odnos vodi v priučeno depresivno nezmožnost, da bi si pomagal z lastno izbiro obnašanja, ali v kompulzivno ponavljanje. Z ozirom na to lahko govorimo o pozitivnih in negativnih značilnostih odnosa oziroma o kvaliteti odnosa.

1.5.3.2 Problem zanemarjenega odnosa

S tem naslovom se je hotel Günter Altner dotakniti kompleksnega odnosa med krščanstvom in naravo. Posledično je treba v tem iskati razlog za večplastnost pojma in pojmovanja narave. *Natura naturans* je bila vedno nekje tiha konkurenca ustvarjene narave (*natura naturata*), posebno če je hotel z njo kdo določiti značilnost kakšnega božjega atributa. Zato ni čudno, da je krščanstvo razmeroma pozno odkrilo krizo preživetja kot posledico želje po obvladovanju narave oziroma njeni jasni določitvi (*natura naturata*). Ne glede na to, da lahko človek sklepa odnos samo z enakim ter da so druge oblike odnosov le analogne, je človekovo razmerje do sveta pomembno, ker v njem pravzaprav sklepa odnos s seboj. Čeprav je naše spoznanje podobno sliki v razbitem ogledalu, pa lahko upamo, da bomo nekoč spoznavali, kot smo bili spoznani (prim. 1 Kor 13,12).

Številna zelo kompleksna in trivialna vprašanja v bioetiki in drugod imajo svoj temelj v dramatičnem odnosu do narave, ta pa, kot menijo mnogi, v zapostavljanju tega odnosa znotraj krščanstva. Rudolf Kaiser

je napisal, da je patriarhalni monoteizem pregnal matriarhalne politeizme s pojmom 'stvarnik' in 'ustvarjenost', s čimer je enoumno počila vez med bogom in svetom. Tudi Carl Amery je bil zelo kritičen do krščanskega odnosa do sveta (do *dominium terrae*) in tudi do časa. Na podoben način je nedavno Bénézet Bujo zavzel zelo kritično stališče do tako imenovanih zahodnih vrednot ter globalizacijskih procesov. Drugi avtorji trdijo ravno nasprotno. Poudarjajo, da je za krščanski srednji vek značilna zelo skromna menjava dobrin po načelu ekonomskih kazalcev učinkovitosti in da je razvoj ekonomije zaviralo prav katoliško krščanstvo, ker ni dovoljevalo jemanja obresti oziroma je gledalo na čas (svet v času) kot na posvečen čas, ki ga je treba predvsem živeti; kovati dobiček iz časa in sveta je bil greh. V obeh primerih pa gre za (ponovno) iskanje lastne vrednosti narave (okolja).

Med sodobnimi avtorji, ki opozarjajo na zanemarjen odnos do narave in ne iščejo preprosto krivca zanj, poudarjajo, da bi moral človek odnos do narave graditi na temelju osebnega odnosa. Odnos z Bogom se je kljub izrazitim poudarkom, da gre za zavezo med partnerji (prim. 2 Mz 19), spremenil v odnos, v katerem je človek odvisen ob Boga v smislu trdih družbenih dejstev. Na temelju takega razumevanja zaveze ni bilo mogoče govoriti niti o svetosti človeka niti o svetosti (lastni vrednosti) narave, ampak le o pokorščini. Hans Jonas je menil, da je to prepričanje 'trdno' zgolj zato, ker je zabetonirano, ne pa zato, ker bi izražalo posebno vrednost razmerja. A ga je še mogoče spremeniti, in sicer zaradi značaja narave, ki je v bistvu tudi nekaj nerazpoložljivega oziroma nekaj, pred čemer je človek odgovoren. Njegov in Lovelockov poskus, da bi odkril globlje razsežnosti narave, ki jih sodobnik preprosto ne vidi, ima religiozne poteze oziroma poteze sekularne naravne religije. Reinhard Löw utemeljuje, zakaj je mogoče k odgovornosti za ta odnos do narave poklicati prav krščanstvo, ko pravi: "Svetost izraža odnos do nečesa nepojmljivega, božanskega. In ker narave ni naredil človek, ampak narava sama kaže na višja bistva, ki jim dolgujeta svoj obstoja narava in človek, se je *religio* preselila na to, kar je bilo ustvarjeno in biva z nami (in nikakor ne zgolj zaradi nas). Religioznost ni nujno krščanska. Tudi zelo zgodnje in oddaljene kulture in miti so ustvarili naravno pobožnost, in sicer pobožnost kot odnos do narave. To sicer naši razsvetljeni in pluralistični zavesti ni po godu, toda na ta način se lahko izogne prej omenjenim logičnim zožitvam in samoumevnostim pravic do narave." Pri tem ni mogoče spregledati dejstva, da ekološko razsvetljenstvo dejanskost in svetost obstajanja, ki ga v razsežnostih odnosa razumemo kot osebno navzočnost, poskuša prenesti v svetost obstajanja narave ter to, kar v etiki šele iščemo, namreč pomen navzočnosti, postaviti na prvo mesto. Osebnega odnosa ni mogoče nadomestiti zgolj z željo, da bi živeli in delali skupaj, še manj seveda s tem, da bi odnose med ljudmi razumeli kot sad enakosti, saj je enakost šele sad odnosa.

1.5.3.3 Človek v naravi in narava v človeku

Resna ekološka svarila ter negativno učinkovanje klavnega odnosa do narave na mnogih področjih, predvsem tudi v biologiji in medicini, kličejo po tem, da ponovno premislimo vsa vprašanja v zvezi s človekom v naravi in naravo v človeku. Z vidika filozofije in teologije gre za trojno nalogo: za kritično revizijo lastne zgodovine, za interdisciplinarni in medverski dialog glede nastalega položaja ter za kritično soočenje s tem, kako tehnično-industrijski kompleks razume resničnost (dejansko obstajanje sveta) in kako z njo ravna.

Tu nastane vprašanje, v kolikšni meri je človek pristojen v naravo vnašati svoja merila predvidevanja in jo reševati na osnovi predpostavke, da ima narava smisel, kajti narava je sama po sebi teleološko neopredeljiva in v bistvu brez smisla. Smo si že pojasnili pojem 'smisel narave'? Peter Rohs predvideva, da tu ne gre le za domnevo, da ima nekdo z naravo neke načrte, ampak da je človek odgovoren za to, da v

naravo vpelje subjektiviteto, ki bo *ratio cognoscendi* narave. Na naravo mora misliti tako, da je v njej možna subjektivnost. Vrstni red je preprost: subjektivnost je treba razlagati in razumeti takšno kot je, in sicer zaradi nje same. Naravo je potem treba misliti tako, da je v njej subjektiviteta mogoča. To je teleološko razumevanje narave oziroma razlog zanj. To ustreza pojmovanju, ki ga je razvil Hans Jonas, da moramo na učno pot, in sicer tako, da se ne bomo učili le iz narave, ampak predvsem od narave v človeku.

Ko je govor o subjektiviteti v naravi, pač mislimo na razmerje telo-duša v človeku. Srednjeveški človek je še videl dušo v vseh živih bitjih, in sicer kot oblikovalno načelo tistega bitja. Novoveško gledanje na odnos telo-duša je postalo problem. V zadnjih stoletjih je človek začel misliti, da si telo in duša nasprotujeta in da sta v bistvu nezdružljiva. Viktor von Weizsäcker je ta fenomen opisal z zdravniškega vidika. Videl je, da je dramatično razmerje med dušo in telesom lahko vir bolezni, če človek ne prizna patičnega značaja narave, avtonomije telesa in subjektivnosti posameznih organov. To vprašanje lahko načelno rešimo tako, da je razmerje med dušo in telesom na vsaki ravni življenja *rešitev*, ne pa problem, in da to lahko vidimo pri najboljših primerih razmerja, ne pri povprečnih ali na primer na ravni deževnika. Gre za protikartezijansko stališče oziroma za povsem aristotelsko stališče, kajti Aristotel priznava dušo vsakemu živemu bitju.

Po Rohlsu je subjektiviteta *ratio cognoscendi* narave. Vzročno načelo je prevzelo pobudo takrat, ko je človek naravo iz subjekta spremenil v objekt in vir surovin. To pomeni, da s predpostavko, da v naravi lahko naletimo na subjektiviteto, hkrati zavračamo izključujoči materializem ter materialistične teorije o naravi in vnašamo še nek nov način spoznanja resničnosti: svojo navzočnost v naravi in naravo kot dejansko stvarnost. Subjektiviteta poleg naravnosti (materije) obsega še nekaj nesnovnega, kar je Baruh Spinoza v svojem času poimenoval absolutno substanco. To ni le atribut resničnosti, ampak je okvir in temelj vsega obstoječega, na drugi strani pa tudi ne agregat posameznih področij, ampak posamezna področja so mogoča na 'sceni' navzočnosti.

Miselni vzorec, ki nam pomaga zaobjeti nekakšen 'več' človeške narave, kakor da je človek edino bitje, ki ima lahko delež na absolutni substanci, ne sme zaobiti možnosti navzočnosti narave, čeprav je to gramatikalno nesprejemljivo. Z drugimi besedami: Človeka z ozirom na živali ne odlikuje to, da je v njem nekaj nesnovnega, inteligibilnega, ampak to, da je v njem nekakšna podlaga, s katero evidentira ta poseben pojav v vesolju, da je lahko takšno, kot je, da v kozmosu dopusti subjektiviteto oziroma da sveta apriorno ne izpostavlja dualizmu. Kako bomo to imenovali? Je to svoboda, odgovornost, sposobnost spoznati resnico? Temelj teleološkega razumevanja sveta je v tem, da je le pri človeku mogoče predpostavko, da so stvari lahko takšne kot so, razširiti tudi na druga živa bitja in končno na ves svet. To je ontološka predpostavka, okvirni pogoj in ekvivalent teleologije.

Z ozirom na to, da je subjektiviteta (narava v človeku) nekaj, kar ni dosegljivo eksperimentu, bi bilo treba še enkrat razmisliti o razmerju med empirično in spekulativno antropologijo ter o pomenu tega razmerja za živo naravo in za celoten svet. Spekulativna antropologija teži k trditvam, ki naj bi bile neodvisne od časa, empirične antropologije pa, nasprotno, nenehno korigirajo podobe ter imajo različne 'večne' izjave o človeku za konstrukte. To smo pokazali že zgoraj, da so sodobne filozofske antropologije v bistvu sinteze številnih posameznih znanstvenih podatkov, in sicer z ozirom na specifično človeške kategorije in pojme. Razumljivo je, da je pojem filozofske antropologije prav tako pod nenehnim budnim očesom spoznanj, ki na človeka gledajo z vidika evolucijske teorije, kot obratno. Toda z ozirom na to, kako gleda empirična znanost na naravo, lahko opazimo, da narave ne izključuje le spekulativna antropologija,

ampak jo v nekem smislu še bolj radikalno izključuje empirična antropologija, saj človeka obravnava tako, kakor da bi bil človek po naravi *kulturno* bitje in tako rekoč odvisen od biologije. Tovrstno odvisnost najdemo danes tudi na drugih področjih.

Nekatere znanstvene discipline nedvomno dajejo temeljna znanja o človeku, vendar to še ne pomeni, da je mogoče narediti antropologijo edino na osnovi teh podatkov. Potrebujemo tudi sintetično načelo. Tudi empirična dejstva so rezultat tipično človeškega ravnanja in v bistvu že upoštevajo neko sintetično načelo ali vsaj merilo, po katerem lahko človek razlikuje znanje od neznanja. Zato ni presenetljivo, da si empirične antropologije na različne načine prizadevajo priti do globljega razumevanja človekovega spoznanja in ravnanja. Prav tako ni presenetljivo, da hoče znanost to vedeti zaradi lastnih interesov ali zaradi interesov prevladujočih ideologij. Znanje je kulturni produkt. Če nekoliko idealiziramo, je cilj te antropologije v tem, da bi se kar najbolj učinkovito izognila napakam ter ustvarila čim bolj trajna in zanesljiva orodja, ki naj bi človeku pomagala uresničiti čim višje blagostanje. Dejansko pa cilji te antropologije niso v tem, da bi človeka bolj spoštovala, ampak da bi spoznali njegovo koristnost in ga vpregla v voz trenutno najbolj prepričljivega ideološkega projekta. Ker se noben človek ne rodi kot znanstvenik ali filozof, je treba kar najbolj poznati mehanizme učenja in ravnanja. Humanistične znanosti se zato intenzivno ukvarjajo s komunikacijo in komunikativnimi tehnikami, da bi lahko znanje čim bolj učinkovito prenašali z ene na drugo generacijo. Pri tem uporablja najbolj 'preproste' mehanizme, na primer zapoved-prepoved, odobravanje-odklanjanje, nagrada-kazen. Cilj tega gledanja na človeka (antropologija) ni človek, ampak to, kar človek zmore kot stroj. Misli na dejanja. Ravnanje – tu mislimo na čim bolj racionalno in učinkovito delovanje s čim manjšim indeksom napak – je v močnem kontrastu s tako imenovanim naravnim obnašanjem, ki ga na primer označujejo spodbuda, vprašanje, pripoved, pomoč itn. V tem položaju, ki izrazito poudarja tehnično spretnega človeka in zapostavlja navadnega človeka, ki je domačin tega sveta in zgodovine, je Paul Ricoeur kljub totalni komunikaciji videl konec pripovedi. Sintetično načelo razumemo kot metodo, s katero je mogoče rekonstruirati ta antropološki problem, zavzeti stališče do razsvetljenjskega problema v antropologiji in se posvetiti tudi človekovi moralni in kulturni podobi.

1.5.3.4 Človek kot narava

Ko smo zgoraj govorili o naturalistični zmoti, smo omenili samo očitno in grobo spremembo (transfer) bistvenega stavka v normativnega (*biti-morati*). Problem te spremembe je njena dvoumnost. Zdi se namreč, da tako poenostavljen prenos znanja o naravi (naravnega zakona) ni brez namena, da postane absolutno norma. Absolutna norma je namreč bistvo naturalistične zmote. Z njo absolutiziramo spekulativno bistvo, ki človeka posploši v nadčloveka ali v živino, ter zanikamo človekovo zgodovinsko razsežnost, človekovo individualnost, subjektivnost, modalnost, po kateri ima *vsak* človek svojo preteklost, sedanjost in prihodnost. Čeprav človeška moralna razsežnost ni edino področje, na katerem lahko preverjamo kontraste med absolutno in individualno podobo človeka, je prav na tem področju mogoče izmeriti razdaljo med nespremenljivo normo in vlogo kritičnega razuma. Bioetika po definiciji pomeni specifičen način soočanja z moralnimi dilemami, ki jih doslej še ni bilo. V tem smislu tudi zavrača apriorne rešitve, ki ne upoštevajo posameznega primera. Težko razmerje med empiričnimi in spekulativnimi antropologijami, ki smo ga nakazali prej, ne ukinja naloge, da iščemo ustrezno razmerje med tehnologijo in kulturo.

Človek je po naravi oseba. Ker nas bo vprašanje osebe zaposlovalo še kasneje, se bom tukaj omejil na specifičen prehod iz kolektivne oziroma absolutne slike o človeku (*genpool*) na integralno podobo človeka,

na osebo, ki jo med drugim predstavljajo modalni glagoli in zlasti način, kako jih uporabljamo. “Težava, na katero naletimo, je v tem, kako to, kar je najbolj preprosto in najbližje, sprejmemo in spoznamo. Ne tožim nad tem, da je sodobnik zapleten, razdeljen in intelektualiziran. Kdo ima pravico soditi o tem? (...) Gotovo bi bilo boljše, če bi bili bolj preprosti in ne tako različni, če bi bilo to, kar je pomembno, tudi preprosto, in to, kar je najtežje, tudi enostavno. (...) Težava je v tem, ker bi radi tu nekaj pokazali (...) slepcu.” Časovne kategorije pridejo na vrsto šele kasneje. Vsekakor bi morala biti antropologija ne le pametna, ampak tudi uporabna. To je po Weizsäckerjevem mnenju vsaj tako težko kot slepcu nekaj pokazati, ne da bi mu to omogočili videti. Težava je že v tem, da bi antropologijo z uporabnostjo razvrednotili. Modalni glagoli so za jezik nekaj podobnega kot so konstante za matematiko. Njihovega števila ne bomo določali. Izražajo strasti, čustva, bolečine, nemoč, skratka so glagoli (govoriti) v vsestranskem pomenu besede. Zdi se, da je govorica/jezik, v katerem kdo uporabi modalni glagol, nekakšen pajčolan, ki pokriva/zakriva osebo. To je izkustveno in živeto življenje. Toda namesto polnosti, poleta in podobnega, kar bi smeli pričakovati, je uporaba modalnih glagolov v jeziku prej ogrodje nepremakljive in nespremenljive kletke kot strasten izbruh in polet. Weizsäcker se je patičnih kategorij lotil edino iz antropoloških razlogov in v njej namesto vzorca *biti-treba je*, ki predstavlja naturalistično zmoto, postavil vzorec *biti-postati*. Človek je od začetka nepopoln, nedokončan, potreben dopolnitve, željan spremembe, nedoločen, prizadet, nemočen, na vsak način ne samo *bit-kot-taka*, ampak časovno pogojen, vsekakor nekdo, ki šele nastaja oziroma sme, mora, hoče, more (ne sme, noče, ne zmore) *postati*. S tem, ko je antropologija pokazala na človekovo nedokončanost in patičnost (patološkost), človeka še ni razglasila za bolnega, mi pa tudi ne antropologijo za nekaj boleznega. In če je cilj antropologije tudi njena uporabnost, potem je treba refleksijo o modalnih glagolih razumeti kot terminološko nalogo, ki sicer ni zelo pomembna, je pa vsekakor pojasnjujoča. Nakazuje namreč nenavadno prepletenost med spoznanjem in ravnanjem. Človeka izdaja njegova govorica. Je *in statu nascendi*. Zato lahko rečemo, da spoznanje, ki vodi v ravnanje, tja ne vodi nujno kot norma, ampak tudi kot povabilo, priznanje, osvobajanje. To izraža stavek: “Dokler se ne vrnem domov, ne morem povedati, kje sem bil.” Na podoben način lahko tudi ravnanje osvobaja preteklosti in prihodnosti za sedanjost. Dejanje obogati preteklost s spoznanjem, prihodnost z upanjem. To je sedanjost. Čeprav verjetno vsak ve, da je harmonija stvar posameznih trenutkov in da človek večino časa doživlja kot nedokončanost, tega upanja ne bomo enostavno ugasili.

Vse časovne (zgodovinske) določitve so odvisne od tega, kako reso jemljemo dejanski položaj. Potemtakem je problem naturalistične zmote v tem, da spoznanje iztrga iz časa – če je seveda čas refleksivni pojem, s katerim urejamo določene izjave in dejanja – in ga hoče absolutizirati. Tedaj je moralnost le možen projekt, ki visi v zraku, nastopa pa z brezpogojno obveznostjo. Tehnično civilizirani človek je tu nastavil nešteto norm in standardov, ki predpostavljajo naravoslovni pojem časa in tako rekoč bodisi izzivajo naturalistično zmoto bodisi se hočejo izogniti nespremenljivemu razmerju odvisnosti. S Petrom Janichem bi se lahko vprašali: “Je pomembnejše naravoslovje ali antropologija?” in z Viktorjem von Weizsäckerjem: “Ali ima narava svojo zgodovino ali pa se zgodovina odvija v naravi?” Z ozirom na antropologijo poudarjamo, da je treba resno upoštevati človekovo sposobnost, da zavzame stališče (distanco) in se oddalji od neposredne sedanjosti. Človek ne živi samo v sedanjosti. Zato specifično človeških vidikov *človeškega* ni mogoče zajeti v znanstvene pojme. Tu je treba iskati vzvod in pojasnilo, kako se lahko neko specifično človeško vprašanje iztrga iz časa kot refleksivnega pojma in se ga obravnava v absolutnem času, kakor da bi bil čas substanca, in sicer z načelom vzročnosti.

Antropologija zgodovinski čas 'izbira'. Znanstveni čas je absoluten in zato nujen. Obstaja samo sedaj. Trajanje sekunde določa nihanje cezijevega atoma. Tega časa ni mogoče izbrati, kajti tudi vzročne verige ni mogoče nastaviti tako, da bi čas postal spremenljivka. Če to drži, potem je zgodovina nezdržljiva z znanostmi, še več, potem je znanstveni pojem sveta zgrešen. To lahko ponazori preprost primer. Znanost omejuje resničnost le na to, kar je mogoče. Dopušča sicer, da ni mogoče napovedati, kako se bo neka stvar odvijala v prihodnosti, toda znanost kljub temu domneva, da se lahko uresniči samo to, kar je mogoče. Človek pa na primer ob nenadni smrti znanca ali ob izrednem naravnem pojavu vzklikne: Nemogoče! in misli na resničnost, ki se ga je dotaknila. Uresničilo se je nekaj *nemogočega*. S tem le poudarjamo, da celo takrat, ko so naša predvidevanja najbolj gotova, ne moremo z gotovostjo napovedati, kaj se bo zgodilo. Antropologija tako rekoč naroča razdejati determinizem, kajti kaj bi ostalo od dejanja, ki bi povsem sledil napovedi in ga ne bi bilo mogoče izvršiti ter mu dati svojega pečata? Tudi najbolj zagrizeni fiziki in matematiki so trdili, da spoznanja brez izkušnje nimajo vrednosti. S tega zornega kota se zdi, da so sodobne znanosti svojevrsten primer trenutnih težav človeka in človeštva, da bi se približal stvarnosti. Medtem seveda še vedno prevladuje dualizem med znanjem in dejanjem ter seveda poskus, da bi znanju pripisali dokončnost. Zato bi se morali odpovedati ne le kateremu koli svetovnemu nazoru, ampak se sploh odpovedati temu, da bi bila naša dejanja odvisna od našega znanja, zlasti če gre za tako imenovano oblastniško znanje (*Herrschaftswissen*).

Matematično-fizikalni (homogeni) čas uničuje zgodovinskega. Ne le, da ga razdira, ampak ga hoče in mora razdreti. Predpostavlja, da je svet v času, in ne, da je čas v svetu. Fizik na primer stisko pred smrtjo blaži s predstavo o neskončno trajajočem času. Ker večnega trajanja (čakanja) nihče ne bi prenesel, smrt postane paradoksalna tolažba. Sovraštvo premaguje tako, da se sklicuje na pregovor: Vse ima svoj konec! Strast posredovanja življenja ublaži s tem, da vidi v tem le ponavljanje in nič izvirnega. Nenavadno je, da se filozofija, ki se je prestrašila religiozne razsežnosti zgodovine in zgodovinske razsežnosti religije, ni naveličala poudarjati nesmiselnosti življenja in smrti kot nečesa večno se ponavljajočega. Vse to so primeri uničevanja zgodovinskega časa na račun neskončnega in homogenega časa, od katerega je vse odvisno. In če opazujemo, kako to nekateri zagovorniki homogenega časa počno, si ne moremo kaj, da v tem ne bi videli iste strastnosti, kot jo predstavlja izbira zgodovinskega časa oziroma taka izbira resničnosti, da je navsezadnje od nje odvisen tudi čas. Če torej smrt spada k resničnosti tega sveta, potem ta svet ni v času, ampak je čas v njem. S tem smo praktično že sprejeli nalogo, da bomo uničili matematični čas, nazorsko sliko, ki vidi svet v času in povzroča človeku take vrtoglavice. Viktor von Weizsäcker še dodaja, da ne gre le za nalogo uničiti matematični čas, ampak razgaliti ta čas in njegove nazorske slike za samouničevalske. Več in manj o vzročni verigi ne moremo in ne smemo povedati.

Podobno bi lahko ugotovili, če bi analizirali prostor, moč (silo), število, negacijo. Vrnitev k *patični* antropologiji se seveda ne more zadovoljiti z odgovorom na vprašanje, ali je važnejše naravoslovje ali antropologija. Kajti tudi najbolj objektivna spoznanja o človeku so obremenjena z absolutnimi merili logike, časa, prostora itn. Za logiko vzročne vrste se skriva divja strast in nagnjenost, da absolutizira neko gledanje, čeprav ima vsak človek nešteto izkušenj, ki temu nasprotujejo. Zdi se, kakor da bi bil cilj logičnega sveta razdvojiti človeka in svet, da bi ga lahko potem obvladali. Tu pa ne gre le za analitično razkrinkanje iluzij, ki jih ponujajo znanosti, ampak za ugotovitev, da miselni vzorci in načini, kako gledamo na svet, dejansko izvirajo iz čustvenega sveta in sveta strasti. Ne gre le za *questio juris*, ampak tudi za *questio facti*. Zaradi slednjega – *questio facti* – pa se je treba posvetiti tudi redefiniciji pojmov, zlasti

logike in *logičnega* (samostalniška raba) in videti, da lahko strast izpodrine miselni vzorec ter da na ta način ravno postane pomembna. Take podobe doživljamo kot simbole, ki v sebi in za seboj skrivajo logiko.

Z naslovom *človek kot narava* ne merim na izoblikovan cilj. Rad bi le poudaril, da se s objektivnimi, absolutnimi in iluzijskimi podobami o človeku in o svetu in posledicami teh podob danes srečuje posebno medicina. Seveda se upravičeno vprašujem, če je morda za to podobo odgovorna tudi medicina, in sicer z željo, da bi čim bolj ostro ločila bolezen in zdravje (abnormalno od normalnega). Nobenega zagotovila nimamo, da je *normalno* res merilo in *patološko* to, kar je treba zmeriti. Gledam kot da slutim, da se za zaveso vidnega skriva nekaj, kar bi radi skrili. Za sodobni čas so to vsekakor strasti, čustva, stiske. Prepričani smo, da delujejo patogeno in da je treba vzroke bolezni iskati v njih. V istem smislu je patogeno tudi to, če logične slike predstavljamo čustveno in strastno. Bolj kot o izoblikovanih ciljeh tega naslova mislim na protest proti utopijam, idealizmu in dogmatizmu na eni strani – to ni nič drugega kot posledica stremljenja po moči in imetju – ter proti načinu, kako nastanek logičnih kategorij spretno skriva svojo samouničevalsko strast in jo na ta način napravlja celo za privlačno.

Če človeka v antropologiji kljub vsemu obravnavamo kot *species* v zgodovini sveta, se nevedoč zapletemo v vprašanje, kakšna je razlika med človekom in živaljo, čeprav antropologija kot taka tega niti ne zahteva niti ne omogoča. Neštetokrat se je človek že uštel, ko je mislil, da je našel Arhimedovo točko in dobil pravico gledati na človeka *sub specie aeternitatis*. To je tipična metodološka in kategorialna poteza, s katero človeka uvrščamo v zgodovino sveta, čeprav si hočemo na neki način dopovedati, da mislimo na človeka. Večina antropologij so kulturno-zgodovinski konstrukti, katerih cilj je človeka skrčiti na *tukaj* in *sedaj* in mu morda vendar le pripreti vrata v prihodnost. Seveda si ni mogoče predstavljati izrednih naporov, ki jih je človek vložil v razvoj vzročnih modelov in v rekonstrukcijo zgodovine. To so mogočne projekcije podobnih tipov vzročnih in reproduktivnih verig v prihodnost. Vendar je iluzija, če pričakujemo, da bodo ta pojasnila preteklosti in napovedi prihodnosti lahko karkoli povedala o človeku. Človek je po naravi oseba. Antropologija je potemtakem znanost o dejstvih, poznavanje dejanskega človeka. Ta antropologija ne ukinja drugih antropologij, ampak jih dobesedno razdira, in sicer predvsem zato, ker ne nastaja na koordinatah naravoslovja in naravne filozofije, ampak kot refleksija o tem, kaj z antropologijo sploh hočemo povedati. Na vprašanje: "Kaj je človek?" bi z drugimi besedami morali odgovoriti z ozirom na človeka, ki mi je to vprašanje prebudil, in z ozirom na sebe, ki si ne smem privoščiti, da bi naravoslovne rezultate brez premisleka bodisi absolutiziral bodisi ignoriral.

1.5.3.5 Kakšne možnosti ima narava s človekom?

Verjetno ni treba posebej poudarjati, da genetizacija živega okolja danes marsikomu pomeni najbolj neposredno, 'stvariteljsko' in nevarno poseganje človeka v naravo, ki bo poleg nekaterih terapevtskih ciljev imelo posledice tudi v načrtnem spreminjanju živih bitij in izginjanju bioloških vrst (*species*). Z ozirom na to narava od človeka ne more pričakovati nič dobrega. Klasična genetika je bila večinoma še prepričana, da je življenje rezultat naključnih procesov mutacije in selekcije ter da so geni nosilci začasnih in s tem tudi spremenljivih struktur življenja. Molekularna biologija je do popolnosti razvit in dosleden materializem, ki ga poznamo s konca 19. stoletja. Življenje je do skrajnosti skrčeno na snovne procese presnove in reprodukcije genetskih sporočil. V luči molekularne genetike je mogoče tudi človeka do skrajnosti skrčiti na ontologijo nastajanja.

Čeprav razmeroma pogosto slišimo, da bi se moral človek bolj posvetiti ohranjanju kot spreminjanju okolja, pa je vprašanje, kaj lahko narava pričakuje od človeka, zelo redko. Klaus-Michael Meyer-Abich pravi: "Po mojem mnenju so napake industrijskega obremenjevanja naravnega okolja (sosveta) tako nore in predrzne, da se ne bi smel nihče izgovarjati, da nismo zmožni storiti kaj boljšega."

Narave ni mogoče izpopolniti, pač pa se narava izpopolnjuje sama. Nekatere življenjske oblike so posredno tudi človekov produkt. Rože, vrtovi in podobno so deloma tudi sad umetnosti, vendar ne tako, da bi bila narava pri nastajanju teh vrst izključena. Narava in kultura si med seboj ne nasprotujeta. Nasprotno: kultura je lahko specifični človekov prispevek k naravi in njeni zgodovini ter specifičen izraz človeške narave, ki je oseba. To nikakor ne zmanjšuje zaslug posameznika pri izpopolnjevanju stvarstva. "Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov" (Rim 8,19). Seveda pa poznamo tudi mnogo umetnih stvaritev, na primer avtomobil, pesticidi, atomske bombe itn., ki niso naravne in naravi nasprotujejo.

Čeprav narave kot celote ni mogoče neposredno predstaviti kot norme – to je G. E. Moore poimenoval *naturalistic fallacy* –, je na osnovi opazovanja posamičnih živih bitij ter zlasti opazovanja človeške narave – osebe – treba nujno na novo premisliti, kaj pod pojmom 'narava' mislimo. Pri človeku sta spoznanje in ravnanje med seboj neločljivo prepletena. Tu naturalistična zmota lahko pomeni le tisti položaj, v katerem je narava – kot načelo reda – postala absolutna legitimacijska instanca, ne da bi narava sploh prišla do besede. Izraz *naturalistična zmota* se je se je ustalil najprej kot način zavračanja norm, ki izvirajo iz deskriptivnih izjav, nato pa tudi kot pokazatelj neustreznega istovetenja narave in norme v primerih, v katerih je človek v bistvu izgubil stik z naravo oziroma v katerih je pod pojmom 'narava' začel misliti le še na naravo zunaj človeka. Vzporedno si je človek izdelal podobo o Bogu, ki je ustrezala samo njegovemu odnosu do sebe in ne do sveta, in sam stopil na njegovo mesto, in sicer v miselnih vzorcih vsemogočnosti, vsevednosti, neodvisnosti in neumrljivosti.

Sledeč novoveškemu razvoju lahko ugotavljamo le še človekovo vzvišenost nad naravo. Po Kantovem mnenju njegovo veličino presegata le še zvezdno nebo nad njim in moralni zakon v njem. Če h Kantu pristopamo s te strani, odkrijemo vznemirljivo in dosledno podrejanje narave človekovi volji, zaradi katere je Kant svet (naravo) z lahkoto prepuščal nujnosti, da bi rešil človekovo svobodo in dostojanstvo. Naturalistična zmota je potemtakem v tem, da si je človek domislil, da je njegova volja istovetna z naravnim zakonom in maksima vsakokratne splošne zakonodaje. Namesto da bi spoznal naravo zunaj sebe in naravo v sebi, je z voljo do moči pokazal, da razume naravo in naravni zakon zgolj z vidika reda. Tudi Bog, ki ga povečuje ta človek je v bistvu vzvišen in prevzeten, ki si vse podreja in uklanja. Ta bog sveta ne ljubi. Za ustvarjanje potrebuje moč, spoznanje, voljo. Nietzsche je govoril o smrti tega boga. Človek se je identificiral z njim. Ta človek je generator ekološke krize.

V kakšnem smislu lahko človek pomaga naravi? Minimum je, da pozabi na predstavo o lastni veličini in na lastno pobožanstvenje, v katerem ni razmerja do celotnega sveta. Lahko bi rekli, da je eno najbolj odprtih in vznemirljivih vprašanj sodobnega sveta, kaj svet pričakuje od človeka (prim. Rim 8,18-23). V novem veku se je človek dosledno zadovoljeval s predstavo o svetu kot surovinski bazi. Če človek ne bo odgovoril na to vprašanje, bo ekološka politika v najboljšem primeru 'uspešna' v smislu novih tehnologij in cen, toda v nobenem primeru ne bo prinesla spreobrnjenja k življenju.

1.6 Emocionalna etika?

Reinhard Löw je ciklus predavanj o bioetiki naslovil z *Bioetika – narava, ki smo jo spregledali*. Nenavaden naslov je prvi korak k razmeroma nesrečnemu položaju, v katerem se nahaja napredek naravoslovnih znanosti, zlasti v biologiji in medicini, ter zapovedi in prepovedi, ki iz njega izhajajo. Na to opozarja formalna vsebina *naturalistične zmote*, in sicer kot razmerja/nasprotja med svetom dejstev in svetom norm. Moralo razumemo kot sklop pravil neke skupine ali družbe, etiko pa kot njihovo utemeljevanje. Medtem ko lahko pravila utemeljujemo na zelo različne načine, na primer z ekonomskimi, medicinskimi, zgodovinskimi merili, pa s filozofsko-etičnim vidikom ne ugotavljamo le multidisciplinarnosti utemeljevanja in pravil, ampak tudi način, kako se na posameznih področjih pojavlja argument *dobrega* (samostalniška raba). Do naturalistične zmote prihaja tam, kjer zunajmoralno dobro nadomesti moralno dobro. Utilitarizem se na primer tu oddaljuje od filozofske etike, ker identificira *dobro* dveh različnih ravni in tako rekoč že vnaprej prepreči etično razpravo.

Emocionalna etika utemeljuje norme s sklicevanjem na čustva. Spričo tako imenovane naturalistične zmote ta argumentacija pomirja v primeru, ko medicina namerava začeti nek poskus ali ga prekiniti zgolj iz medicinskih interesov. Na čustva se sklicujem, ko se zdi, da ni več nobenih drugih argumentov. Gre v bistvu za razkačenost nad tem, da si nekdo upa misliti kaj takega. To je nedvomno pogost primer sodobne komunikacije znanosti z javnostjo, kjer voditelji pogovora skrbno pazijo na to, da bi bila debata kar najbolj napeta in polemična. Čeprav je tu povsem neustrezno govoriti o etiki ali bioetiki, bo verjetno držalo, da ta oblika etike zavzema danes prvo mesto tako v teoriji kakor tudi v praksi. Pomislimo samo na metode medicinske pomoči pri posredovanju življenja oziroma tako v tako imenovanem zdravljenju neplodnosti.

Identifikacija *dobrega z naravnim* je varianta naturalistične zmote. Navidezna nadomestljivost vodi k izločitvi dobrega, in sicer tako, da to dobro funkcionaliziramo zaradi nečesa, kar smo čustveno opremili z dobrim. Emocionalna etika je morda najbolj tipičen način napihovanja argumentov, s katerimi spodnašamo avtentično človekovo vlogo v etičnih vprašanjih.

Govoriti o tem, da so genetski poskusi protinaravni ali naravni, se pravi vzdrževati napetost med naravo in etiko, vodi neposredno v naturalistično zmoto. Ko bomo kasneje govorili o etičnih teorijah, se bomo znašli v križnem ognju naslednjih težav: samovoljnosti pojma 'naraven', relativnosti čustev ter prehitrega krožnega sklepanja.

Kakšno vlogo igra *narava* v etiki? Dejstvo je, da *narave/naravnega* ne le opisujemo, ampak jo razumemo v normativnem smislu. Toda ker je v zadnjih stoletjih prišlo do skoraj načelnega pregona teleologije iz narave, si je treba priti na jasno, da pojem 'narava' v normativnem smislu zlahka in nevede uporabljamo afektivno, in sicer kot spomin na tako imenovano naravno filozofijo (narava kot bistvo stvari). V tem primeru se nam je narava *kot* resničnost izmuznila iz rok; med seboj smo ločili bistvo in normo. Za naturalistično zmoto je značilno, da potem norma postane cilj, ne sredstvo. Od evolucijske teorije naprej si znanost prizadeva, da naravo očisti vseh ciljnih predikatov. Bolj kot znanost naravo razume kot dejstvo, manj je verjetno, da bo narava kot normativni pojem imela kakršen koli odmev. Govoriti o naravnem ali nenaravnem je več ali manj nepomembno. Posledica je, da izgine tudi etika, ki se je sklicevala na *naravno*. Logično je, da sodobna evolucijska teorija ne razlikuje več med človeškim in živalskim obnašanjem, ker ji je uspelo oboje skrčiti na raven genetike: človeško obnašanje je le izboljšana oblika behaviorizma, ki ga bomo podpisali s sociobiologijo. Na tej ravni je etika ali narava le še domnevno pomembno vprašanje, pobudo pa prevzame novo razumevanje narave kot boja. Kajti tudi etika se znajde med evolucijskimi

produkti kot bolj ali manj sposobna preživeti. V smislu evolucijske teorije ne moremo reči, ali jo je iznašel močnejši ali šibkejši. To ni pomembno. Kajti če ne bo preživela, bo zmagala le pravica močnejšega. Po mnenju Reinharda Löwa je moderni evolucionizem postal največja biološko-scientistična kampanja samoopravičevanja, ki jo je človek videl do danes. Analogno morali pojmuje človeško moralo kot živalsko obnašanje plus X (zavest), oziroma živalsko obnašanje kot človeško moralo minus X. Predstavlja torej najbolj individualistično legitimacijsko možnost imperializma, socialnega darvinizma in biologizma.

V kakšnem razmerju so pripoved in norma, obstajanje (bit) in nujnost ('treba je'), dejstva in norme, narava in etika? Misliti, ravnati ali celo zahtevati, kakor da ni nobene povezave, vodi v relativizacije, ki smo jih pravkar omenili. Toda če ločilna črta obstaja, kateri od obeh strani ju bomo pripisali? Če je ločilna črta dejstvo, potem je samovoljno in naključno in ne moremo iz njega izvajati nobene zahteve, kakor da gre za resnico. Če ločilno črto razumemo kot normo, potem jo je treba preveriti v luči meta-norme, ki bo pojasnila, v čem je ontološki razlog delitve. Če je ločitev med dejstvi in normami dejanska, potem si normalen odrasel človek ne bi mogel očitati, če na primer tedaj, ko se bi otrok utapljal v vodi, ne bi nič storil, ampak morda samo ugotavljal, da morda v tej družbi in v teh razmerah veljajo predpisi, da je treba pomagati v življenjski nevarnosti, da pa to sicer ni splošna norma in zanj ne velja, čeprav bi lahko pomagal. Lahko bi rekel: Žal mi je, ker zame taki in taki predpisi ne veljajo, sicer bi pomagal. Človek bi v tem primeru ugotovil, da dejanske razmere, pravila in njegovo obnašanje ne sovpadajo, vendar si ne bi nikakor očitil, da je kaj narobe z njegovim obnašanjem. Če je torej ločitev med dejstvi in normami le faktična (dejanska), potem so norme kontingentne, če je ločitev normativna, potem je lahko neko dejanje – ne glede na dejansko stanje – etično pravilno.

Preprosta izkušnja pove, da resničnosti ne razumemo le *zgolj* kot nezanimivega obstajanja, ampak tudi kot nalogo. Če otrok kriči v vodi, ker se utaplja, se ne morem strinjati s fizikalnim opisom položaja, ne da bi videl, kaj to pomeni zame. Hans Jonas je rekel: "Poglej, in boš videl, kaj ti je storiti!" Dejstvo utapljanja otroka je tu neposreden klic, ki zahteva dejanje. To sicer ne pomeni, da dejstev ne moremo doživeti *zgolj* na deskriptiven način, vendar je velikokrat resničnost taka, da zahteva jasen in hiter odziv. Čeprav so lahko taka dejstva slučajna, pa ne moremo trditi, da je razmerje med dejstvom in normo samovoljno in naključno. Kadarkoli se dotaknemo dejstev, ki zahtevajo odgovor, je seveda treba odgovor tudi utemeljiti. Znanost se prizadeva resničnost obravnavati tako, da bi abstrahirala eventualno normativno strukturo dejanske resničnosti. Čeprav lahko s tem resničnost degradira na raven golega dejstva, je to kljub vsemu znamenje, da jo vodijo nekateri normativni kriteriji, namreč znanstveni, objektivni. Če bi hoteli na ustrezen način izraziti razmerje med dejstvi in normami, potem bi morali verjetno povedati takole: "Ne potrebujemo nobene nove znanosti, pač pa potrebujemo novo razmerje znanosti in znanstvenikov do resničnosti." Če na primer direktor znanstvenega inštituta, v katerem med drugim preizkušajo penetracijsko sposobnost človeške semenčice na hrčkovih jajčecih, pojasnjuje, da to smejo delati zaradi interesa znanosti, potem to še ne pomeni, da bi lahko direktorja te ustanove imeli za nekoliko bolj zapleten aglomerat in bi lahko z njim počeli le to, kar nas na njem zanima.

To z drugimi besedami pomeni, da je opisovanje narave v formalnem smislu hudo pomanjkljivo, če se omejimo na kemično ali fizikalno strukturo in v njej ne vidimo nič drugega. Ko govorimo o človeku, seveda ne bomo zanikali, da je mogoče o njem marsikaj povedati z vidika kemije, fizike, sociobiologije itn., toda na nobenem od teh področij ga ne bomo spoznali kot svobodnega bitja. To je problem ne-teleološkega gledanja na človeka in naravo, ne pa sodba o znanostih. Zato tudi potrebujemo nov pogled na svet, in sicer zlasti tam, kjer se je zaradi zahtev po abstrakciji in redukcijah izgubil smisel za teleologijo.

Teleologija potemtakem temelji na predpostavki o razmerju med dejstvi in normami. Zato goreči zagovorniki teleološke strukture narave, na primer Hans Jonas in Robert Spaemann, navadno dajejo prednost deontološki etiki, medtem ko zagovorniki teleološke, konsekvencialistične ali utilitaristične etike teleologijo navadno hočejo pregnati iz narave. V čem je smisel tega stavka? Verjetno v tem, da na primer utilitaristična etika (njen zagovornik) nima moralnih ciljev, ampak nekatere druge cilje, ki na primer ustrezajo funkcioniranju v družbi, ekonomski uspešnosti, vztrajnosti, odsotnosti bolečin itn. Ta *telos* namreč išče že narava sama. Če torej govorim o teh ciljih, kakor da so to cilji etike, potem sem svoj decizionizem utemeljil na naturalističen način. To je naturalistična zmeta. Morala je v tem primeru orodje, ki vodi k cilju. In če ne vodi, jo je treba korigirati. Teleologija v zavesti nujno izključuje teleologijo v naravi (teleološko strukturo narave). Cilji te etike so na paradoksen način *naravni*, toda v naravi teh ciljev ni bodisi na teoretični ravni zaradi komplikacij z zavestjo – zaradi teleologije v zavesti moram zanikati teleologijo zunaj zavesti – bodisi na praktični ravni zaradi tega, ker človek teleološko strukturo narave, ki jo sicer praktično zanika, uporabi zaradi lastnih interesov. Že Francis Bacon je teleološko strukturo narave opredelil za nekoristno, “kot je nekoristna devica z zaobljubami”. Tudi Galilei je rekel, da mu je vseeno, kako je to v naravi, saj pri njem morebitni cilji narave ne igrajo nobene vloge. Odločilen je vidik koristnosti.

Ne-teleološki in ne-utilitaristični etiki mislijo na brezpogojen značaj norm, ker se nanašajo na neposredno razsežnost moralnega. Neizpodbiten je zanje pojem slabega dejanja *in se*, se pravi dejanja, ki je slab v vseh okoliščinah in vedno, na primer mučenje nedolžne osebe. Prav tako neizpodbitno je zanje tudi to, da iz slabega ne more priti dobro. Deontološka etika je teleološka v tem pomenu, da priznava brezpogojno vrednost stvarem in naravi in da se ne obremenjuje s tem, da je teleologija problem zavesti. V bistvu priznava *notranje* dobro, ne šele dobro, ki ga definiramo kot dobro oziroma nadomestimo z zunaj-moralnim dobrim.

To pojmovanje resničnosti zajema celega človeka in ga je mogoče prenesti na vso resničnost. Gre v bistvu za ugotovitev, da so stvari dobre in da je dobro, da smo tu in sedaj. Po analogiji s človeško izkušnjo resničnosti ne moremo razumeti kot človeško resničnost minus X. Pač pa lahko naravno teleologijo definiramo kot humano teleologijo minus brezpogojno obveznost moralnega, in sicer zato, da lahko izrazimo tudi svobodo. Cilj ni decizionistično obvladovati in vse poznati do zadnje podrobnosti, ampak vzpostaviti razmerje. “Kdor vse ve, ne vidi ničesar” (C. S. Lewis).

2 ETIKA

2.1 Pojem

Etika je filozofija morale. Z moralo poimenujemo tista pravila v skupini ali družbi, ki jih pripadniki skupine ali družbe živijo, z etiko pa mislimo na to, kako je mogoče ta pravila utemeljiti.

Dolgoročni cilj razprave o etiki je pripoved, pogovor, izkušnja. Etike ne bomo razumeli kot podaljšane roke filozofije ali teologije, še manj kot orodja ideologije za doseganje priložnostnih ciljev, še manj kot orodja določene vere. V ozadju etike bomo vedno opazili tudi to. Nanjo bomo poskušali gledati predvsem tudi z vidika sodobnega razvoja, ki človeka postavlja pred popolnoma nove dileme in probleme, ki jih ne more rešiti po tradicionalni poti. Izhajamo iz predpostavke, da sodobnikove etične dileme ne izvirajo iz neopredeljenosti ali nihilizma ter da se pri tem ne čuti žrtev razvoja. Predpostavljamo, da bodo iz bolj samostojnega etičnega obravnavanja strokovnih vprašanj lahko s pridom črpale ne le naravoslovne znanosti, ampak tudi psihologija, sociologija, filozofija in teologija. Tega vprašanja, kako samostojna je etika in od kje črpa svojo vsebino, ne bomo prepustili samo eni veji znanosti. V etiki, ki je v bistvu filozofska disciplina, se povezujejo mnoge ravni človekove dejavnosti, najprej obe znanstveni veji: naravoslovne znanosti in njihov namen, da pojasnijo, ter humanistične znanosti in njihov namen, da bi razumeli, pa tudi kulturna, družbena in verska dejavnost. Etika ima za svoj predmet konkretno uresničitev, resničnost kot tako. Če uporabim Ricoerjevo paradigmo časa in pripovedi, potem specifično uresničitev pomeni dialog, analogno tudi dialog med naravoslovnimi in humanističnimi znanostmi, med naravo in kulturo ter med naravo in etiko. S tega zornega kota se etika vprašuje o morali tako, da se sooča z legitimnostjo metaforične resnice in poskuša odkriti njeno odnosnost z realnim svetom.

2.2 Naloge etike

Etika ima že od nekdaj predvsem dva cilja: 1.) pridobiti objektivno znanje o moralnih standardih, običajih, krepostih, razumnosti in idealih ter to prenesti v življenje; 2.) odgovoriti na vprašanje, kako živeti čim bolj kvalitetno, bogato in avtentično življenje. Včasih je veljalo za moralno samo to, o čemer govori prva točka, medtem ko se je iskanja dobrega življenja držal sum individualizma in egoizma. Toda temeljne kreposti, na primer modrost, pomenijo tudi dobro življenje.

Oba cilja etike sta si blizu, verjetno mnogo bližje, kot se zdi na prvi pogled. Bolj kot sta si blizu, bolj lahko razlikujemo med dvema temeljnima pristopoma k resničnosti: deontologijo (Kant) in konsekvencializmom (Jeremy Bentham, Henry Sidgwick). Oba pristopa ustrezata prej omenjenima točkama, tako da deontologija ustreza prvi, konsekvencializem pa drugi točki. Ne glede na to, da smo se zgoraj do tega vprašanja že opredelili, poskusimo še enkrat na kratko opredeliti pomen izrazov.

Tipično za deontologijo je naslednje: ne glede na posledice moralnega dejavnika držati besedo, ne povzročati škode, govoriti resnico itn. Zanj je tipičen dekalog. Zapovedi ne zavezujejo z ozirom na dobro in srečno življenje (sploh nič ne obljublajo), ampak so družbeno usmerjene zapovedi; prepovedi zavezujejo brezpogojno. Kdor sprejema deontologijo za svojo moralno usmeritev, se je pripravil žrtvovati za skupno dobro. Cilj ne opravičuje sredstev. Nekatera dejanja (izdaja, krivica, mučenje) so vedno

slaba in jih ne more opravičiti noben cilj. Deontologija je bolj značilna za moralno filozofijo, ki daje prednost družini, družbi, družbenim ustanovam, državi in politiki. Platon je v *Republiki* pisal o vlogi filozofov ter pomenu njihovega razumevanja dobrega. Tudi stoicizem je deontološki, ker poudarja bratstvo. Tudi demokracija je v bistvu deontološka. Deontologija izvira iz splošnega, to je notranjega dobrega, ki ga najdemo v naravi stvari. Kantov kategorični imperativ, ki je še vedno deontološki, pa ne sloni na opredelitvi splošnega dobrega, ampak na avtonomiji (človekovem dostojanstvu), kar pa je učil že Seneka.

Konsekvenzializem je pozoren na posameznega moralnega dejavnika in na posledice ravnanja (dobro in srečno življenje). Morala izvira iz dobrega počutja in iz življenja. Dobro je to, kar prinaša veselje in radost, slabo je to, kar povzroča bolečino. Najbolj znan konsekvenzializem je klasični utilitarizem. Gre mu za najvišje možno dobro za čim večje število ljudi. To je najprej namenjeno meni. Narobe delam, če ne delam zase, ampak za druge. Bentham je seveda prepričan, da delati dobro zase pomeni vedno tudi delati dobro za druge in ne obratno. Tu je razlika med utilitarizmom in deontologijo največja. Tudi Bentham je trdil, da potrebujemo nekatere zunanje standarde dobrega in pravičnega, toda potrebujemo tudi notranje standarde: intuicijo in lastno vrednotenje. Konsekvenzialist je prepričan, da človek ne sme nikoli postati žrtev predpisov. Absolutnih norm ni. Žrtvovanje za druge kot norma torej ne pride v poštev. Aristotelova etična teorija, ki sloni na krepostnosti posameznih ljudi, je v bistvu tudi konsekvenzialistična. Tudi Kantov imperativ (in s tem deontologija) se naslanja na krepostne posameznike. Toda Aristotelova *eudaimonia* (sreča) je vendarle cilj, ki ga želi posameznik zase; dobro je to, kar je dobro za človeka (moralnega dejavnika). Kreposten človek se bo gotovo zavzel za drugega, in sicer zaradi sebe, toda najprej se bo zavzel zase. To je eno od znamenj, da tudi konsekvenzializem razmišlja o dobrem, in sicer tako, da kot moralni dejavnik razmišlja o sebi. Na to opozarja tako imenovani novi aristotelizem (Alasdair McIntyre), ki zaradi subtilnosti razlik ostro kritizira konsekvenzializem in hoče napraviti novo sintezo etike. Aristotelovi sodobniki epikurejci so isto vprašanje razumeli dokaj drugače in so glede na to predhodniki klasičnega utilitarizma. Sodobni konsekvenzialisti, na primer Galilei, Hobbes, Spinoza, Nietzsche, trdijo, da lahko sicer obstajajo razumski razlogi za to, da se zavzemam za druge, vendar se bom najprej pobrigal zase. Zato so nezaupljivi do samostojnih moralnih instanc zunaj človeka, kot so na primer božje zapovedi, predvsem brezpogojno omejevalne prepovedi. Konsekvenzializem je torej znan po tem, da ima nekaj za dobro šele potem, ko to potrdi posameznik s svojim razumom (spoznanjem) in v dejanju. Po mnenju deontološke etike oziroma deontologa to ni nič drugega kot preobremenitev zavesti, kakor da se cilji (dobro) porajajo šele v zavesti. Zato deontologija ne dvomi, da zapoved govori o dobrem; tako nekaj ni dobro le zato, ker je nekdo izpolnil zapoved (božjo voljo), ampak ker jo je uresničil (sklenil razmerje z resničnostjo). Jezus se je na primer žrtvoval iz nesebičnih razlogov, in sicer s tem, da je izpolnil voljo, ki si jo ni dal sam.

V prvi polovici 20. stol. se je moralna filozofija v Evropi in Ameriki posvečala predvsem metaetiki. Razlog za ta obrat je verjetno treba iskati v splošnem zavračanju klasične normativne etike ter dejstvu, kako hitro se je uveljavil logični pozitivizem. Pozitivisti so menili, da so vrednote kontingentne in da jih je mogoče znanstveno potrditi oziroma ovreči. Ker se je to izkazalo za nemogoče (vrednote po svoji naravi niso le kognitivistične), so se mnogi filozofi nehali ukvarjati ne le z normativno etiko, ampak so tudi sprejeli mnenje, da je tako imenovano etično dobro brez pomena. Tako je sredi 20. stoletja med drugim menila tudi diskurzivna etika, ki je ena od variant metaetike, češ da je dobro lahko tudi predmet dogovora. Metaetika se je namreč zanimala za značilnosti (semantiko) etičnega jezika, ni pa našla poti do praktične uresničitve dobrega. Zagovorniki metaetike so trdili, da je dobro nemogoče uresničiti ravno zato, ker je po naravi nekognitivistično, a so to hkrati dosledno zavračali. Metaetika se je na eni strani – podobno kot

hermenevtika – soočala s tem, kako odstraniti vse samoumevnosti, ki niso utemeljene, da bi lahko razumeli ali sprejeli kaj novega, na drugi strani pa ji ni uspelo izpeljati prenosa iz tujega v moje oziroma iz nerazumljivega v razumljivo. Metaetika se je zadovoljila z metodologijo spoznanja, toda spoznanega bistva (razumevanje) ni mogla ponuditi kot problem razumevanja lastnega obstoja. Skratka metaetika predstavlja obdobje dezorientacije v etiki, v kateri naj bi ne-usmerjenost nadomestili z znanjem. Ni šlo za to, ali dobro poznamo ali ne, pač pa zato, kako se izogniti tveganju, ki ga dobro zahteva, in s tem ne 'prizadeti' svojega bivanja v svetu.

Problem metaetike so presegli nekateri filozofi sredi 20. stoletja, ki so se ukvarjali s Kantovo etiko. Med njimi je verjetno najbolj znan John Rawls. Rawls je napadel klasični utilitarizem, češ da je odgovoren za pojav metaetike in drugih nekoristnih razprav. Rawls je kantovec predvsem zaradi pozitivnega pojma in pojmovanje normativne morale kot socialne pravičnosti, ne sprejema pa Kantovega metafizičnega pojmovanja človekove svobode, ki jo po Kantovem mnenju utemeljuje razum. Rawlsu je odgovoril Derek Parfitt, ki je v temeljito posodobljen utilitarizem sprejel mnoga Rawlsova spoznanja. Tako je Parfitt postal eden najpomembnejših sodobnih zagovornikov tako imenovanega reformiranega utilitarizma.

Značilno poslavljanje od metaetike predstavlja novi aristotelizem in z njim oživljanje krepostne etike (virtue ethics) in etike skrbi in pomoči (care aethics, Fürsorge, cura animarum). Kot lahko vidimo, ta pojem ni enovit. Na eni strani gre za normativno etiko z močnimi feminističnimi, emotivističnimi in iracionalnimi elementi (sem sodita Elisabeth Anscombe in Carol Gilligan), na drugi strani pa z vprašanje, kako v etiko vključiti konkretno življenje, neposredno izkušnjo, svoj značaj, družbeni položaj in podobno (Alasdair MacIntyre itn.), ne da bi se odpovedala tradicionalni normativni etiki in metaetiki. Vključitev psihologije v etiko ter s tem tako imenovanega motivacijskega polja ni pomenila le nadgradnje filozofske etike, pač pa je dajala upanje, da bo etika skrbi (be caring and act carefully) dvignila splošna etična spoznanja ter prinesla svež veter tudi na druga področja v etiki.

Medtem ne smemo spregledati drugih izzivov v moralni filozofiji. Mnoge znanstvene discipline, predvsem tudi filozofija, so stoletja veljale za orodja razuma (resnice, biti). Filozofija je bila ancilla theologiae. Vendar je vprašanje, kakšno svobodo je izražala teologija. Še I. Kant je menil, da je svoboda (moralna) utemeljena v razumu, razum pa je vir svobode le v prenesenem smislu, ker je odvisen od resničnosti. Sodobna filozofija se je osvobodila odvisnosti od drugih znanosti in začela pristopati k resničnosti na nov način. Na vprašanje, ali je filozofija to, kar je, šele potem, ko se ukvarja z etiko, eksistencialisti odgovarjajo, da ne (ker se ne ukvarjajo več z vprašanjem biti na splošno, ampak jih zanima človekov bivanjski položaj), razen če to ne pomeni povezovanja med človekovim temeljnim izkustvom in smislom življenja. S temi vprašanji se je začel ukvarjati že Blaise Pascal. S. Kierkegaard, F. Nietzsche, J. P. Sartre, Heidegger in drugi so to ne le nadaljevali, ampak bolj boleče doživljali dejstvo, da merilo za človekovo (moralno) življenje ni več narava (Bog), ampak družba. Že ime 'eksistencializem' pove, da filozofiji ni šlo zgolj za etiko, ampak za smisel. Eksistencializem se ne zateka k tradicionalnemu argumentu dobrega – k Bogu, ampak vedno izraziteje diagnosticira razdvojenega človeka, ki se ne bori proti zlu, ampak za smisel. To ni nujno posameznik, vendar je osamljenost/vrženost eden njegovih temeljnih eksistencialov.

Poleg eksistencializma, ki se je z etiko šele začel ukvarjati, je bilo treba upoštevati tudi marksizem, ki je etiko razumel kot stvar razrednih interesov in lastnine, ter psihoanalizo, ki je z razvojem vesti jasno izrazila, da hoče nekaj povedati o vrednotah, morali in etiki.

Nov pristop k etični refleksiji sta označevali predvsem dve stvari: a) etika je postala integralni del življenja, b) težišče refleksije se z norme (krivde) prestavi na smisel. Specifičen primer pa na tem področju je predstavljala tako imenovana uporabna etika (applied ethics). Izraz pove, da so nekatera strokovna področja, med katerimi posebno izstopa bioetika in tudi nekatere druge znanosti ter poslovni svet, etiko začela obravnavati kot 'partnerja' pri delu; etika ni le način opravičevanja programov in posegov niti ne posvetovalni organ, ampak je samostojna refleksija (ethical thinking) in partner v pogovoru, ki je sposobna deliti odgovornost v dilemah. Povod za aplikativno etiko je eksplozija znanj in tehnik. Iskanje ustreznih moralnih rešitev zahteva pomoč filozofije. Tu lahko vidimo, v kakšnem smislu se med seboj srečujejo, soočajo ali bojujejo različna etična pojmovanja in različna pojmovanja etike.

2.3 Moralna epistemologija <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor6

Moralna epistemologija je sistematična in kritična obravnava morale kot predmeta spoznanja. Na eni strani je to filozofska disciplina, ki se vprašuje, kako je mogoče razumsko opravičiti neko ravnanje, na drugi strani pa ni več le domena filozofije in hoče oblikovati nove metode spoznanja, ki ne bi bile nujno filozofske.

Moralna epistemologija se je pojavila nedavno in je dokaj značilna za zahodno civilizacijo. Čeprav so se z epistemologijo ukvarjali že Platon, Aristotel, Tomaž Akvinski, Kant, Hegel in drugi, je za moralno epistemologijo 20. stoletja značilno, kako si postavlja vprašanje o dobrem. V klasični moralni epistemologiji se je zdelo skoraj samoumevno, da so za vse veljala ista merila, kajti s spoznavoslovjem se je ukvarjala samo filozofija. Moralna refleksija pa danes uvaja nove epistemološke pristope.

2.3.1 Epistemološki pristopi <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor6

2.3.1.1 Intuicionizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor6

Intuicionizem trdi, da je dobro nekaj objektivnega. Ko kdo govori o dobrem ali ga opisuje, se ne vprašuje le po subjektivnih odzivih na to, kar je dobro, ampak se dotika objektivne resničnosti. Neposreden uvid dobrega je mogoč, če/ker je to dobro objektivna resnica. Intuicionisti potegnejo črto med čutnim (senzoričnim) in moralnim spoznanjem, in sicer ne le z namenom pokazati na podobnosti med obema načinoma spoznanja, ampak poudariti, da je moralno spoznanje tudi drugačno od čutnega: medtem ko z objektivnim in čutnim (senzoričnim) spoznanjem spoznam dejstva, pa z moralnim spoznam vrednote. Moralno spoznanje je drugačno od senzoričnega prav zaradi podobnosti med obema. Intuicionistom pa povzroča velik problem, da se človek na moralno spoznanje sploh ne odzove in da lahko pride do nasprotja med moralnim spoznanjem in njegovim sprejemom v praksi (nestrinjanje s spoznanim). G. E. Moore je na to odgovoril zelo preprosto: Če kdo vidi, kaj je dobro, tega ne bo storil. Če se torej s spoznanim dobrim ne strinja, ga sploh ni videl in ne spoznal.

2.3.1.2 Emotivizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor6

Emotivizem trdi, da je dobro nekaj subjektivnega, da je to čustven odnos ter indikativen odgovor na nek splošen ali poseben položaj. Zavrača intuicionizem, in sicer zato, ker intuicionizem brez razloga domneva, da je objektivno in kognitivno moralno spoznanje enoin isto, in zato, ker ne vidi razloga, zakaj se ne bi dobro in pravilno razhajala, saj je odziv čustven (stališče). Emotivizem bi lahko imeli za ceno preveč

poenostavljenega intuicionističnega razočaranja nad nestrinjanjem s spoznanim dobrim. Pokazal je na epistemološko dilemo med dobrim in prav. Nestrinjanje je "subjektivna drža in občutje in ne pomeni nič objektivnega; moralna globina in značaj nista pod vprašajem". Tako na primer stavek: "Zlagal si se pacientu" ne vsebuje očitka in imperativa, čeprav nedvomno izraža nestrinjanje z lažjo. Je začetek etične razprave, vendar ne z namenom, da bi vplival na obnašanje drugih ljudi. Emotivizem govori o stališču, ne o moralnem spoznanju. Tako bi na primer stavek, da je "neprostovoljna evtanazija sprejemljiva pod določenimi pogoji" v tem kontekstu pomenil, da sem si izoblikoval stališče do neprostovoljne evtanazije. Emotivizem namreč trdi, da tudi nasprotno stališče: "Aktivna neprostovoljna evtanazija je vedno nemoralna, in sicer pod katerimi koli pogoji", izraža neko stališče, ne spoznanja o tem, kaj je aktivna neprostovoljna evtanazija.

2.3.1.3 Univerzalni preskriptivizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor6>

Univerzalni preskriptivizem je "kompromis med emotivizmom in splošnim prepričanjem, da je moralnost stvar razumnosti". R. M. Hare je v moralno epistemologijo vpeljal silogistično metodo sklepanja. Moralne sodbe imajo imperativno (predpisujočo) komponento, ker vedno vključujejo tistega, ki sklepa. Hare ne le upošteva osebo, ki razsoja, ampak tudi zavrača naturalizem, katerega zagovorniki so izključevali osebo, ki razsoja, in so trdili, da je splošno dobro (predpis) pred posameznikom. Hare trdi, da so nesporni samo indikativni stavki (sodbe), kajti samo ti izražajo, da je človek prišel do spoznanja na osnovi lastne sodbe. Ni torej treba ukazovati, kaj je dobro in kaj ni oziroma kaj je treba storiti in kaj ne. Splošno veljavno (univerzalno) je torej sklepanje. Zdi se, da smo bližje emotivizmu kot intuicionizmu. Univerzalni preskriptivizem je prefinjen emotivizem, etična orientacija, ki se ne konča s sklepanjem, ampak z vrednotenjem oziroma stališčem. Hare je bil prepričan, da univerzalni preskriptivizem (sklepanje) postavlja meje moralnim izbiram, posebno kadar obstaja nevarnost, da bo kdo te meje fanatično zanikal. Zato poleg emotivizma upošteva tudi spoznanje. Tako na primer stavek: "Tega je treba pregnati iz našega mesta samo zato, ker je črnc" ne more biti rezultat spoznanja, čeprav lahko izraža osebno stališče.

2.3.1.4 Naturalizem

Naturalizem v moralni epistemologiji ni isto kot miselnost naravnega zakona, a ji je zelo podoben. Omenjeni vidiki moralne epistemologije trdijo, da treba je ni mogoče izvesti iz biti, ker dobro ni del biti. Philippa Foot pa je trdila, da je povezava med treba je in dobrim faktična (kognitivna), in sicer v pozitivnih stvkih, ne pa v negativnih (na primer: "On je pogumen"). Peter Geach je tudi trdil, da je dobro nekaj, kar na stvari je in kar lahko spoznam. Po njegovem dobro ni stvar izbire, ampak stvar dejstev. Kdor pravi, da je ura dobra, mora vedeti, kaj je ura in za kaj se uporablja. John Searle zato očita kognitivizmu (intuicionistom), da mislijo, da vedo, kaj je dejstvo (factum), in da zato ne sprejemajo naturalističnega pristopa k moralnemu spoznanju, ki začinja pri ne-moralnem (naravnem) značaju biti. Naturalizem je robusten materializem, čeprav mehkejši in sprejemljivejši, in v bistvu zmota. Ne upošteva moralnega dejavnika (človeka). Ker si lahko spoznanja o dejstvih med seboj zelo razlikujejo, naturalizem meni, da je treba ob upoštevanju variant proti do čim višji standard abstrakcije. Zgleda zato iščejo pri Aristotelu (eudaimonia), Tomažu Akvinskem (dobro je pravilno razmerje do Boga), J. S. Millu (dobro je iskanje ugodja in zavračanje neugodja) itn. Naturalizem je zgolj naključno podoben naravnopravni miselnosti. Je morda varianta preskriptivizma na višji ravni abstrakcije.

2.3.1.5 Racionalizem

Racionalizem je naturalizem in univerzalni preskriptivizem označil za naturalistično zmoto (naturalistic fallacy). Po mnenju moralnih filozofov je največja Kantova zasluga v tem, da se je posvetil naravi razumnosti. Alan Gewirth je rekel, da prav razmišljajoči ljudje lahko predpostavljajo nekatera splošna dobra, na primer svobodo, blagostanje in kar sploh omogoča normalno ravnanje. Ker so to splošne dobrine, jih mora priznati kot pravice drugega ter glede na to sprejeti nekatere omejitve in dolžnosti. Temeljno načelo je načelo naravne (pristne) stalnosti (principle of genuine consistency) – zlato pravilo –, ki ga je Gewirth prepisal od Kanta. Kritiki racionalizma so se sklicevali na to, da cela vrsta dobrin niso pravice drugih. Gewirthov racionalizem so razumeli kot trdi racionalizem in so predlagali 'mehkejšo' varianto. Premise in sklepanja ne smejo biti absolutne, ampak je treba upoštevati tudi posamična dejstva, želje, pogoje, izbire itn. J. Rawls je poskušal upoštevati oboje, 'trda' načela in želje ter možnosti posameznikov, in sicer v območju načela pravičnosti. Po njegovem gre za medsebojno dopolnjevanje med svobodo in delitvijo dobrin. Mehki racionalizem trdi, da dobrin ne gre deliti po načelu istih možnosti tistim, ki dobrin ne mislijo razumno in pošteno uporabljati. Robert M. Veatch v medicinski etiki govori o treh dejavnikih: o zdravniku, pacientu in družbi; na moralnost dejanj ne vplivajo le zdravnikova spoznanja. Rawls je trdil, da iste možnosti – tudi ko gre za dobro –vsakemu človeku omogoča načelo pravičnosti. Njegovi kritiki, na primer M. Sandel in Ch. Taylor, sta v Rawlsovem izhodišče videla velike težave za vse, ki verjamejo, da je posameznik sposoben odločiti se zgolj z vidika svoje identitete.

2.3.1.6 Realizem

Realizem (antirealizem) je domneva, da moralna resnica izvira iz narave, izročil in iz temeljnih ustanov (družina). "Zaradi 'realističnega' načina moralnega spoznanja (tako je imenovan, ker priznava objektivne moralne vrednote neodvisno od subjekta, ki spoznava) je moralna razprava manj vprašanje razuma kot pozornega sprejemanja in uvida, razvoja sposobnosti razlikovati moralna dejstva in jih pozorno in ustrezno opisati." V etični teoriji ga poznamo kot komunitarizem. Realizem je v bistvu intuicionizem, vendar z ozirom na ponavljajoča se eksperimentalna preverjanja domneva, da je pri spoznanju mogoča pomota, kajti sicer preverjanje ne bi bilo potrebno. Po mnenju realistov daje znanstveno preverjanje nezaupnico intuicionizmu. Vendar se mu ne moremo in ne smemo izogniti. Angleški moralni filozofi Marc de Bretton Platts, John McDowell in Sabina Lovibond so pod vplivom Davida Donaldsona in Ludwiga Wittgensteina trdili, da tisti, ki ve, kaj določena misel pomeni, ve, v kakšnih pogojih je taka misel resnična. Wittgenstein je trdil, da jezika ni mogoče utemeljiti ali spreminjati neodvisno od vsakdanje govorice. Hotel je reči, da ni mogoče govoriti o pomenu misli ali stavkov, ne da bi mislili na to, ali so resnični ali ne. Realisti so trdili, da obstajajo dejstva, ki jih naše misli in izjave ne morejo v ničemer spremeniti, lahko pa jih sprejmemo in se iz njih kaj naučimo. V dejstvih (izročilu, ustanovah itn.) obstaja nekaj ali iz njih nekaj izhaja, kar imenujemo moralne lastnosti; te so 'dodane' ali pa 'izhajajo' iz dejstev. Zato lahko dobro vidimo tudi v slabem, seveda kot odsotnost. John Mackie je zato realizmu po analogiji pripisal značaj antirealizma oziroma projektivizma, češ da utesnjuje svobodo in preprečuje izraziti moralno spoznanje. Če je dobro le lastnost dejstev, o katerih govori, je lahko le projekcija dejstev, moralno spoznanje pa je potem le instrumentalne narave. Toda medtem ko bo realist rekel, da je instrumentalna vloga jezika dobra, bo antirealist rekel, da je veliko 'ljudskih' filozofij ali razprav površnih, brez vsebine in globine, navadno 'čvekanje', in da potrebujejo logično in hermenevitično reinterpretacijo.

2.3.2 Vrednotenje in kritika

Moralna epistemologija predstavlja etapo osamosvajanja etične refleksije od tradicionalne normativne etike k novi normativni etiki, ki jo predstavljajo sodobne etične teorije. Vsi epistemološki pristopi se sklicujejo na nezgodovinski značaj moralne refleksije. Ukvarja se z argumenti, sodbami, moralno govorico brez zgodovinske sedanjosti. Richard Rorty je opozoril, da je epistemološko naravnana moralna filozofija nezgodovinska, ni 'situirana', je v zraku in je v bistvu nesodobna. Pri tem se je skliceval na Wittgensteina, Heideggerja, Gadamerja, Deweya in druge.

Epistemologiji najbolj splošno nasprotuje relativizem. Ta je v bistvu proizvod epistemologije. Relativisti zagovarjajo, da je treba moralo gledati v odnosu do konkretnega časa in prostora. Feministični pristopi v etiki nasprotujejo tako moralni epistemologiji kot relativizmu. Hilary Putnam je kritizirala relativizem in epistemološke pristope, češ da niso potrebni. Carrol Gilligan ni le kritizirala epistemologije, ampak pokazala na povezavo med feminizmom in tako imenovano etiko skrbi (care ethics). Na razumnost ni mogoče gledati skozi spolno določenost, mogoče pa je upoštevati nekatere specifične izkušnje ženske.

Med najbolj znane kritike moralne epistemologije sodi A. MacIntyre. Vprašal se je, zakaj je moralno spoznanje in moralna razsodnost tako šibka, ko se je treba soočiti z moralnimi konflikti oziroma se strinjati glede temeljnih moralnih vsebin. Menil je, da zato, ker moralna refleksija ni zajela zgodovine in družbenega konteksta. Po njegovem je nesposobnost strinjanja o moralnih vrednotah značilna spremljava emotivistične kulture pozne moderne, ki je hotela nekaj preskočiti, nekoga (nekaj) dohiteti, ni pa poznala solidne baze, iz katere izvira moralno spoznanje. Zato so se moderne moralne 'prakse' tolikokrat sprevrgle zgolj v 'opravičevanje', in sicer s pomočjo teleologije. MacIntyre je podvomil v projekt moralnega razsvetljenstva (epistemologije) in liberalizma. Uničila ga bo želja po uspehu. Že Nietzsche je trdil, da je morala mnogim le zavesa, za katero skrivajo voljo do moči. MacIntyre pa ni le opazoval razvoja etike ter njenega mučnega osvobajanja iz oklepa ideologij, ki so jo hotele imeti za orodje moči, ampak je sodobniku – odgovornemu za 'bolezen' nihilizma – hotel odkriti bogastvo izročila, pomen konkretnih razmer in vrednosti moralne osebnosti, ki prizadeva za prenavo v družbi. Zato je šel nazaj k Aristotelu. Pri njem je našel nauk o krepostih ter ga v bistvu razumel kot kristjan: dolžnosti in odgovornosti so smiselne, če je v ozadju vera, da je to treba storiti oziroma da se to mora zgoditi, in sicer da moram to storiti jaz. Krepost je notranje povezana z blagostanjem, srečo (eudaimonia) in občestvom (skupnosti, communio). Nobenega moralnega spoznanja ni brez zgleda, izkušnje in vzgoje. Vzgoja ne podaja le norm, ampak izhaja iz predpostavke o pomenu družbenega soglasja, ki temelji na vrednotah. Učenje je torej pridobivanje modrosti (phronesis). Krepost ni pomembna le za osebno identiteto posameznika, ampak je pomembna tudi za družbeno klimo, ta pa je moralno izhodišče za različne oblike povezav, na primer med izročilom in sedanjim položajem, med posamezniki in družbo itn. MacIntyre je šel daleč onstran golega moralnega razsvetljenstva, ko je trdil, da ni nobenega moralnega sistema, v katerem ne bi bilo povsem v ospredju vprašanje o tem, kako kdo razume sam sebe. Morale seveda ni mogoče skrčiti na nekaj predvidljivega (tradicionalizem), toda življenja ni mogoče osmisлити z merili liberalnega razsvetljenstva, ki nič ne prispevajo k prenavi človeške skupnosti.

2.4 Etične teorije

Etične teorije so razmeroma pozen pojav v moralni filozofiji in jih lahko razumemo kot odziv na nezadostnost moralne epistemologije. Kritiki moralne epistemologije so videli, da niti najboljše spoznanje

ni dovolj, da bi nekaj storili. Moralni epistemologiji se je izmuznila zgodovina. Epistemologija se je ukvarjala z rekonstrukcijo moralnih vsebin po tako imenovanem kumulativnem načelu. Kljub temu je pokazala na pomen moralnega razumevanja. Etične teorije so to s pridom uporabile.

Tu se bom držal razvrstitve teorij po predlogi Enciklopedije bioetike, ki razlikuje med normativnimi, družbenimi in političnimi ter se vprašuje tudi o razmerju med vero in etičnimi teorijami.

2.4.1 Normativne etične teorije

Videli smo že, da je bila ena glavnih pomanjkljivosti metaetike v tem, da se je z moralnimi in etičnimi dilemami ukvarjala neopredeljeno; tudi moralna epistemologija je bila predvsem intelektualna disciplina, ki je raziskovala pomen temeljnih etičnih pojmov, toda navsezadnje je bilo povsem nepomembno, kako je kdo živel. Metaetika je nazadnje zašla v skrajni individualizem in se razgradila v lasti samozadostnosti. Tudi moralna epistemologija ni imela velikih posledic na praktični ravni. Njeni odgovori so bili še bolj splošni od kazuistike.

Normativne teorije so nastajale kot poskus, kako med seboj povezati tradicionalno normativno etiko, metaetiko in izsledke moralne epistemologije. Že v začetku 20. stoletja je G. E. Moore na strukturo etike gledal pod vidikom treh vprašanj in odgovorov nanje: 1.) Katere stvari so dobre? 2.) Kakšne stvari so dobre? 3.) Kaj pomeni dobro? Glede na odgovore – kazustika, normativna etika, metaetika (slednjega Moore še ni uporabljal) – in na pomen posameznih pojmov lahko sklepamo, da je bila normativna etika v tem času pod močnim vplivom splošnih moralnih načel oziroma pod vplivom moralne nevtralnosti. Prav to je bil eden od vzrokov za nastanek metaetike (Weltethos). Tipično zanjo je bilo, da je bilo mogoče razpravljati o etiki ne glede na to, ali jo uresničuješ v življenju ali ne. Sredi 20. stoletja se je večina moralnih filozofov z anglosaksonskega področja ukvarjala z metaetiko. Razcvet kognitivističnih metod je normativno etiko oziroma to, kar je od nje ostalo, potisnil v roke pridigarjev in nefilozofov. Med filozofi pa se je razširilo mnenje, da je vsa (kognitivistična) etika v stališčih oziroma v indikativnih stavkih (univerzalni preskriptivizem). S tega vidika so zavračali vsakršno obliko normativne etike. Če torej normativne sodbe nimajo nobene kognitivne (indikativne) vsebine, potem je res vprašanje, zakaj naj bi se filozofi sploh ukvarjali z njimi. Kot rečeno, je normativna etika postala le vprašanje moralnih spodbud in se je morala umakniti iz standardnega repertoarja filozofskih razprav.

Ostro ločevanje med normativno etiko in metaetiko se je izkazalo za ne čisto nenevtralnno. Že samo prepričanje, da normativna etika ne sodi k filozofiji, ni bilo nevtralnno. Ko so se v 50. in 60. letih tega vprašanja lotili moralni filozofi in filozofinje, na primer Philippa Foot, Kurt Baier, Stephen Toulmin in Alen Gewirth, se je pokazalo, da bo treba najti povezave med kognitivno etiko (metaetiko in epistemologijo) in nekognitivno (normativno) etiko ter reformirati klasičen etični horizont. V 60. in 70. letih je klasična normativna teorija spet postala del moralne filozofije. J. Rawls je razvijal normativno teorijo na temelju Kantovega moralnega formalizma. To imajo nekateri zgodovinarji za začetek normativnih etičnih teorij. Sčasoma je postal zanimiv reformirani utilitarizem (R. Hare ter njegova učenca Derek Parfitt in Peter Singer), vrsto privržencev pa je dobil tudi klasični tomizem, in sicer v podobi novega aristotelizma (Elisabeth Anscombe, Peter Geach, A. MacIntyre). Sedanjega pojma normativne etike pa kljub podobnosti ni mogoče primerjati s prejšnjim pojmom normativne etike, ki jo je podpirala avtoriteta Cerkve ali avtoritarna ideologija. Filozofi so zaznali pomen avtonomije ter dosežkov metaetike, zlasti semantike jezika, ter epistemologije in metafizike. S tem so dali metaetiki in moralni epistemologiji nek

raison d'être. Normativna etika je postala pol etične teorije, ki je bila bližja praksi. Vendar so nastopile nove razlike in sicer med etičnimi teorijami in uporabno etiko (applied ethics). Razdalja med obema je izpričevala, da je moralna filozofija težila v abstraktno etiko, čeprav je bil njen cilj praksa. Nekateri so pričakovali neposredna navodila. Pokazalo se je, da etične teorije tega ne le ne zmorejo. Vprašanje je, kakšno vlogo bo v bližnji prihodnosti imela applied ethics in kakšno bo razmerje med teorijo in prakso. Za nekatere se je tu ponovil odnos med normativno etiko in metaetiko iz začetka 20. stoletja.

Naloga normativne etike je ostala ista, namreč "opredeliti in braniti ustrezno teorijo, ki naj bi vodila in nadzorovala ravnanje". Z ozirom na to normativne teorije delimo na 1.) teorije, ki so utemeljene na pojmu kreposti in pojmovanju osebnosti (virtue theories), 2.) deontološke teorije in 3.) konsekvencialistične teorije.

Moralni dejavnik (agent)	dejanje (action)	posledice (consequences)
teorije, utemeljene na	deontološke teorije	konsekvencialistične teorije

krepostih

Cilj vseh normativnih teorij je praksa (dejanje), njihove posebnosti pa je mogoče pojasniti z zgornjo sliko. Etične (evalvativne) sodbe lahko razdelimo glede na tri vidike človeškega dejanja. Vsi trije vidiki so vedno prisotni – posebno v dejanju (action). Nekatere moralne sodbe so bolj pozorne na moralni dejavnik (Janez je dober zdravnik), druge so bolj pozorne na dejanje (Janez je dolžan svojim pacientom povedati resnico; neposreden umor je vedno nemoralno dejanje), tretje pa so bolj pozorne na posledice (zdravje je pomembnejše od denarja). Normativne etične teorije zajemajo vsa ta vprašanja.

2.4.1.1 Teorije, ki so utemeljene na kreposti (virtue theories)

V etičnih teorijah, ki temeljijo na kreposti in črpajo iz Aristotelskega in Tomaževega izročila, igra glavno vlogo pojmovanje kreposti oziroma značaja moralnega dejavnika. Gre seveda za dobre lastnosti. Včasih te lastnosti pripisujemo tudi stvarjem, toda nikoli ne na način, kot jih pripisujemo osebi, kajti osebi pripisujemo poseben položaj. Pri osebi (značaju) ne gre nikoli le za lastnosti, ampak prav za značaj. Čeprav je značaj mogoče oblikovati, je vendar temeljnega pomena in ga je mogoče oblikovati le v smeri, ki jo nakazuje značaj. Zato je treba poznati cilje oblikovanja značaja (vzgojo).

Tipične smeri razvoja (kreposti) so naslednje: a) razvijati ali braniti pojem idealne osebe (osebnost); b) razvijati ali braniti seznam kreposti, ki so potrebne za to, da sem lahko to, kar sem, oseba; c) braniti tiste vidike, na osnovi katerih si oseba prisvoji ustrezne kreposti.

Klasična teoretika na tem področju sta Platon in Aristotel. Toda kaj so kreposti? So to nova spoznanja? So odvisne od značaja? Ali so vse kreposti enake? Ali so stvar narave ali prepričanja? In katere kreposti so najpomembnejše? Največ razprav se že v antiki zaustavi pri štirih (kardinalnih) krepostih pravičnosti, zmernosti, pogumu in modrosti. V krščanstvu se jim pridružijo še vera, upanje in ljubezen, ki jim pravimo tudi teološke kreposti. Glede na ta seznam obstaja tudi sedem glavnih grehov.

Kreposti ne presojava same na sebi, ampak tudi z ozirom na dejanje in posledice ravnanja. Tako se vprašujemo: "Kaj smem (moram) storiti?" V posameznem primeru smo bolj pozorni na posamezno krepost, toda navadno gledamo na krepostno osebo, čeprav ne mislimo, da lahko od krepostne osebe vedno pričakujemo vse kreposti. Ta teorija pač trdi, da je seznam pravilen in da gre v bistvu vedno za cel kompleks kreposti in za povezanost med njimi, čeprav ne nastopajo vse enako izrazito.

2.4.1.2 Deontološke teorije

Temelj deontoloških teorij je dejanje, ki je dobro ali slabo. Iz dejanja je mogoče sklepati na osebo, vendar v prvi vrsti ne gre za to. Deontološke teorije se ne ukvarjajo z idealno osebo, ampak z načeli in dejanskimi moralnimi vlogami (odgovornostjo). Vzorčni stavek se glasi: "To se (meni) v teh okoliščinah ne sme nikoli zgoditi." Lahko ga izrazimo tudi v obliki ukaza: "V teh okoliščinah moraš vedno storiti tako in tako."

Bistveni nalogi deontoloških teorij sta naslednji: a) oblikovati in braniti poseben seznam moralnih vlog in b) razvijati in braniti nekatere metode določanja, kaj je treba storiti, če moralne vloge zaidejo v konflikt.

Predmet deontoloških teorij so dejanja. Z ozirom na to obstajata dve podskupini: a) deontološka teorija, ki poudarja vloge (rule deontological theory) in b) teorija, ki bolj poudarja dejanja (act deontological theory). Tu vidimo, da tudi deontološke teorije posvečajo pozornost osebnosti moralnega subjekta, ne le dejanjem, in sicer z ozirom na to, kako pomembna so ta dejanja za druga dejanja ter kako se dejanju odraža vodilna misel (motiv). Večina moralnih filozofov se odloča za rule deontological theory. Ta deontološka teorija poleg nekaterih značilnosti moralnega dejavnika (točnost, neodvisnost od okoliščin, nesebičnost, vestnost) upošteva tudi dejanske posledice: oseba mora biti zvesta svoji vlogi (v družbi), lahko pa dopušča nekatere posledice, želje in posebne namene, ki jih ima v moralni (družbeni) vlogi. Osebni nameni ter posledice, ki bi nastali iz njih, pa ne smejo vplivati na temeljno vlogo (rule) oziroma na dejanje.

Z zgodovinskega vidika deontološka teorija izvira iz judovske misli ter iz rimske pravne miselnosti. Dekalog je nastal v verskem okolju, vendar ga je mogoče brati tudi v sekularnem oziroma v socialnem kontekstu. Ker v sekularnem okolju ni tako močne avtoritete (božjega oziroma 'heteronomnega' dejavnika), postane pomemben dogovor. Na to nas spomnita liberalizem in konsekvencializem. Pristno deontološko vprašanje je, kako dejanje omogočiti, ga ovrednotiti, ga napraviti čim bolj neodvisnega od posameznega človeka, od razmer in od morebitnih posledic. V krščanskem verskem okolju je vzor dejanja Kristusovo zastopniško odrešenje.

Deontologijo so zavzeto zagovarjali rimski filozofi, storiki, I. Kant in tisti, ki temeljijo na Kantovem etičnem formalizmu. Stoiki so trdili, da so človeške vloge (rules) v dobrih zakonih oziroma da je dobra zakonodaja rezultat deontologije. V zakonih je treba dati ustrezen prostor človeški naravi, upoštevati zlasti svobodo in razumnost ter napraviti take predpise, da jih bo ob pomoči narave čim lažje izpolniti. Zanimivo je, da v deontološkem okolju prevladuje določena zadržanost do človeške svobode. Ker je mogoče svobodo uporabiti proti naravi ali nasprotju z njo, morajo biti zakoni taki, da jih človek lahko razume in tako izpolni. Kant je videl možnost izpolnitev moralnih norm le v pokorščini razumu: šele v poslušnosti razumu bo človek lahko postal svoboden.

2.4.1.3 Konsekvencialistične teorije

Konsekvencialistične teorije so pozorne na posledice dejanja: iz dejanja je treba iztisniti čim več. Kaj je tisti 'čim več'? Včasih se zdi, da je edini cilj dejanj zadovoljstvo, radost.

Cilji konsekvencialistične teorije so naslednji: a) natančneje določiti ter braniti (zagovarjati) seznam stvari, ki so dobre same na sebi; b) omogočiti tehnike ali metode, s katerimi bi lahko merili količino in kakovost notranje dobrih stvari; c) razvijati in braniti praktične oblike ravnanja (policy) v tistih primerih, v

katerih je posamezen človek nesposoben določiti, kakšna in kolikšno število alternativnih dejanj bi lahko maksimaliziralo pričakovano dobro ali več dobrih stvari.

Tudi konsekvencialistične teorije je mogoče razlikovati glede na to, kako gledajo na vloge (rules) ali dejanja (acts). Kdor poudarja dejanje, hoče v nekem dejanju storiti vse, da bi maksimaliziral dobre posledice (na primer dobiček). Kdor poudarja vloge, spodbuja človeka, naj sledi pravilom, ki mu obljublajo največji možni izkoristek in rezultat. Toda ker je konsekvencializem pozoren na posledice, ni nikogar mogoče prisiliti, da bi sledil to ali ono pravilo. Želimo si pač lahko le to, da bi bili vsi ljudje sposobni iz dejanj potegniti čimveč (najboljše). Tako lahko ugotovimo, kakšen odnos ima konsekvencializem do prejšnjih teorij.

Stvari so dobre bodisi instrumentalno bodisi intrinsece (notranje dobre). Instrumentalno dobre so tiste stvari, pri katerih dobrost lahko izpuhti, notranje dobre pa so tiste stvari, katerih dobrost je neodvisna in jih praktično ni mogoče zlorabiti. Konsekvencializem nazadnje pravi, da je notranje dobro le veselje (pleasure). Častnost je instrumentalna dobrina.

Zagovorniki konsekvencializma (klasičnega utilitarizma) so Jeremy Bentham, John Stuart Mill in Henry Sidgwick. Bistvo etičnega ravnanja je iskanje sreče in ugodja ter izogibanje bolečini. Temeljno pravilo je parafraza zlatega pravila oziroma drugega Kantovega kategoričnega imperativa: "Act allways in such a way as to promote the greatest happiness to the greatest number." Klasični utilitarizem se ni vpraševal, ali je radost kvaliteta ali kvantiteta, temveč le med intrinsece in instrumentalnim dobrim. To tudi lahko pojasni težave, ki jih poznamo pri konsekvencializmu.

Gre seveda za odnos do prej omenjenih teorij. Pri intrinsece dobri stvari so teorije, utemeljene na krepostih, ali deontološke teorije le variante konsekvencializma, kajti vse prej omenjene teorije pomagajo določiti dobrost predmeta. Težava je v tem, ker konsekvencializem meni, da je edina teorija in da gre le za moralno kvalifikacijo stvari; to skratka pomeni, da niti dejavnik niti dejanje ne igrata posebne vloge. Če razmišljamo v tej smeri še naprej, so tudi krepostne in deontološke teorije postale instrumentalne variante.

Če je moralni dejavnik (človek) dolžan delati tako, da bi maksimaliziral vse, kar je notranje dobro, in če je maksimalno uresničeno dobro v skladu s krepostjo pravičnosti, potem je posameznik dolžan maksimalizirati prav pravičnost. Liberalizem izhaja iz prepričanja, da je konsekvencializem najbolj preprosta teorija oziroma da so vse druge bolj zapletene.

Posebno vprašanje je naslednje: Če je nekdo prišel do prepričanja, da je edini način, kako lahko drugim pomaga (kako postane pravičen), v tem, da postane krivičen, na primer, da stori vse in uporabi vsa sredstva, da pride na oblast z namenom, da bo potem ljudem omogočil postati bolj pravični, ali to lahko stori? Tudi konsekvencialist bo rekel, da je izguba lastne pravičnosti mnogo težje vprašanje kot vsi dobri nameni skupaj. Toda ker kreposti niso intrinsece dobre, je vprašanje, zakaj ne bi ravnal drugače. Do podobnega sklepa pridemo, če med seboj primerjamo konsekvencializem in deontologijo. Konsekvencialist bo rekel: Samo notranje dobro (intrinsece dobra stvar) je razlog, zakaj govoriti resnico. Zagovornik deontologije pa bo rekel: Resnico govorim zaradi moralne zapovedi. Konsekvencialist ima več 'možnosti', ko se je treba izgovoriti, zakaj včasih preprosto ne more (noče) storiti drugega, kot da pove neresnico, čeprav to ne pomeni, da je v imenu konsekvencializma mogoče zagovarjati laž, da bi dosegli dobro.

Za konsekvencialista govoriti resnico ni intrinsece dobro, in sicer ne le zaradi instrumentalnega značaja kreposti, ampak tudi zaradi vprašanja, če je laž res notranje slaba? Konsekvencialist izhaja iz vrednotenja

posledic (rezultata). Če bi kdo mislil, da bo drugim pomagal spoznati resnico tako, da se bo zlagal, bi drugim kljub temu ne pomagal, čeprav bi mu morda uspelo. Konsekvencialist se izgovori, da se o slabem ne vprašuje zato, ker se vprašuje o dobrem. V teorijah, ki slonijo na krepostih, je človek v bolj intimnem odnosu s svojim značajem kot z značajem drugih, zato ne sme žrtvovati svojega značaja; v deontologiji je človek v intimnejšem odnosu s svojim dejanjem kot z dejanjem drugih, zato mora biti zvest, govoriti resnico ipd. ne glede na posledice. Ljudje med seboj nismo enaki v tem pomenu, da bi lahko na isti način vrednotil svojo laž kot sosedovo resnico. Zame je laž težje dejstvo, kot sosedova resnica, čeprav ima morda neznatne posledice ali pa je sploh brez njih.

Henry Sidgwick je že v začetku 20. stoletja trdil, da so teorije med seboj zelo podobne in da razlike med njimi nastajajo zaradi nedoslednosti znotraj posameznih teorij. Krepostne teorije na primer poudarjajo, da je cilj teorije razviti nesebičen značaj. Deontološke teorije trdijo, da ni pomemben značaj, ampak nesebično dejanje. Tudi za konsekvencialista vprašanje značaja ni ne pomembno, a mu krepostne teorije očitajo, da je to le videz. Sidgwick je menil, da je najbolj uravnotežen konsekvencializem in da naj bi zato postal nekakšen nosilec vseh etičnih teorij.

Teoretično delo je predvsem filozofska disciplina. Gre za to, kako kognitivistični pristopi (filozofija) vplivajo na posamične definicije etike. Z ozirom na to, kako pogosto kdo kritizira to ali ono teorijo, lahko tudi ugotovimo, v kolikšni meri je v neki teoriji pojem etičnega res avtentičen. Če kritiziram konsekvencializem z deontoloških stališč, to ni dobro znamenje za deontologijo. Temeljno vprašanje pa je, katera teorija je najbolj praktična, najbolj resno upošteva moralni subjekt, pomaga na najbolj učinkovit način oblikovati resničnost in je najbolj primerna za krizne/tragične položaje.

2.4.1.4 Normativne etične teorije in resničnost <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor7>

Nobena od normativnih teorij ni popolna. Vsaka hoče biti tudi čimbolj praktična. Praktičnih modelov je še veliko več, kajti teorije se med seboj marsikdaj prekrivajo. Na praktično uporabnost teorij vplivajo naslednji modeli: a) deduktivizem (vodenje dejanja je povsem abstraktno; poudarja poslušnost, opravičuje dejanja, zanaša se na predpise ali jih celo zahteva); b) dialektični model (zaradi koherentnosti teorij se sklicuje tako na teorije kot na načela); c) načelnost /principalism/ se sklicuje na trdna in dobra načela /middle-level principles/, ki so sprejemljiva za vse teorije, na primer: avtonomija, dobronamernost, načelo neškodovanja, pravičnost itn.); č) kazuistični model (sklicuje se na posamezne primere ter na detajle posameznih dejanj); d) situacijska etika (glede na to, da na moralnost dejanja vplivajo malenkosti, se sklicuje na okoliščine). Situacijska model je vzbudil največjo pozornost. Njen najbolj znan zagovornik je bil Joseph Fletcher.

2.4.1.5 Normativne teorije in bioetika <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor7>

Za nas je pomembno predvsem vprašanje, kakšno vlogo imajo normativne teorije v bioetiki in kako bioetika vpliva na normativne teorije in na razcvet praktičnih modelov. Bioetika je eno tistih področij, na katerem je v zadnjih treh desetletjih mrgoli dilem, ki so nastale zaradi ekspanzije tehnične kulture in razvoja naravoslovnih znanosti in medicine. Pa tudi teorije so vplivale na razvoj bioetike. Konflikt med deontologijo in konsekvencializmom je pač posledica dejstva, da na tem občutljivem področju odločajo posamezna dejanja, hitrost odločitve (o tem govori klasična deontologija) in želja za čim večjim dobrim. To lahko vidimo ob preprostem vprašanju: "Ali lahko zdravnik obide pacientovo versko motivirano zavrnitev

neke terapije in uporabi terapijo, za katero se je odločil sam, v prepričanju, da bo ta terapija prinesla izboljšanje?" To je konflikt med miselnostjo, osebami in posameznimi dejanji.

V medicini in bioetičnih razpravah je bilo do nedavnega vprašanje o značaju posameznih moralnih subjektov skoraj odsotno. Zato se danes etične teorije v bioetiki veliko bolj posvečajo vzgoji in komunikaciji med vsemi vpletenimi. Tako nekateri upajo, da bo razvoj na tem področju prinesel sadove, ki jih bo mogoče uporabiti na drugih področjih. Teorije, ki temeljijo na kreposti oziroma na izoblikovanosti človekovega značaja, bodo vedno pomembnejše zaradi vedno bolj jasne analogije med pojmom (pojmovanjem) zdravja ter biološko in telesno usposobljenostjo ter seveda človeško razvitostjo posamezne osebe.

2.4.2 Družbeno- in politično-etične teorije <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Družbene in politično-etične teorije so v bistvu normativne. Lahko bi jih torej obravnavali kot podskupino normativnih etičnih teorij, toda zaradi nekaterih 'podrobnosti', kot je na primer konkretna zgodovinska praksa ter interakcija med družbenimi, političnimi in bioetičnimi standardi, zaslužijo posebno obravnavo.

Etika je okvir vseh družbenih in političnih teorij. J. J. Rousseau je trdil, da bi tisti, ki bi hotel med seboj ločiti politiko in etiko, s tem le dokazoval, da ne razume nobene od njiju. Kljub nekaterim družbenim znanostim, ki poudarjajo svojo nevezanost na vrednote (wertfreie Wissenschaft) in objektivnost svojih metod, so kategorije, s katerimi imajo opravka, v bistvu vrednostne kategorije, na primer svoboda, avtoriteta, legitimiteta, pavičnost ipd. Te so pomembne tudi za bioetiko. Še več, bioetika ne more izolirati niti enega pomembnega vprašanja, ki ne bi imelo družbenih ali političnih implicacij.

Humanistične znanosti ne morejo biti brez vrednot (wertfrei). Charles Taylor trdi, da so humanistične znanosti v radikalnem pomenu moralne znanosti. So namreč znanosti, ki govorijo o človeku kot bitju, ki odloča o samem sebi in samega sebe določa. To v veliki meri že opredeljuje zahteve, ki dovoljujejo neke vrste samoprisilo. Ljudje smo med seboj povezani v mrežo bolj ali manj vidnih niti. Družbena in politična mreža je le nekoliko širši prostor, v katerem mislimo in delamo, se prizadevamo za blagostanje in svobodo, za človeški nadzor nad zlorabo ter za brzdanje nevarnih oblik zatiranja in nasilja.

Razlog, zakaj mora biti politična teorija normativna, je preprost: za večino izrazov, ki jih uporabljamo v medsebojnem odnosu, menimo, da so zanesljivi. Povezanost v besedi je sicer zelo šibka, vendar na drugi strani zelo pomembna, ker z njo izražamo resnico. Smisel političnega sodelovanja je razumevanje, kritično preverjanje družbenih možnosti ter ustvarjanje take govornice, da bi lahko opredelili čimbolj pomembne naloge ter ne spregledali deleža slehernega človeka.

Družbeno in zasebno razumemo v smislu medsebojnih razmerij. Zasebno je to, kar ni odprto za javnost, medtem ko je javno to, kar je za vse in sicer za skupnost kot tako. To je deloma posledica latinskega izvora besede *pubes*, ki je pomenila polnoletnost oziroma čas, ko se je nekdo pojavil v javnosti. Tudi srednjeveški pojem vzgoje (*educatio*) je pomenil dejavnost staršev, posebno očeta, da je otroka do polnoletnosti seznanil z javnostjo. Drug pomen javnosti pa je, da je transparentna in sicer kolikor z njo branimo zasebnost. Varovanje zasebnosti je potrebno na primer zato, da ne bi oblast podlegla skušnjavi po uravnalovki. Če ni zavestne obrambe različnosti oziroma zasebnosti, praktično ni več pogojev za medsebojna razmerja v družbi.

Vsak človek je bolj ali manj vpleten v etične oziroma normativne okvirje. Politična in družbena oblast je dolžna jasno določiti, kaj je javno, in kaj pomeni kontrola. Če je razmerje med zasebnim in javnim jasno, se lahko v družbi razvijajo tudi različne vmesne skupine, ustvarja in obnavlja pa se lahko tudi seznam drugih temeljnih pojmov, na primer narave in kulture, moški-ženska, družina, šola, avtoriteta itn. Noben pojem ni otok. Intersubjektivnost pomeni tudi neko število besed, vsebin, izkušenj, vrednot ipd., ki si jih lahko posamezniki med seboj delijo ter na ta način ustvarijo skupno življenje. L. Wittgenstein pa pri tem trdi, da takrat, ko začnemo nekaj verjeti, ne verjamemo le tistega, kar neposredno povedo pojmi, ampak sprejemamo celoten sistem, celo mrežo, celo vero. Tudi posameznih besed se učimo tako, da jih vključujemo v celoten sklop besed.

Pri tem je pomembno, kako gledamo na temeljne pojme oziroma na njihovo medsebojno razmerje. Politika je ravno v tem razmerju. Zato načeloma za politiko tu ni meja. Če bo nekdo na primer trdil, da v sedanjem družbenem položaju prevladuje krivica, drugi pa mu bo nasprotoval, češ da mu gre samo za polemiko in da bi rad vpletel v politiko stvari, ki so bile doslej za politiko nedotakljive, smo nakazali, kaj je kontekstualnost: revolucionar je tisti, ki politiko pripelje tja, kjer je doslej ni bilo. To ne pomeni nujno reklasifikacije vseh pojmov, nedvomno pa se bo s tem družba spremenila. Politika sicer mora paziti na to, da ne bi izginil temeljni pomen pojmov javno-zasebno (individualno-skupno), toda ta prostor dovoljuje nastanek nove politične resničnosti.

2.4.2.1 Posledice pojmovanja javnega in zasebnega na bioetičnem področju in obratno

V zgodovini zahodne politične misli sta se pojma zasebno in javno medsebojno dopolnjevala ali izzivala na zelo različne načine, vključujoč tudi zahtevo, naj bo to, kar je zasebnega, popolnoma vključeno v javni prostor. Želja, naj bi se javno čim bolj privatiziralo, in sicer pod politično kontrolo in pod jasno določenimi standardi, prihaja iz povsem specifičnega pojmovanja zasebnega. Zaradi varovanja zasebnih interesov je treba storiti vse, da se ne bi javno in zasebno med seboj preveč približalo ali se med seboj preveč oddaljilo. Bioetika je globoko vpletena v obe sferi, bodisi na teoretični bodisi na praktični ravni. Vzemimo za primer heterologno umetno oploditev. Kaj bi s zgodilo, če bi to naenkrat zahtevalo veliko staršev? Kako bi se to odražalo v psihološkem razvoju otrok, ki bi imeli več očetov ali mater in bi bili hkrati brez njih? Kaj bi se zgodilo, če bi darovalci semena ali darovalke jajčec naenkrat zahtevale svoje otroke zase? Kakšna je vloga javnosti v teh zasebnih interesih, ki so sicer postali predmet javnosti? Kako se bo soočila z družbenimi problemi, ki (če) bodo nastopili kot posledica zasebnih izbir? Kdo bo kril stroške, zasebnik ali družba?

Različne družbeno- in politično-etične teorije – v glavnem govorimo o liberalni teoriji, teoriji, utemeljeni na krepostih (novoaristotelški) ter komunitarni teoriji – hočejo privatizirati različne dobrine. Ne glede na to, kako posamezne teorije gledajo na človekovo življenje, je pri vseh nujno treba upoštevati moralne vloge in imperitive, ki ustvarjajo mnenje. Zasebno ali javno ter odnos politike do vsakega od njiju je prostor človekove dejavnosti, družbenih odnosov in ustvarjanja mnenja ter oblikovanja identitete.

Sodobno družbo zaznamuje moralni konflikt v specifičnem pogledu. Konflikt ima globoke zgodovinske korenine ter je nekako vgrajen v naše ustanove, dejavnost, zakone, norme in vrednote. Dejstvo, da o nekaterih stvareh ni mogoče razpravljati, na primer o splavu, ne da bi poglobljali konflikt, je morda tudi problematičen vidik jezika, kajti medtem ko teoretično in praktično znanje, norme in njihove omejitve napredujejo, človek ni bolj sposoben ustvarjati pogoje za etični konsenz. Tu vidimo, da jezik ni le

stvar trenutne družbe, ampak da posamezniki nosimo z njim zgoščeno zgodovino in kulturo, izročila, družbene vloge, vero, norme, dejavnosti itn. celega naroda in več generacij. Bioetične dileme izvirajo iz tega občutljivega razmerja med posameznikom kot nosilcem družbenega, političnega in kulturnega spomina, ter teoretično in praktično znanostjo, ki seveda hoče ustvariti tudi novo javno mnenje.

2.4.2.2 Sedanja dinamika ustvarjanja javnega mnenja v družbenih in političnih teorijah

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor8>

V sedanji dinamiki na področju družbenih in političnih teorij se zdi, da ni mogoče zaustaviti izzivalnosti liberalnega modela razmišljanja, ki je utemeljen na družbenem konsenzu oziroma pogodbi. Resnico je tu izpodrinil konsenz. Udarna moč liberalizma, deloma pa tudi civilnega republikanizma oziroma komunitarizma, izkorišča prej omenjen strukturalni vidik družbe, ki jo zaznamuje konflikt. Ne moremo preprosto reči, da konsenz ne teži k resnici, vendar plat zvona tistih, ki smatrajo konsenz za nasprotje resnice, je znamenje, da ima tu več možnosti tisti, ki ima večjo sposobnost zdržati v konfliktu. Ne glede na to, da tako imenovani kontraktualni model ponuja skrajno nesorazmerne in izzivalne zahteve glede na danes prevladujočo kulturo (tudi v bioetiki), pa je treba priznati, da njegova moč raste prav s tem, da je izzivalen in da izziva spopade.

Liberalizem se pojavlja v mnogih oblikah. Glede na to, da je njegov cilj čim večja uveljavitev pravic osebe, in sicer na račun javnega, ter čim manjša obremenjenost z dolžnostmi in obveznostmi. To pomeni, naj bi vsak posameznik sledil takim interesom, da bi to bilo hkrati njihovo dobro tudi dobro za družbo. Individualisti so tisti, ki začno pri sebi in ki imajo svoje dobro za svoj normativni ideal. Klasični individualizma (liberalizma) je John Stuart Mill. Komunitaristi začenjajo z družbenim kontekstom, iz katerega posameznik izvira, ne da bi zanikali avtonomni subjekt. Trdijo, da je smisel posameznikovih lastnih namenov v dobrem za družbene skupine in celoten družbeni kontekst. Ne poudarjajo le poštene igre (fairplay), ampak trdijo, da je treba status posameznika opredeliti znotraj občestva: pravice posameznika so pravice šele, če jih priznavajo drugi člani družbe. Družbeni kontekst (community) nujno potrebuje odgovorne posameznike.

2.4.2.2.1 Feminizem in care ethics <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor8>

Med liberalnimi etičnimi modeli je feminizem gotovo zelo v ospredju. Če nanj gledamo z vidika razmejitve med javnim in zasebnim, potem je njegova specifičnost ideološko izzivanje, bodisi kot moraliziranje bodisi kot politiziranje ženskega. Feminizmi sicer ne izvirajo iz nazorskih pozicij in jih na tem področju tudi ni mogoče ustrezno vrednotiti. Toda dejstvo je, da angažiran feminizem – torej kot ideologija – praktično ni kos napetosti med individualizmom in kolektivizmom. Zato je razumljivo, zakaj se ob stiku s feminizmom poraja toliko vprašanj, ki se nanašajo na pojmovanje javnega in zasebnega. Omenili smo že posebnost oziroma sodobnost tako imenovane etike skrbi (care ethics), ki je za številne avtorje sploh specifičen feministični element etike. Če je feminizem v politiki predvsem del liberalizma, potem je tudi liberalizem zanimiv za feminizem. Njegov jezik pravic ter sklicevanja na človeško naravo je mogočno orožje proti tradicionalni normativni morali, ki je vezana na družino in je prav tako veljala za 'naravno'. Glavni namen feminizma je, naj bi ženske postale svobodne, enake moškim ter subjekt zasebnega in javnega življenja. Politična strategija, ki je sledila, je hotela ženskam pridobiti isti standard

pravic, kot so jih imeli moški. Če so tako moški kot ženske razumna bitja in če pravice pripadajo osebi, moškim in ženskam v enakem smislu (enakost na temelju razumnosti in izhodiščnega položaja), potem je diskriminacija ženske kot ženske v odnosu do moškega krivična. Kasneje se je v feminizmu pojavilo vprašanje (spolnih) razlik ter spolne identitete, in sicer z istim namenom povedati, da te razlike niso razlog za diskriminacijo, dokler ni mogoče povedati, da je razlika pomembna in da pogojuje pravice. Feminizem kot zgodovinski pojav dokazuje, da ni nobene vnaprejšnje razlike, ki bi opravičevala zakonito neenakost oziroma zanikala iste temeljne pravice.

Zgodnji feminizem je poskušal svoje zahteve izreči v tako imenovanem republikanskem – družbenem – kontekstu. Zahteve žensk so se nanašale na tradicionalne vrednote, na vzgojo in izobraževanje, na pravico do študija in na ustrezno vlogo ženske v (politični) javnosti. Nekatere ženske in moški naj bi bili izključeni zaradi neizgovornosti, lastništva, nezmožnosti ali rase. Liberalni feminizem je izpostavil individualni vidik in videl temelj v državljanstvu: posameznik/ica ima določene pravice na osnovi državljanstva. Ni mogoče spregledati, da se tu vpletel tudi nacionalni element. Kot lahko vidimo, je bil ta feminizem prej egalitaren kot univerzalističen. Ko je feminizem kot temelj družbene enakosti začel poudarjati razlike, je segel po tako imenovanih neoaristotelskih argumentih (virtue). Šele to je imelo za posledico večjo udeležbo žensk v politiki in družbi na sploh, in sicer tudi na temelju njihovih tradicionalnih družbenih vlog (na primer materinstva). Individualistični feminizem to zavrača in meni, da lahko enakost ženski zagotovi le liberalizem.

Razlika med slednjima je pomembna tudi danes. Obe temeljni usmeritvi se zavzemata za večjo vlogo ženske v družbi, toda medtem ko se neo-aristotelski model posveča značaju ženske, gre liberalnemu feminizmu za trenutni izkoristek konjunktive identitete, osnovane na primer na spolni razliki, ali izkoristek identifikacij. Med obema je še vrsto drugih variant, katerih cilj je zmaga žensk. Feminizmi na politični in družbeni ravni so zato običajno – vsaj na videz – protestni.

Feminizmi se med seboj razlikujejo tudi glede na stališča do vročih bioetičnih tém, na primer do IVF, selekcije spola, nadomestnega materinstva, manipulacije z zarodki in drugih manipulativnih tehnik. Večina feminizmov je na tem področju neintervencionističnih: zastopajo mnenje, da je kontrola nad naravo arogantna, moška; nasprotujejo temu, da bi bila ženska le 'narava', ki bi jo kontrolirali. Drugi feminizmi so prointervencionistični in pozdravljajo tudi kontrolo narave. Imajo se za ultraliberalne. Do njih se distancira celo liberalizem in jih ima za ultraliberalne, ker le izkoriščajo obstoječ položaj in lahko obstajajo samo zunaj katerega koli družbenega reda. Toda ker je po liberalni teoriji to lahko hkrati začetni položaj družbeno-kontraktualnega modela, mu tak model lahko pride prav.

2.4.2.2.2 Družbeno-kontraktualni model

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Ta model ima svoje korenine v 17. stoletju. Družba, ki jo sestavljajo posamezniki, uresničuje predvsem cilje posameznikov, ki so med seboj sklenili pogodbo. V koristih posameznikov so seveda vštete tudi družbene koristi, vendar je model prointervencionističen. Ta model praktično ignorira družbeno življenje, na primer medsebojne obveznosti, splošno sprejeta soodvisnost, in spodkopava temelje oblasti in družini kot temeljni družbeni celici.

V bioetični razpravi se prointervencionisti zavzemajo za najrazličnejše inovacije na področju človeške 'reprodukcije'. Nove tehnologije in možnosti ne predstavljajo nobenega problema, dokler jih je mogoče nadzorovati. Naravo, ki je doslej zatirala ženske, je mogoče s tehnologijami kontrolirati ter ženske osvoboditi iz 'biološke tiranije'. Po mnenju Alison Jaggar je to, kar je mogoče storiti, opravičljivo in samemu sebi namen, poleg tega pa nove tehnologije žensko osvobajajo njenega živalskega izvora.

Prointervencionistično stališče veliko dolguje Simone de Beauvoir in njeni knjigi *Drugi spol*. Beauvoir je trdila, da je žensko telo nesmiselno, ker je žrtev vrste (species). Že samo to, da se rodi kot ženska, pomeni za žensko odtujitev. Zarodek (fetus) ima za napadalca oziroma za zajedalca na materi. Na drugi strani so moški, ki svojo oblast vzdržujejo tudi z razmnoževanjem in s tem zatirajo ženske. Za ženske prsi (mammary glands) je rekla, da v življenju ženske nimajo nobenega pomena in bi jih lahko ženska odstranila kadarkoli v življenju. Če radikalnim feminističnim stališčem dodamo individualizem, postane prointervencionizem bolj jasen.

Komunitarni model pogodbe (pogodbenih stališč) je manj radikalen. Prevladuje previdnost v uporabi novih tehnologij in 'tehtanje' narave (ponder the nature). Glede amniocenteze prevladuje prepričanje, da je nima smisla imeti za 'svobodno izbiro', saj njen cilj ni jasen. Glede novih tehnologij so zagovorniki/ce tega modela mnenja, da lahko ženski pomagajo biti ženska prav s tem, da ji omogočijo nosečnost. Imenovali smo ga neintervencionistični model, ker na nove tehnologije ne gleda z vidika posegov, ampak pomoči, da v ženski okrepi njeno ženskost. Poudarja, da tehnološki napredek ni nikoli nevtralen. Zato je treba biti previden, da (žensko) telo ne postane predmet poljubnih manipulacij.

Zagovorniki/ce komunitarističnega strogo protiintervencionističnega modela odklanjajo nove tehnologije, ker ne prinašajo nobene bistvene prednosti v človeško življenje, pač pa izkoriščajo in ponižujejo žensko telo. Vendar je tudi za to stališče značilno, da novih tehnologij ne obsojajo vsevprek. Zmerni protiintervencionizem podpira nekatere, ne pa vseh novih tehnologij.

Kar zadeva bioetično razpravo, kontraktualni prointervencionistični model navaja zanimiv primer v *Baby M*, ki se je rodil 1988 Mary Beth Whitehead. Ta je najprej sklenila pogodbo s parom Stern, ki ni mogel imeti otroka. Sprejela je, da bo otroka spočela s Sternovo spermo, toda ko je rodila otroka, je pogodbo razdrla, zavrnila denar in otroka obdržala. Zanimivo pri tem je bilo, da so stopile na materino stran tudi zelo radikalne feministke in s tem pokazale na šibko točko kontraktualizma.

Reproduktivne tehnologije so bioetično razpravo vrnile nazaj na družbeno raven. O tehnologijah ter o njihovi etični neoporečnosti ne moremo govoriti ločeno od kulturnega in družbenega okolja, vključujoč naše razumevanje človeške osebe ter njenih zasebnih in javnih potreb.

2.4.2.2.3 *Družbeno-kompaktni (komunitarni) model*

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Za ta model imamo obilico zgodovinskih virov. Kompaktni model je prav tako dogovorni (covenant) model, le da pravicam in osebnim izbiram ne priznava nobene štartne prednosti. Pravic nima za samoumevne in povsem razločne. Pač pa na drugi strani zagovarja raznovrstne dolžnosti, pravična pričakovanja in dediščino (inheritance), in sicer v prepričanju, da je to sestavni del našega življenja. Tudi kompaktni model poudarja identiteto posameznika, vendar šele potem, ko je jasno opredeljen družbeni

okvir kot bistveni element socializacije. Identiteta tu pomeni socializiranega človeka, ne pa popolnega individualista.

Ta model je v nenehnem konfliktnem odnosu z manjšino individualistov, ki kompaktnemu modelu očitajo, da sanja o 'starih dobrih časih'. Kompaktni model tega očitka ne zavrača popolnoma, saj pravi, da preteklost predstavlja neke vrste utelešenje vitalnih konfliktov. V kompaktnem modelu zato ni veliko prostora za reforme. Stališča obeh se razhajajo predvsem vpricho družine.

2.4.2.3 Družina kot teoretično ozadje družbenih in političnih teorij

2.4.2.3.1 Usoda družine v Platonovem polisu

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor8>

Družina je najbolj tradicionalna ustanova v družbi. V njej in v zvezi z njo danes potekajo najbolj vroče politično-etične razprave.

Kontraktualisti težijo k temu, da bi devalvirali tradicionalno žensko vlogo, se pravi identiteto žene-matere, in se pri tem lahko sklicujejo tudi na Platona. Kompaktni model meni, da je tradicionalna vloga žene in matere najpomembnejši del v celotni verigi tako imenovanega 'dobrega življenja'. Družba ne more na noben drug način tako učinkovito skrbeti za otroke in mlade, za prizadete in za starejše ljudi. Z zgodovinskega vidika je najodličnejše delo žensk skrb za družino; tako mislijo mnogi etiki, politični teoretiki in politični voditelji, pa tudi številne pomembne ženske v družbi. Žal jim je, da individualizem zavrača etiko skrbi ter poskuša to nadomestiti z drugimi rečmi. Zagovorniki družine menijo, da bi bilo treba obnoviti pomen družine ter tako tudi vrniti težo zasebnemu, in sicer s tem, da bi pokazali, da je družina temeljnega pomena za družbeno in politično življenje.

Zagovorniki kompaktne teorije pogršajo bogatejši slovar, s katerim bi lahko prevedli to, kaj mislijo o družini in zakaj menijo, da je družina pomembnejša od katere koli druge družbene institucije. Zavzemajo se za medgeneracijsko družino, ki omogoča mrežo medčloveških odnosov. Stanley Hauerwas je menil, da bo človeštvo brez smisla za družino postalo plen dnevnih in divjih ideologij, ker bo izgubilo svojo lastno (majhno) zgodovino. Po njegovem je siromašenje jezika ter smisla za majhno (osebno) zgodovino posledica rušenja družine. Sodobnik izgublja smisel za zgodovino; pozablja, da je njegovo bistvo v tem, da je zgodovinsko bitje. Sleherna moralna zavest izraža, da nekatere vezi resnično obstajajo. Če se hočemo naučiti skrbeti za druge, moramo najprej poskrbeti za tiste, s katerimi nas povezuje rojstvo in so naši najbližji.

Politične teorije so družinske vezi izkoristile za politiko. Teoretiki družino poznajo, vendar jim ta nič ne pomeni. Že Platon je družino enostavno izključil iz svojega idealnega mesta (polis). Ženske naj bi bile 'skupno dobro'. Močna centralna oblast ter zaveza med posamezniki naj bi onemogočili sleherni družbeni konflikt, medtem pa bi pravzaprav posameznik kot tak izginil oziroma se stopil s celoto družbe. Vsaka oblika zasebnosti bi morala izginiti.

Platon je hotel v polisu izključiti vse vidike individualnosti, ki jih pogojujejo spol, rasa, starost, družbeni razred, družinska zgodovina, izročilo ter širša zgodovina, da bi tako za ljudi ustvaril pogoje popolnega podružbljenja ter da bi vsak razvil samo tisto sposobnost, ki jo ima. Tudi otroci so družbeno dobro. O njih bi odločal vodilni sloj in 'policija'. Po evgeničnih merilih bi lahko slabše otroke enostavno

odstranili. Otroke je treba vzeti materam takoj po rojstvu, jih dati v otroški geto ter jih takoj začeti vzgajati za delo. Zasebnosti ni več: doma (družine) v našem pomenu ni več; spolni stiki niso zasebni; prijatelj ni več; ni več posebnih (amaterskih) dejavnosti; vsak se pripravlja ali opravlja samo naloge, ki mu jih določa polis, poleg tega pa se vsi borijo proti temu, da bi kdo v mestu iskal kakšne zasebne cilje. Dobro je samo to, kar posameznika povezuje z mestom (državo).

Celo sodobnik vidi v tem nesprejemljiva in ekstremna stališča. Večina sodobnih teoretikov meni, da je Platonova Republika satira in ironija. Tudi Thomas More je v Utopiji na ironičen način opisoval položaj, če bo v družbi popolnoma prevladal javni interes. Sodobni teoretiki jemljejo Platonovo Republiko kot poučen spis, ki lahko pojasni vlogo družine v družbi kot posrednice v odnosih med posameznikom in celotno družbo. Platonov cilj je bila človekova 'samozadostnost'. Menil je, da je človek v medsebojnih razmerjih ranljiv ter da se jim mora zato izogniti. Ideologija samozadostnosti je bila povod izrazito moške družbe, ki je praktično eliminirala žensko tudi v njeni naravni vlogi matere, s tem pa tudi družino in nazadnje tudi možnost preživetja države.

Po Platonovem mnenju prihaja do moralnih konfliktov zato, ker posameznik ne more biti hkrati lojalen družini in državi. Vir konfliktov je torej družina. Zato jo je treba spremeniti oziroma lojalnost eni prilagoditi lojalnosti drugi instituciji. Vodilna misel Republike je, da je naše vsakdanje življenje, posebno družinsko življenje, vir zmede in konfliktov, ne pa globljega spoznanja, ter da so le filozofi sposobni razsojati o merilih medsebojnih odnosov in o stališčih posameznikov. Platonov cilj je bil očistiti medsebojne odnose slehernega iracionalizma. Čustva in osebne odnose je treba izključiti. Ta miselni koncept so kasneje uporabili tudi racionalisti in radikalni individualisti. Trdili so, da je sumljiv vsak svoboden in iracionalen odnos oziroma da morajo biti odnosi utemeljeni na pogodbi (nominalizem). Ni težko uganiti, da so uhajali kontroli predvsem odnosi v družini. To vprašanje bo rešeno tedaj, kobodo ljudje prišli k pameti in jih ne bodo več omejevale družinske vezi.

Sodobna pluralistična družba se zavzema za raznovrstnost tudi na področju družine. Na eni strani je povsem indiferentna do intimnih vezi ter pomena ljubezni med družinskimi člani, na drugi strani pa predlaga nove modele družine, ki so včasih usmerjeni proti tradicionalni družini. Podpira modele, ki vsaj na videz krepijo identiteto posameznika. To nas postavlja pred številna vprašanja. Po mnenju kritikov sodobnega razvoja, katerega pobudniki so se morda 'predobro' učili pri Platonu, to pomeni zaton klasične družine. Zaton družine radikalno načinja vprašanje o prihodnosti družbe. Načinja njene biološke korenine. Kakšno javno vlogo ima še klasična družina, če pa ji sodobne družbene teorije ne pripisujejo posebne vloge? Kakšna naj bo vloga družine, ki mora danes skrbeti sama zase? Kakšno je razmerje med demokratično družbo in življenjem v medgeneracijski družini? Ali nimamo včasih občutka, da je medgeneracijska družina nevarna za demokracijo? Še več: ali ni prav demokratična družba začela sumiti odnose med starši in otroki ter jih začela primerjati drugim voluntarističnim odnosom, ki jih seveda odklanja? Kaj lahko danes prispevajo družbi in drugim družbenim ustanovam trdne vezi med starši in otroki, če pa družba dvomi v medosebne vezi? Kako lahko sedanja politična retorika podpre družine, obveznosti do družine in odnose med člani družin? Itn.

Demokratična družba temelji na enakopravnosti državljanov. To je dejstvo. Toda vsak človek ne more biti državljan. Vedno so obstajali ljudje, ki jih je družba izključevala. Število ljudi brez državljanstva bi moralo biti danes – glede na merila temeljnih človekovih pravic – manjše kot kadarkoli v preteklosti oziroma enako ničli. Toda tudi temeljne človekove pravice niso v stanju popolnoma premagati problema

izključitve. Problem niso človekove pravice, ampak pojmovanje družbe in posameznika v družbi. V drugi in tretji generaciji človekovih pravic so prišle na vrsto pravice do udeležbe in do deleža. To so v bistvu pravice, formulirane kot dolžnosti. Glede na te pravice so merila za pridobitev državljanstva (odraslih) taka, da od morebitnih državljanov zahtevajo participacijo. Družba se je s tem tudi zavezala, da bo sposobna posredovati ljudem standarde, da se bodo lahko vključili v družbeno življenje. To je zelo podobno ideji, ki jo je imel Platon. Nobeden od sodobnih teoretikov sicer ne meni, da bo to enostavna naloga, vendar lahko tudi v sodobni družbi ugotovljamo, da gre za posebno pozornost do 'vzgoje' čustev oziroma za to, kako čustveni in instinktivni nagon racionalizirati v procesu izobraževanja. Šola ima vse manj vzgojnih ciljev in vse več izobraževalnih. Skoraj bi lahko rekli, da proces izobraževanja sumniči oziroma ni naklonjen samoiniciativnosti ter različnim 'naravnim' razmerjem med učenci/učenkami. Pač pa lahko na drugi strani vidimo, da so v proces uspešnosti vključeni tudi mladi, in sicer tako, da ocenjujejo delo svojih učiteljev. Pomembnost tega sodelovanja ne sme zakriti dejstva, da je cilj procesa čim večje podružbljanje posameznika. Politični in družbeni dejavnik sta tukaj segla zelo daleč v posameznikovo življenje. To bo v prihodnosti imelo dramatične posledice tudi na bioetičnem področju, na primer v tako imenovanem terapevtskem kloniranju (avgust 2000 v Angliji).

Zaradi takega teoretičnega razvoja postaja družina tudi praktičen problem. Za nekatere je problem že to, da nastane družina na osnovi svobodne privolitve. Menijo namreč, da bi morali pri izbiri partnerjev odločati drugi, na primer genetski dejavniki. Politični in družbeni teoretiki seveda ne razlikujejo med zakonom in družino. Zdi se jim nesprejemljivo, da zakon nastane na osnovi svobodne privolitve, otrok pa se rodi, ne da bi v to privolil. Drugi v tem vidijo, da bi otroku zaradi njegove popolne odvisnosti od staršev do neke starosti lahko odrekli državljanstvo. Za najbolj radikalne 'demokrate' je dobrodošlo znamenje, čeprav le na abstraktni ravni, da bi lahko na zakon in družino gledali z vidika interesov in avtoritete družbe.

2.4.2.3.2 Nasprotje med komunitarnim in individualističnim pogledom na družino <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

V svoji knjigi Podreditev ženske (1869) je John Stuart Mill trdil, da so njegovi sodobniki ujetniki neke podobe o družini in družinskem življenju, ki ga niso izbrali in je v bistvu krivičen. V družinskem življenju prevladuje moška oblast, na drugi strani pa ženske ravno tako krivično, samovoljno in nerazumno zahtevajo, da bi imele moč in vpliv v družinskem življenju in zasebnem okolju. Mill je menil, da bo družina postala šola svobode takrat, ko bosta starša živela drug z drugim brez oblasti in brez podreditve. Oblast je za svoboda nekaj nizkotnega. Med možen in ženo mora torej prevladati svoboda. Otroci so po Millovem mnenju nepopisane table (blank slates), ki jih morajo starši naučiti pokorščine in odgovorne svobode. Starši lahko vzgajajo, če med njimi vlada enakost. Na drugi strani je Alexis de Tocqueville ugotovila, da je v ameriški družini že konec 19. stoletja prišlo do velikih sprememb, na katere je vplivala demokratizacija družbe. Najprej je prišlo do ukinitve patriarhalnih in puritanskih navad. Oče ni le močan, ampak tudi fleksibilen. Začel je poslušati otroke in se z njimi igrati. Starša sta vzgajala in tudi zahtevala pokorščino. Spodbujala sta otrokovo pokončnost in tekmovalnost (child rearing). Politični voditelji tega časa in tega tipa so bili 'družinski očetje'. Uživali so ugled in so se znali igrati, po drugi strani pa jim ni bilo dovoljeno ugovarjati.

Tocqueville je zelo preprosto zaznavala, kako je demokratizacija družbe vplivala na razvoj družine. V Ameriki so veliko pozornost posvetili dvema jasno ločenima smerema uveljavljanja, in sicer glede na spol.

V domačem (družinskem) okolju prevladujejo opravila, ki dajejo ženi in materi določeno družbeno vlogo, čast in pomen. V bistvu gre za isti pomen in veljavo, kot da bi bila 'moški' v javnosti. Tocquevillejevi je padlo v oči naslednja posebnost: "Nobena svobodna družba ne more shajati brez morale in, kot sem videla, je morala žensko delo."

Tocqueville je bila zvesta komunitarnim (republikanskim) ciljem družbe, medtem ko je Mill kontraktualist in individualist. Proti Millu je poudarjala, da očetova oblast v liberalni in demokratični družbi nikoli ni bila absolutna ali svojevolska in da nikoli ni bil brez oblasti. Glede na tradicionalno družino, v kateri imajo starši poleg 'naravnih' tudi nekatere 'politične' pravice nad otroki, imajo v demokratični družbi le naravne pravice (oblast), ki ne predstavljajo nobenega problema za demokratično oziroma civilno družbo, celo nasprotno. Millu gospodarstva (ukazovanja) ni mogel razumeti kot naravno pravico, Tocqueville pa je trdila, da je gospodarstvo oziroma zahteva po pokorščini naravna pravica, ker je začasna in zato tudi posebna; ko otrok odraste, naravna pravica preneha. V tem smislu očetova in materina vloga v družini ne nasprotujeta vzgoji za politično skupnost, ampak jo celo spodbujata, in sicer prav v stvareh, ki so najbolj pomembne: v dinamičnosti, fleksibilnosti, uporabi svobode ter odsotnosti absolutnih vlog in zlasti v spodbujanju stabilnosti družbe.

Tocqueville je v Ameriki na eni strani združila izkušnje družine na prehodu iz patriarhalne v demokratično družbo, na drugi strani pa spodbujala nekatere izrazite značilnosti otroške narave, na primer prijaznost in ljubezen. Tradicionalni pojmi, kot disciplina, pokorščina itn. so sicer ostali, a so dobili pa so novo vsebino. Starši niso več uporabljali telesnih kazni in trdih metod, pač pa so postali sogovorniki. Uporabljali so čustveno govorico, mimost, spoštovanje in avtoriteto.

2.4.2.3.3 Pomembnost družine in država

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Tocqueville je menila, da so otroci cilj in smisel družine. To dejstvo, da je družina prvenstveno namenjena otrokom, je bilo posebno v protestantskem okolju del ameriške 'civilne' religije. To se je nenadoma spremenilo v času hitrih družbenih sprememb v šestdesetih letih. Družina je veljala za avtentičen prostor, v katerem se vzgajajo lojalni državljani. Teoretiki in politiki so tudi danes prepričani, da je družina konstitutivni del ameriške demokratične družbe. Otrok v družini prejme temeljna znanja o svobodi in njeni omejenosti z odgovornostjo, o zaupanju in lojalnosti ter o sodelovanju. Druge družbene institucije računajo s tem, da je mlad človek več v odnosi s starejšimi, vzgojitelji, na drugi strani pa nadaljujejo oziroma pomagajo družinam, da bi otroci (mladi) postali neodvisni. To nalogo danes izvršujeta tako mati kot oče.

Družinske vezi pa seveda ne morejo obstajati brez družinske avtoritete. Če na eni strani ni dvoma, da je družina prostor, v katerem človek lahko prejme vse tisto, kar potrebuje za zdrav razvoj ter za udeležbo v demokratični družbi, je treba na drugi strani storiti vse, da bi družina ohranila oblast in pomen v družbi ter da starši svoje oblasti nad otroki ne bi zlorabili. Demokratična družba stoji in pade na sposobnosti posameznikov, da sprejmejo zadolžitve in odgovornost. Družba ceni sposobnost staršev, da v mladih prebudijo sposobnost za sprejemanje zadolžitve in odgovornosti v družbi in tudi v družinah, ki jih bodo ustanovili. Ker je danes otroška doba daljša kot v preteklosti in je zato odgovornost in obremenjenost staršev večja, je treba na novo opredeliti ne le starševsko avtoriteto, ampak tudi cilje družbe. Velika

pričakovanja družbe po lojalnosti, disciplini, ustvarjalnosti itn. lahko povzroči nepopravljivo škodo v družinah, ki ne bodo več sposobne ohranjati standarda vzgoje. Neredko se dogaja, da mladi zavrnejo prevzem odgovornosti zgolj zato, ker se starši ali tudi družba pri tem sklicuje na verske razloge in pri tem hkrati postavljajo posamezniku (mlademu človeku) tako visoke zahteve po lojalnosti in discipliniranosti, da ni več jasno, ali je to res še del vzgoje v svobodno in odgovorno osebo. Po mnenju Jean Bethke Elshtain to pomeni, da je treba mladim pustiti prostor za protest proti metodam, s katerimi bi jih lahko zlorabili. To je vitalno vprašanje tudi za demokracijo. Ni čudno, da so vsi totalitarni sistemi vsak na svoj način hoteli uničiti družino oziroma prevzeti njene naloge, da bi ustvarili človeka, ki ne bi bil več sposoben niti glasno protestirati niti prevzeti odgovornosti. Totalitarni sistemi so namesto identitete poudarjali identifikacijo s cilji države, medtem ko je družina ter podobne bazične skupine prišla na spisek osumljenih.

Kaj pomeni ustvarjalno razmerje med javnim in zasebnim v družini? V bistvu gre za ustrezno razmerje med izobraževanjem in vzgojo. V demokratičnih družbah ima zelo pomemben položaj pravica do izbire. Če starši otroku knijo pravico do izbire, bo kasneje nesposoben izbirati ali videti alternative ter tudi nesposoben začeti na lastno pobudo. Zato teoretiki in praktiki priporočajo, naj bi med družinskimi in družbenimi vrednotami ne veljal zgolj homologen odnos. Družine oziroma otroci (mladi) bi zato morali poleg kulturnega, družbenega in političnega okolja imeti tudi priložnost avtentičnega družinskega okolja, ki bi bil poleg vseh predpostavk o lojalnosti tudi nenehna opozicija družbi oziroma resnični kulturni dejavnik. Komunitarni model (social-covenant perspective) je danes najbolj resna kritika družbe brez vrednot, ki pa svoje vrednote vsiljuje in prestopa meje družinske avtonomije. Za konzumizem, nasilje na cesti in v medijih, padec ravni družbene vzgoje, porast otrok brez družine ali brez enega starša in za podobne stvari krivijo družbo, ki je vlogo družine razumela kot 'nepovratna sredstva'. Na drugi strani zagovorniki komunitarizma zahtevajo, naj družba ponovno prevzame odgovornost do družine, posebno kar zadeva ideal očetovstva in materinstva ter odnosov s širšo družbo, ki ne bi bili enostavno odvisni samo od pričakovanj družbe. Družina ima lastne vrednote. Družba bi se morala zavedati, da potrebuje ljudi, ki se ji znajo upreti, ki so zrele odrasle osebnosti, ki znajo sodelovati in se potegovati za družinsko življenje. Demokracija bi namreč morala biti podobna odnosom med člani družine, pri čemer mislimo na odnose med moškim in žensko, med staršema (odraslimi) med otroki in staršema in seveda tudi na odnos med otroki (mladimi). Družina nudi prve izkušnje zaupanja in vzajemnosti. Kdor izhaja iz družine, v kateri so bili starši pripravljene družino jasno postaviti na prvo mesto, so bolj usposobljeni soočiti se s kompleksnimi vprašanji, ki jih čakajo v družbi, in se omejiti v svojih željah oziroma pravilno izbrati.

2.4.2.3.4 Udeležba družine pri razvoju družbe

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor8>

Družina je temeljna celica družbe, ki hitro zaznava družbene krize. Na videz zelo stabilna oblika življenja je hkrati krhka, nestabilna in nesposobna. Ni potrebno posebej poudarjati, da je družina v razvitih družbah doživela zelo velike spremembe. Postala je manjša, podaljšala se je življenjska doba zakoncev, podaljšala se je doba, ko sta zakonca sama, zmanjšale so se socialne, izobraževalne in kulturne vloge družine, zvišala se je raven splošne izobrazbe itn.

Medtem družina v družbi teoretično še vedno predstavlja pomemben del etične problematike in ji družba priznava njej lastne pravice, toda njen praktičen položaj v marsičem odvisen od njenega samorazumevanja. Na eni strani je treba poudariti pozitivne vidike današnjega gledanja na osebo

svobodo, na osebne vrednote, na dostojanstvo žene, na odgovorno starševstvo in vzgojo otrok, na odnose med družinami zaradi duhovne ali materialne pomoči itn., da bi lahko nato zaznali problematične vidike neodvisnosti med zakoncema, nesporazume glede avtoritete v vzgoji, težave pri posredovanju vrednot, naraščanje ločitev in podobno. Čeprav je mnogo vzrokov za to zunaj družine, je vendar temeljne razloge za krize treba iskati v zakonu, v katerem se razkroj začne v pojmovanju svobode kot avtonomnega uveljavljanja enega samega stališča. "S tem postaja jasno, da zgodovina ni preprosto nujen napredek k boljšemu, temveč dogajanje svobode in celo boj med svobodami, ki si med seboj nasprotujejo..."

Družina je organsko povezana z družbo. Ni le odvisna od nje, ampak jo tudi vzdržuje bodisi z uresničevanjem svoje službe življenju bodisi z vzgojo za družbene kreposti, iz katerih družba živi. Že po svoji naravi "se ne zapira sama vase, ampak se odpira drugim družinam in družbi in s tem sprejema svojo družbeno vlogo."

Apostolsko pismo *Familiaris consortio* navaja naslednje vidike udeležbe družine pri razvoju družbe: družinsko življenje je izkustvo skupnosti in sodelovanja, družina ali skupine družin se na različni način usposablja za družbeno in politično vlogo posameznih članov, družina lahko prispeva pomemben delež za vzajemnost med posameznimi člani družbe, družinami in družbo v celoti, zlasti kot zavzetost za socialne probleme in za najbolj izpostavljene družbene skupine, vlogo družine pri uresničevanju nove mednarodne ureditve.

Glede na to, da sodobna družba zakon večinoma pojmuje kot navadno pogodbo, ki jo je mogoče sporazumno prekiniti, ali kot spolno skupnost, je zakon in družina bistveno bolj odvisen od osebne zrelosti zakoncev, da svojo zakonsko skupnost živijo in razvijajo. To je pomembno zlasti zato, ker sodobne razmere zahtevajo, da sta zakonca zaposlena zunaj družine in ločena večji del dneva. Janez Pavel II. se v apostolskem pismu zavzema za to, da bi bilo treba ženino delo v družini tako ovrednotiti, da ne bi bila zaposlena iz gospodarske nuje.

2.4.2.4 Temelji dveh družbeno-etičnih modelov na Zahodu <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Etika kot filozofska disciplina je samostojna od Aristotela naprej. On je prvič razlikoval med teoretično in praktično etiko. Teoretična etika se ukvarja s človekovim obnašanjem, in sicer ne s praktičnim obnašanjem kot takim, ampak samo s tistim praktičnim ravnanjem, ki je potrebno za uspešno življenje v grški mestni državi. Mislimo torej na ravnanje, ki ima velik pomen za družbeno življenje. K teoretični etiki spada cela vrsta vprašanj, na primer gospodinjstvo, ekonomija, politika, družbena, pravna in državna filozofija, kultura itn. Teoretična etika razmišlja o teh stvareh celostno. Na eni strani se kritično sooča z etosom, ki ga je treba bodisi spremeniti, na drugi pa poskuša utemeljiti nov etos, ki ni povsem združljiv z obstoječim, ki ga je treba spremeniti. Z etosom mislimo na sklop navad na nekem naseljenem prostoru. Nekaj podobnega pomeni latinski izraz *mores* (navade), iz katerega izhaja pojem morala, vendar bolj v smislu človekovega značaja kot zgolj navad določene družbene skupine ali kraja. Ta drugi vidik – značaj (*character*) – je poteza novega etosa, ki ga je treba šele utemeljiti, prisvojiti in utrditi.

V 19. in 20. stoletju je etiko – bolj kot v preteklosti – zaposlovalo vprašanje moralnega subjekta, moralne avtonomije, premišljenosti in smiselnosti ravnanja, in sicer vpričo družbe kot najširšega moralnega in pravnega subjekta. Zaradi sklicevanja na razumnost ni bilo mogoče utemeljiti najvišjih etičnih vrednot. Etična razprava, v kateri so odločali gospodarski, politični in pravni, jih je prepustila ne-razumni odločitvi

(zasebnosti). To ni pomenil konec normativne etike, toda moralne norme je bilo tako mogoče postopoma razkrinkati kot spremljajoči pojav (epifenomen) v družbi. To ni imelo le zelo različnih posledic, ampak je bilo tudi samo že posledica razsvetljenstva in tehnične kulture. Ni šlo le za množično kritiko norm, utemeljenih na naravi, ter za začetek konkurenčnega boja med nazori, ampak tudi za nenavadno obremenitev človekove zavesti, ki je moral s tem prevzeti nase težo teleologije; teleologijo je namreč pred tem odrekel naravi in vrednotam. V teku 20. stoletja se sicer obnovijo vprašanja po najvišjem formalnem in vsebinskem načelu v etiki, morali in pravu, vendar se to stoletje na drugi strani sooča s specifično etično praznino, ki so jo napovedovale metaetika, epistemološka neopredeljenost, etične teorije, o čemer smo že govorili, udeležili pa družbeni sistemi, osnovani na dveh temeljnih usmeritvah, kolektivizmu in individualizmu. V obeh primerih se težišče družbeno- in politično-etične razprave popolnoma prepusti praktični uveljavitvi ideje, da je človek družbeno bitje, čeprav so pogledi na družbo popolnoma različni.

Zaradi zgodovinskih razlogov lahko kolektivizem izpustimo. Čeprav liberalni individualizem na videz poudarja pomen pojmovanja človeka in dostojanstva osebe, je v bistvu ideologija, ki jo je težko spraviti v etične oziroma moralno-filozofske pojme. Individualizem se pojavi kot subjektivizem (protestantizem), v družbeni praksi pa se pojavi kot liberalizem. Ta se je seveda najprej uveljavil v gospodarstvu, kjer je zlahka opravil s tradicionalno ekonomijo. Sčasoma se je razvil v družbeno teorijo, ki individualno svobodo razglašča za najvišjo vrednoto. V bistvu gre za podoben sistem sekularne religije (modernizma), kot v kolektivizmu, da si lahko človek pomaga sam. Kakšno ceno to zahteva, je drugo vprašanje. Zagovorniki liberalizma pristajajo na to, da bodo šibki propadli. Glavno načelo je: Vsak lahko dela, kar hoče. Treba se je znati. Laissez faire! Čeprav je treba priznati zasluge liberalizma, da je človekovo družbeno razsežnost gledal skozi prizmo človekovih pravic, pravne države in pluralizma, je znal te stvari spretno vgraditi v svoj sistem. Njegovo temeljno moralno načelo je namreč utilitarizem (korist, interes). Da bi to utemeljil, ne išče razlogov v veri ali filozofiji, pač pa v človeški družbeni naravi. Narava tu temeljito spremeni svoj pomen: človek je po naravi posameznik, borec, racionalist, iskalec sreče in podobno. To, kar tu nastopa kot družbena narava, je popolnoma sekulariziran pojem in predmet človekovega uravnavanja po lastni volji. Relativistične mutacije, na primer emotivizem, postmodernizem in subjektivizem, nakazujejo moralne dileme, ki se bodo pojavile ne le na družbenem, ampak tudi na ekološkem in bioetičnem področju.

Danes gre iskanje univerzalnega moralnega načela v dve smeri: najprej gre za razvoj moralnega subjekta, na drugi strani pa tudi za definicijo pojmov skupnega dobrega, družbenih vrednot, temeljnih skupin in družbenih ustanov, v katerih ali s pomočjo katerih bi bilo mogoče moralno načelo (ideal) uresničiti. Z ozirom na se bom v nadaljnjem omejil na dve etični teoriji, ki sta v bistvu liberalni in v katerih je mogoče zaznati utrip iskanja univerzalnega moralnega načela, in sicer tudi z ozirom na medicinska, biološka in ekološka vprašanja.

2.4.2.4.1 Etika pravičnosti <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Liberalizem govori o pravičnosti kot o poštenosti (fairplay) in sicer kot o temeljni človekovi potrebi. Poudarja naslednje: Poleg subjektivne pravičnosti, ki je krepost, obstaja tudi objektivno merilo pravičnosti, in sicer v ustanovah socialne in pravne države. Družbeno-politična stvarnost je pravična takrat, ko njena merila temeljijo na pravnem redu (enakosti vseh ljudi), na enakih možnostih vseh ljudi vpricho ekonomskih možnosti ter na pravični delitvi dobrin (socialno tržno gospodarstvo). V tem kontekstu je najbolj zanimiva Rawlsova teorija pravičnosti, in sicer ne le kot 'interna' liberalna kritika utilitarizma, ki se mu je to vprašanje izmuznilo zaradi svojega značilnega merila nepristranskosti. V bistvu gre za kontraktualni

model. Rawls namerava na novo definirati značilnosti moralnega subjekta v družbi, ki bo načela intuitivno spoznal hkrati kot osebno zavezujoča in kot družbena merila pravičnosti. Temelj in do neke mere tudi cilj teorije pravičnosti je formalna (javna) jasnost načel ter pristna komunikacija med ljudmi, ki (ko) ta načela sprejemajo za svoja. Cilj pravičnosti je poštenost: pravila naj bi veljala tudi v primeru, če se bodo razmere spremenile.

Temeljni pojmi Rawlsove teorije pravičnosti so naslednji: načelo različnosti (družbene in ekonomske neenakosti bi bilo treba urediti tako, da bi imeli od tega največjo korist najbolj zapostavljeni), poštenost (začetni položaj mora vsem dajati enake možnosti, in sicer enake možnosti do te mere, da bi te kasneje vplivale na dogovarjanje kljub spremenjenim razmeram), lestvica prioritet (temeljnih potreb ni dovoljeno omejevati z interesi, kar zagovorniki teorije pravičnosti očitajo utilitarizmu), izhodiščni položaj (enakost z namenom, da bi resnično postali enaki, pošteni), družbeni sporazum (ta sloni na enakih pravicah vseh/vsakega do svobode in do drugih temeljnih dobrin), temeljne družbene dobrine (te so seveda hkrati izraz samospoštovanja. in sicer: svoboda, poštena plača, blaginja, družbeni položaj itn.), tančica nevednosti (izhodiščni položaj, v katerem so vsi enaki, čeprav vsi ne vedo vsega o vseh in čeprav ta položaj ne pove vsega, kar bo prinesla prihodnost – tančica nevednosti pomeni ravno tiste pomanjkljivosti, ki naj bi jih zapolnil dogovor na temelju poštenosti –, zagotavlja, da bodo prevladala merila pravičnosti), pravno urejena družba (načela pravičnosti morajo biti javni; javnost zagotavlja svobodnim in razumnim ljudem, da bo ščitila njihov sprejem izhodiščnega položaja, medtem pa upa, da ji bodo s strinjanjem glede tega povečali stopnjo pravičnosti).

Z ozirom na to, kako temeljito je hotel Rawls poseči v družbene strukture ter jih reformirati zaradi dostojanstva/svetosti posameznega človeka, je teorijo pravičnosti mogoče videti kot poskus, kako oživiti najbolj izvorno pojmovanje etike pri Platonu, Aristotelu, Avguštinu, Tomažu in drugih ter obenem upoštevati bistvene spremembe v razumevanju družbe in načel družbenega sožitja v novih razmerah. To je idealen pristop. Teorija hoče na eni strani liberalni družbi postaviti ogledalo, da ne bi na temelju različnih sposobnosti članov družbe pozabila na naravne pravice, ki so neodvisne od posameznikove sposobnosti, na drugi strani pa utemeljuje in opravičuje liberalno družbo kot najbolj pravično. Zanaša se na dano besedo tistih, ki so na temelju družbene in politične obveze sklenili, da bodo pošteno držali dogovor pravičnosti. Rawls je prepričan, da je mogoče pravice oziroma temeljne človekove potrebe predstaviti tako, da jih bomo razumeli kot svoje in jih sprejeli tudi kot svojo družbeno obveznost, čeprav ne vemo, v kakšnih razmerah bomo živeli. Ta tako imenovani izhodiščni položaj pa je v bistvu tisti, ki bi ga bilo šele treba vzpostaviti. Rawls se ne opredeli za noben model, ampak verjame v moč dogovora, ki vzpostavlja enakost in komunikacijske poti. Izhodiščni položaj je vedno znova nova pobuda ljudi, ki so po načelu intuicije izbrali teorijo pravičnosti in jo v bistvu poenostavili v družbenem dogovoru. Izbira načela pravičnosti pomeni predujem odgovornosti ter zavezanost dani besedi, da bom poskušal izboljšati svoj položaj ter položaj drugih. V bistvu gre za generacijsko odgovornost, čeprav se učinki izbire načela pravičnosti pokažejo že v teku iste generacije oziroma v komunikaciji med tistimi, ki so sklenili pogodbo. Tako imenovana tančica nevednosti (veil of ignorance), ki pomeni, da ne vem, kaj me čaka v prihodnosti, pa tudi ne, kakšni so drugi ljudje in kaj bo z njimi v prihodnosti, toda to nevednost jemljem kot predujem, ki me rešuje, da ne bi igral samo zase, ampak sprejemal druge takšne kot so. Edino načelo (dejstvo), ki ga pogodbeniki sprejemajo, je pravičnost (poštenost). Jasno je, da moram v izhodiščnem položaju, ki vsakokrat zahteva, da radikalno vključim vse mogoče položaje, ki me bodo doleteli v prihodnosti, skrbno izbrati tudi načela, ki bodo varovala mojo osebno integriteto. Pojem razumnosti se pokriva s predpostavko, da so tisti, ki sklepajo

družbeno pogodbo, zrela posamezniki ter da so njihove želje razumne. Rodovitnost načela pravičnosti je nedvomna, če bo to načelo vplivalo na trajen značaj izhodiščnega položaja in potemtakem vedno omogočalo ustrezno zaupanje v druge pogodbenike. Rawls to pojasnjuje s čutom za lastno dostojanstvo, ki pa je v njegovi teoriji usodno povezano z medsebojnim spoštovanjem drugih.

Rawlsova teorija pravičnosti se je odpovedala opredelitvi dobrega, ki ga pozna utilitarizem, in ga podvrgla radikalni kritiki. To ne pomeni, da Rawls ni imel nobenega pojma o dobrem in se je zanašal le na objektivno oziroma proceduralno pravičnost; po njegovem prepričanju je pravičnost pred dobrim. Toda vpricho praktične (teleološke) etike, na katero se je naslanjal utilitarizem, teorija pravičnosti nima lahkega dela, zlasti ko zahteva odpoved načelu dobrega, koristnosti. Utilitaristično stališče je prepričljivo zato, ker je tako preprosto. Zato je za zagovornike teorije pravičnosti včasih že dovolj, če jim uspe odpreti druga vprašanja ter odpreti oči za posamezne pomanjkljivosti utilitarizma, ki jih ta spretno skriva s svojim pojmom dobrega.

Etiko pravičnosti bi lahko v njeni tradicionalni obliki imeli za alternativo naravnemu zakonu oziroma za vzvod nadaljnjega razvoja te teorije, ki ji danes moralni filozofi pripisujejo veliko prihodnost, in sicer zlasti v teoriji o človekovih pravicah. Rawls je s teorijo pravičnosti opozoril na velikanski problem moralnega skepticizma ter njegovih najbolj nedolžnih podob, kot so metaetika, moralna epistemologija in etične teorije: izvirajo iz skepse in nihilizma in vanju vodijo. Seveda pa se ni mogoče izogniti dejstvu, da niti v naravnem zakonu niti v njegovih alternativah ni mogoče jasno izraziti človekove zgodovinske razsežnosti. Prvi znanilci moderne teorije naravnega zakona, ki so naravnost (božjepravnost) nadomestili z družbenostjo (Grotius, Pufendorf, Locke in drugi), so z naravnim zakonom hoteli zagotoviti varnost in mir, le da so tokrat to vlogo prevzele družbene norme. Seveda ne bomo spregledali, da je na primer že Grotius trdil, da družbenih norm ni mogoče utemeljiti izključno na naravi (družbeni koristi), ampak da jih je treba utemeljiti na pravicah posameznika in njegovem zgodovinskem položaju. To je dalo novo vsebino razmerju med posameznikom in družbo, normi pa hkrati vzelo ostrino splošne obveznosti. Zdi se, da je to pomanjkljivost zapolnil Kantov kategorični imperativ. Teorija pravičnosti se ozira k zelo jasni zakoreninjenosti načel v moralnem subjektu ter poudari vrednost osebe. Drugo pa je vprašanje, ali je teorija pravičnosti s tem stabilizirala vprašanje objektivne pravičnosti in posameznikovega izbiranja.

2.4.2.4.2 Komunitarizem (*communitarianism*) <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

Zaradi namerne ali nenamerne kritike liberalnih etičnih teorij ter tudi Rawlsove teorije pravičnosti žal tudi komunitarizma ne moremo jemati kot povsem samostojnega prispevka k razvijanju klobčiča moralne praznine v zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja, toda komunitarizem je najbolj celovit poskus, kako preseči kritično nasprotje med neobremenjenim posameznikom in skupnostjo in njenimi vrednotami. Michael Sandel je menil, da tančica nevednosti pri Rawlsu ne pomeni le nevednosti o drugih in o tem, kaj me časa v prihodnosti, ampak predvsem nevednost o sebi. Z ozirom na to, da teorija pravičnosti teoretično temelji na jasnem pojmu o samem sebi (samospoštovanje), bo to verjetno imelo hude posledice na prvenstvo pravičnosti.

Komunitarizem je bil sprva politična teorija, kajti skupnost (občestvo) in podoba posameznika v njej je v središču pozornosti političnih teoretikov. Korenine komunitarizma moramo iskati že pri filozofih 19. stoletja oziroma v tedanji kritiki liberalizma. Glavne značilnosti komunitarizma je mogoče strniti v naslednjo ugotovitev: samozavest, vrednote ter pojem dobrega je mogoče razvijati samo v konkretnih skupnostih in v praktičnem življenju. Zato je treba poudariti pomen tistih (temeljnih) skupnosti in

družbenih ustanov, v katerih se skladno urejajo posameznikovi in skupni interesi. Medtem ko liberalne etične teorije poudarjajo pomen svobode in svoboščin, in sicer kot pogoja, v okviru katerega lahko posameznik izbira oziroma uresničuje dobro, pa komunitarizem trdi, da bi morali v družbi utrditi pomen temeljnih ustanov, vzporedno s temeljnimi svoboščinami v družbi ustrezno poudariti pomen odgovornosti, in sicer v smislu neposrednega dobrega za integriteto skupnosti, in pokazati, da lahko družbene norme, katerih cilj je skupno dobro, bistveno prispevajo k značaju moralnega subjekta in moralnega ravnanja. To z drugimi besedami pomeni, da naj bi komunitarizem postal nekakšna ljudska filozofija moderne demokratične države.

Ni pa rečeno, da komunitarizem liberalizem preprosto odklanja. Nasprotno: od njega prevzame najboljše, to popravi ter uvrsti v seznam temeljnih pojmov: močna moralna (krepostna) osebnost, družbene vrednote, skupno dobro ter močne družbene ustanove od najnižje – družine – do najvišje – države. S tem hoče komunitarizem pokazati na hud problem, ki ga v liberalizmu predstavlja teleologizem: telos (dobro), ki ga liberalizem prizna le kot lasten konstrukt, ne kot vrednoto tu-in-sedaj ali kot morebitni cilj zunaj moralnega subjekta, postane breme, ki ga nazadnje pahne v moralni individualizem, relativizem in neodločenost. Za komunitarizem ni vprašanje, ali človek vrednote/dobro ustvarja sam ali pa so vrednote/dobro že tu. Tudi ni vprašanje, kaj je vrednota/dobro. Tudi ni vprašanje, ali so človekove individualne pravice neodvisne od družbe. Komunitarizem poudarja, da liberalizem preprosto ne pove ničesar o odločanju, čeprav je v pričo moralnih norm v končni fazi povsem decizionističen. Posamezniku na zelo lahek način prepusti, naj sam odloča, kaj je prav, in naj ga pri tem vodi pragmatizem. Od tod je samo korak do popolne moralne pasivnosti, ki jo poznamo kot načelo neodločenosti ali kot postmodernizem. V obeh primerih gre za kritiko liberalizma ‘od znotraj’.

Iz primerjanja med liberalizmom in komunitarizmom ni tako lahko zaznati morda najbolj pomembne komunitaristične teze, da je človek družbeno in zgodovinsko bitje. Družba in konkretna zgodovina nista nadgradnji moralnega subjekta, ampak človek raste v skupnosti in njeni cilji so del njegove identitete. V družbi odkrivam, kdo sem. Veliko stvari v družbi preprosto prejemam in drugih, četudi to seveda izbiram. V družbi je mogoče govoriti o identiteti vseh. Ni posameznih ljudi, ki bi bili na milost in nemilost prepuščeni lastni izbiri in odločanju o tem, kaj je dobro (zanj), ampak je vedno mogoče, da se kdo, ki je morda že moralno ‘mrtev’, prebudi in preseneti ter odkrije, kar je bilo doslej skritega. Komunitarizmu se torej zdi povsem absurdno misliti, da bi lahko človek povsem svobodno izbiral, kdo je, se skliceval le na pravice, popolnoma določal svoj moralni kodeks in s tem tudi smisel svojega življenja. Človek je v tem položaju “preveč formalen in abstrakten, preveč odrezan od naključij in različnih možnosti, da bi bil lahko tudi v resnici motiviran”.

Liberalizem temelji na atomizirani družbi. Ključna človekova naloga je v tem, da se podvrže tistim ciljem, ki jih je izbral in s pomočjo katerih bi kar najboljše uresničil sebe kot razumsko bitje in svobodno bitje. Pri Rawlsu je to pravičnost. Toda komunitarizem v tem vidi popolno nasprotje situiranega subjekta, kajti liberalni pojem moralnega subjekta je abstrakten in odrezan od drugih ljudi in okolja. Donald J. Moon poudari, da je komunitaristična kritika liberalizma omejena, ker v njem ne vidi nobene možnosti napredka in da so zato njegove analize brezciljne. Res je, kot pripominja, da je ‘neobremenjeni jaz’ ter skoraj mitična postavitev in izbira načel v nasprotju z resničnostjo, v kateri ljudje živimo in ki nas določa, še preden se zavedamo. “Če bi lahko sami sebe popolnoma abstrahirali iz družbenega konteksta in bi ‘absolutno svobodno’ izbirali lastno identiteto in življenjsko pot, bi bilo to, kar pravkar doživljamo, popolno nasilje, zaradi katerega bi bili popolnoma nesposobni izbrati.” Ta radikalno nesituiran jaz je gotovo konstrukt, ki ne

predpostavlja nobene ontologije osebe, nobene lestvice vrednot in nobene družbene stvarnosti. Toda na drugi strani, tako Moon, bi moralo družbeno okolje, na katerega se sklicuje komunitarizem, posvetiti več pozornosti tako imenovani negativni svobodi, o kateri govori liberalizem. On meni, da je upravičena liberalistična kritika tistih družb, v katerih prevladuje konflikt glede temeljnih ciljev; prav v teh družbah bi nek popolnoma nov izhodiščni položaj lahko pripeljal do novega razumevanja dobrega. Rawls je na primer bil prepričan, kot pravi Moon, da temelj, na osnovi katerega neodvisni moralni subjekt sklepa o dobrem (teoretično in praktično), zlepa ni tako zapleten, da bi dovoljeval domnevo o razumnem nestrinjanju glede dobrega. Atomizirana družba naj bi bil nekakšen pogoj ponovne postavitve načel in strinjanja glede dobrega. In spet bi lahko rekli: ravno to je razlog komunitarne kritike, ki meni, da liberalizem lahko pride do takih sklepov le zato, ker sploh ne upošteva resnične osebe in se sploh ne ozira na to, da tudi njegovo sicer povsem svobodno izbiranje vrednot (dobrega) poteka v umetnem stanju, kar pomeni, da sploh niso stvar izbire, ampak povsem teoretičnega tehtanja argumentov.

Na splošno lahko rečemo, da je pomembnost tega sicer postranskega cilja komunitarizma – namreč kritike liberalizma – komunitarizmu vzela smer in jasnost. Eden njegovih ciljev, da postane popularna (ljudska) filozofija republikanstva v ZDA ter da oživi in ohranja tradicionalne vrednote, lahko skrene pozornost posebno v smislu prej opisanega primera družbe, ki nima razvitega zdravega pluralizma in v kateri tradicija ljudi ne združuje, ampak jih 'zvezuje' in tako ločuje. Glede tega vprašanja se liberalizem in komunitarizem najbolj razhajata. Tudi komunitaristi se bojijo družbe, v kateri bo vrednote in moralne cilje narekoval konflikt in vidijo razlog za to v liberalizmu, ki je z zavračanjem tradicij vpeljal vladavino iracionalne in v bistvu barbarske morale. Liberalizem je v veliki meri prispeval, da se je tradicionalna moralnost zdrobila in preoblikovala do te mere, da je moralnost postalo ime za določena pravila, ki nimajo ne teološke ne zakonske in ne estetske osnove. Neverjetno je pričakovati, da bi lahko liberalizem s konceptom izhodiščnega položaja lahko ustvaril nove kriterije človekovega moralnega ravnanja. Po mnenju komunitaristov se liberalizem obnaša kot parazit; v propad ne drvi le on sam, ampak tudi družba, ki so jo preplavila načela, ki jih praktično ni mogoče utemeljiti.

Motivacijsko jedro komunitarizma je temeljna skupnost, družbena ustanova, ustanove civilne družbe. To smo deloma videli zgoraj, ko smo govorili o družini. Zdrave temeljne skupnosti so bistveni vir moralnih in družbenih vrednot. To še ne pomeni, da komunitarizem zavrača svobodo in individualnost. Nasprotno. Komunitaristi menijo, da je identiteto nemogoče razviti, če se družba ne posveča temeljnim ustanovam in če nima bogatega seznama bistvenih ciljev. Zato se komunitarizem prizadeva postati popularna filozofija, ki poleg pravic posameznika poudarja pomen družbenega reda in odgovornosti vseh članov družbe. Komunitarizem verjame, da družbeni red potrebuje močno edinost, ki je značilna za bazične skupnosti. Gre za dve vrsti skupnosti: konstitutivne in sustitutivne (vzdrževalne), kamor sodijo država in politične skupnosti. Država je lok, ki skupnosti povezuje, državljanstvo pa je epifenomen sicer ene največjih vrednot, članstva v temeljni skupnosti. Alisdair MacIntyre močno dvomi v vlogo države, ker jo je – vsaj na Zahodu – močno prizadel liberalizem. Verjame v nepolitične skupnosti, se pravi skupnosti, ki nastajajo na temelju vere, kulture, civilnih pobud (civilne družbe) oziroma skupin, ki dajejo prednost skupnemu dobremu.

Kot smo že videli, široko zasnovana teorija komunitarizma ne more mimo temeljne dileme med pluralizmom in vrednotami skupnosti. Z ozirom na to, da je liberalizem kompatibilen s popularno demokracijo, se je nemogoče izogniti enemu temeljnih vprašanj in kritik, češ da liberalizem zagovarja demokracijo le na videz, in sicer zgolj kot proceduralno demokracijo, medtem ko v izhodiščnem položaju

nazadnje praktično ni prostora za več kot eno osebnost. Liberalna ekstenzivna demokracija je po mnenju komunitarizma dvorezna, in sicer zato, ker opravičuje poglede večine zgolj s suverenostjo ljudi, ki svobodno izbirajo svoje cilje, medtem ko mnenje manjšine, čeprav ima ta razumne razloge, decizionistično zavrača. Komunitarna kritika vidi največjo pomanjkljivost v liberalnem razumevanju demokracije v tem, da liberalizmu pojem skupnega dobrega nič ne pomeni in da v družbenih ustanovah temu vprašanju ne posveča nobene pozornosti. To vodi moderno demokracijo v odtujenost, cinizem in nemoč večine proti manjšini. Ker po mnenju komunitaristov tu zgolj s kritiko ni mogoče popraviti škode, ki jo je prinesel liberalizem, si je treba prizadevati za to, da bi komunitarizem postal stvar kulturne identitete. Do sprememb ne more priti, če državljani – tako imenovana večina – ne bodo posvetili večje pozornosti javni in/oziroma državljanski identiteti ter se bolj posvetili civilni dejavnosti in sodelovanju z drugimi pri skupnih problemih. To pa lahko storijo le, če bodo člani temeljnih skupin, če se bodo v njih prizadevali za kulturno identiteto, s člani delili skupne vrednote in bili del skupne usode vseh. Komunitaristi pri tem ne pozabijo povedati, da je liberalni pluralizem le domneven, saj se ljudje izogibajo izražati svojo kulturno identiteto ter sumničijo tiste, ki so na tem področju drugačni. Tako je liberalizem, ki mu gre le za formalno demokracijo, kriv za erozijo kulturnih izročil in prodor barbarizmov.

Liberalizem komunitarizmu očita, da idealizira samoupravno državo grškega in rimskega tipa, v kateri državljani niso imeli nobene možnosti vplivati na odločitve, pač pa so lahko kvečjemu razvijali svoje državljanske vrline in upali, da bo prevladale. Dejansko pa gre komunitarizmu za razvoj civilne družbe. Po mnenju teoretikov, zlasti Charlesa Taylorja, formalna oziroma tako imenovana liberalna demokracija ter njen etični individualizem in subjektivizem razkrajata skupnost, človekovo družbeno identiteto ter njegovo usmeritev k vrednotam skupnosti. Zato je še pred radikalno kritiko liberalizma, ki jo izvaja MacIntyre, treba obnoviti zlasti tako imenovane face-to-face skupnosti, ki so utpele najhujšo škodo, in sicer zaradi napredujoče nestrpnosti (neznosne različnosti) v moderni družbi. Tega se po Taylorjevem mnenju zavedajo tudi liberalci. Po mnenju Charlesa Taylorja se svet spreminja v smeri vse večje soodvisnosti. Vtem svetu je mogoče dobiti ustrezne odgovore na skupne probleme le na narodni oziroma mednarodni ravni. Priznava, da se je komunitarizem v preteklosti globalnemu svetu izogibal, medtem ko je bil ta naslovnik liberalizma.

Temeljno vprašanje, s katerim se ukvarjajo sodobni komunitarni misleci, je seveda v tem, kako se rešiti iz kritike liberalizma in ponuditi svoj pogled na razmerje med pluralizmom, svobodnim in neobremenjenim posameznikom, pojmom skupnega dobrega in skupnimi vrednotami. Kritiki komunitarizma radi poudarjajo, da ta teorija preveč izpostavlja prilagoditev ter da izloča tiste, ki se ne strinjajo s skupnimi vrednotami. Je mogoče ponuditi pojem dobrega in pravičnosti, ne da bi poudarjali verske in kulturne vrednote? Ko Michael Walzer opisuje ameriško družbo kot “ločeno ne le od vere, ampak tudi od kulture, oziroma ločena od oblik, v katerih se je kultura in vera izražala in se izraža danes”, hoče ne le poudariti, da svoboda, s katero so nadomestili izražanje vrednot, to omogoča predvsem le Američanom, ampak tudi, da globalna nepismenost glede vrednot načinja tudi to družbo blagostanja. Pri tem se seveda zaveda, da pravic in političnega priznanja ne gre pripisovati verski ali kulturni značilnosti skupin. Podobno tudi W. Kymlicka poudarja, da ne gre za pravice (jezikovnih in drugih) skupnosti, da pa ni mogoče spregledati vseh odzivov in le misliti, da so skupine in ustanove le servisnega značaja. Z drugimi besedami je to mogoče povedati takole: Čeprav je utemeljeno govoriti ali pričakovati neobremenjeno ponudbo skupnih vrednot, se ni mogoče izogniti nekakšni ontologiji skupnosti, ki ji dolgujemo svoj ‘davek’, čeprav ga od nas ne more zahtevati. Prav v skupnosti namreč človek (moralni subjekt) razvije sposobnost, da nekaterim vrednotam – ne glede na skupnost, ki ji pripada, ali pa morda prav zaradi tega – prisodi večjo

težo, ker imajo tudi dejansko višji kvalitativni status. Skratka: ne le, da ni mogoče pričakovati, da bi si človek lahko povsem neodvisno od drugih odgovoril na vprašanje: Kdo sem?, ampak je njegovo stališče do drugih bistvenega pomena za njegovo versko, etično, politično ali kako drugo usmeritev.

2.4.2.5 Naproti etiki, ki bo sposobna prevzeti družbeno in politično odgovornost

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor8

V sodobni družbi prevladuje hudo nasprotje med postmodernimi in dekonstruktivnimi modeli ter normativnimi standardi, brez katerih skupno življenje ni mogoče. Tisti, ki postavljajo etiko v središče svojih teorij, so prepričani, da ima prihodnost jasno razmerje med javnim in zasebnim. Zasebno področje zahteva svobodo ter potrebuje uvidevnost družbe. Da pa bo družba nudila podporo zasebnosti (družini), pa mora biti močna, imeti mora pregleden seznam etičnih nalog, vključno z nalogo varovanja posamezne človeške osebe, da bi se lahko razvil v odraslo in zrelo osebnost ter postal ustvarjalni član družbe. Tak model ne povzroča napetosti oziroma jih pomaga reševati. To z drugimi besedami pomeni, da lahko preveč močan politični dejavnik zasenči posameznika ter z zahtevami po disciplini izprazni pomen legitimnosti.

Družbeno in politično odgovornost lahko prevzame samo tisti človek, ki je razvil sposobnost lastne etične refleksije, imel ugodne pogoje za osebni razvoj, vgradil v svoj miselni svet etični dejavnik ter se naučil prenašati napetosti med zasebnim in javnim. Razlikovati zna med tistimi okoliščinami, ki so stvar vseh ljudi. Zrela osebnost se tudi zaveda, da dilem, dvoreznosti ali konfliktov ni mogoče enostavno rešiti, ampak da so del življenja, ki ga hoče nekdo zavestno živeti. Zato pa se bo tudi prizadeval za avtentično življenje v javnosti, branil avtoriteto, svobodo, javni red, civilne kreposti, državljske ideale, vero, običaje in podobno.

Zanimivo je, da so po letu 1980 v Ameriki oziroma v zahodnem svetu na teoretični razvoj močno vplivali ljudje, ki so prišli izpod totalitarnih režimov. V družbah z izkušnjo totalitarizma kronično primanjkuje institucij civilne družbe, civilnih pobud in civilne nepokorščine. To se je pokazalo v procesu tranzicije, zlasti pri lastninjenju. Družbe na tleh nekdanjih totalitarnih ideologij bi morale storiti vse, da bi institucijam civilne družbe priznale njihovo lastno pravo, avtonomnost in družbeno vlogo. Adam Michnik je poudaril, da demokracija pomeni določeno raven tolerance, razumevanje kulturnega izročila ter uresničevanje tistih splošnih človeških vrednot, ki varujejo pred izbruhom napetosti. "Zdi se mi, da je bistvo demokracije svoboda, ki pripada ljudem, ki poznajo svojo vest (endowed with a conscience). Če svobodo razumemo tako, potem svoboda pomeni pluralizem, ki je bistven, kajti konflikt je stalen dejavnik znotraj demokratičnega družbenega reda." Michnik je prepričan, da se pravi demokrat vedno spopada s svojim izročilom, in sicer zato, ker hoče hoditi sam. To ne pomeni, da ne brani izročila, ampak da je obramba izročila vedno 'konzervativna'. V bistvu kritizira ideologije, ki so se predstavljale za napredne, a so nazadnje postale izrazito konzervativne in hkrati tudi neetične. Po njegovem človeški rod sestavlja nenehni konflikt med ohranjanjem izročil in protestom. Če je eden od obeh odsoten (prepovedan), je pluralizem uničen.

Vaclav Havel je v svojem delu *Politika in vest* med drugim napisal, da mora človek bolj zaupati svoji vesti kot abstraktnim spekulacijam ter se ne izmišljati drugih odgovornosti, ampak odgovoriti glasu, ki ga kliče, da je on. Ne bi se smeli sramovati, da smo sposobni ljubiti, biti prijatelji, biti solidarni, gojiti simpatijo in solidarnost, celo nasprotno: te dejavnike in temeljne dimenzije naše človečnosti bi morali jemati neodvisno od njihovega značaja zasebnosti ter jih priznavati za edine pravilne izhodiščne točke človeške družbe.

Očitno je, da vključitev etičnega dejavnika v razumevanje družbe in družbenih vrednot pomeni, da moramo dopolniti svojo definicijo politike kot manipulacije ali kibernetike ter jo prepoznati kot iskanje smiselnega življenja, njegove obrambe in njegovega spodbujanja. Havel je politiko definiral kot praktično moralo, ki služi resnici, kot bistveno človeško skrb za soljudi. Seveda je ta ideal v sodobnem svetu težko uveljaviti. Toda druge poti ni.

To je tako imenovana politična etika oziroma etika politike. Danes se ne moremo izogniti temu dejstvu, da so etične dileme izrazito politične ter da so politična vprašanja izrazito etična. Tudi bioetične problematike ne moremo niti ne smemo ločiti od politične. Vprašanje, na kakšen način naj bioetična vprašanja naslovimo na politično sfero, nas ponovno vrača nazaj k etičnim teorijam, ki so tako ali drugače rezultat praktičnega dela in zrelosti posameznikovih odločitev.

2.4.3 Care ethics in dušno pastirstvo <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor9

Ozadje tako imenovane care ethics (Ethik der Fürsorge) je primarna skrb za druge, ljubezen, norma obojestranskosti (prim. 3 Mz 19,18; Mt 7,12; 22,39). Če iz zgornje refleksije nadaljujemo s temo moralnega subjekta, potem lahko etiko skrbi v ožjem pomenu razumemo kot protest proti asocialnemu individualizmu, ki ga v svoji filozofski obliki predstavlja liberalizem, in mu gre v najboljšem smislu le za samoizpolnitev subjekta, v najširšem smislu pa kot praktični prevod transcendence, preproste navzočnosti (mene, drugega in Drugega). Če moralnost ne preseže okvirja lastnega interesa, to sploh ni več morala, ampak preračunljivost. Tu se zelo jasno pokaže, v kakšnem pomenu je temeljna skupnost strukturalni pogoj moralnega subjekta oziroma njegove moralne identitete, poleg tega pa tudi značaj vrednot, ki niso poljubne in ni vseeno, ali jih izberem ali ne. A. Stres s tem v zvezi govori o moralni zavesti kot o nepripadnosti sebi ter neizravnosti s samim seboj. To utemeljuje s sklicevanjem na dva sodobna fenomenologa, Lévinasa in Ricoeurja, ki v tej zvezi govorita o značaju človekove pasivnosti oziroma o njegovi temeljni odvisnosti od zapovedi. O tem, in sicer kot o 'terorju' moralnosti, govorijo tudi liberalni teoretiki. Ko na primer Rawls gleda človeka v izhodiščnem položaju, mu hoče vsaj virtualno pripisati brezinteresnost, čeprav le pod tančico nevednosti. Ker pa liberalna teorija postavlja dobro pred resnično, njen cilj ni izluščiti moralna načela in vrednote v konkretnem položaju nevednosti in nemoči, ampak pričakovati čim večje dobro, skratka biti preračunljiv. V tem je dokaj jasno izraženo, da moralne vrednote v liberalnem kontekstu niso dialoškega značaja, kot so v območju tako imenovane care ethics. Odvisnost od zapovedi in občutje neke pozitivne krivde (zadolženosti) Ricoeur ne pojmuje kot 'terorja' zapovedi (prepovedi), ampak vidi v njej rešitev, ki prinaša dialog. To poudarja tudi zlato pravilo. Spoštovanje do sebe ne prihaja iz nekega posebnega razmerja do avtonomije jaza, pač pa se razvija na temelju zadolženosti, pravila, katerega struktura je dialoška. Ne more si namreč predstavljati, kakšen bi moral biti človek, ki bi se v vsakem položaju odločal popolnoma na novo. Pač pa vidi, da ga odvisnost od zapovedi nagiba k drugemu, čeprav morda niti ne ve (morda pa to sploh ni potrebno), kdo je ta drugi. Iz naslova sklepamo, da ima ta reflektivni "jaz sam" izrazito etično usmeritev, in sicer ne le v smislu moralne obveznosti, ampak tudi moralne iznajdljivosti, obojestranskosti in dostojanstva.

Izhajamo iz neposredne izkušnje (narativna identiteta moralnega subjekta), da je moralnost brezpogojna in zahtevna. Ker ne zahteva le izvrševanja zapovedi, ampak mene (transcendenca) vpričo drugega, ker ne zahteva le uresničevanje dobrega, ampak je odnos med osebami, bi lahko v tem našli povezavo s komunitarnim pojmovanjem face-to-face skupnosti, pri Taylorju pa predvsem s pomenom jezikovne komunikacije. "Gotovost, da vem, kaj mislim, je odvisna od pogovora s sogovorniki" v konkretnem

prostoru in času, biti-tukaj. "Moralnost je 'alocentričnost', osredinjenje v smeri drugega in v tem smislu 'trpnost', ker je zavezanost in obremenjenost z odgovornostjo."

Warren Thomas Reich je v zvezi s care ethics poudaril, da ta pojem v današnjem svetu ne pomeni le idejne novosti, ampak da gre za specifičen prispevek feministične etike. Omenja zlasti Carol Gilligan in njen prispevek k moralnemu razvoju v osemdesetih letih 20. stoletja. V njej je videl zlasti nov motiv, da se etiki skrbi posveti z vsestranskega vidika.

Skrb ima dva dokaj nasprotujoča si pomena: na eni strani pomeni stisko in zvezanost s skrbmi, na drugi strani pa poskrbeti za dobro drugega. Vzporedno s tem pomenom lahko govorimo o pozitivni konotaciji skrbi kot pozorne vestnosti v stoični etiki in natančnosti ter pobožnosti v krščanskem izročilu. Evangeljske zgodbe o izkazovanju usmiljenja so izrazit primer pomena izkušenj v moralnem življenju. Čeprav lahko na eni strani mitične zgodbe iz antike razumemo v statičnem smislu kot radikalizacijo ustaljenega reda, božjega ali človeškega, vključujoč zlasti vlogo in pomen družbenega reda, pri čemer ima skrb prej negativen kot pozitiven pomen, pa lahko na drugi strani tudi v njih odkrijemo temeljne poteze moralnega pomena skrbi v smislu tako imenovane cura animarum. Na to nas danes opozarja tudi psihologija; tisti, ki je izkusil skrb od rojstva naprej, je bolj sposoben razvijati pozitivno konotacijo skrbi. Dušno pastirstvo v kontekstu vere je vedno pomenilo nekakšno spretnost spreminjanja negativne konotacije skrbi v pozitivno. Cerkevni očetje so pastoralno skrb razumeli kot zdravništvo duš, pri čemer seveda duša pomeni bistvo človeške osebnosti. Pomembna lastnost skrbi je, da se prebudi ob osebni izkušnji trpljenja (prim. Mt 11,28-30).

Dušno pastirstvo v najširšem smislu je v zgodovini vplivalo na razvoj treh literarnih smeri, ki so pomembne tudi za današnjo etiko in bioetiko: kazuistike (v nasprotju s 'trdo' etiko tako imenovanih penitencialov), tolažilne literature (Seneka, Plutarh, Ciprijan, Ambrož, Gregor Veliki itn.) in umetnosti umiranja (v 13. in 14. stoletju je zelo živa podoba smrti; ars moriendi je umetnost pomoči pri umirajočem in umiranju; v tem času se razvije duhovna dela usmiljenja).

V razsvetljenstvu postane skrb bolj podobna bremenu kot tolažbi. Označuje jo nemški izraz Sorge. V Goethejevem Faustu se med seboj bojujeta skrb in želja po brezskrbnosti (racionalizem). Faustova pogodba s hudičem najprej obljublja brezskrbnost, kasneje ga pa uniči. Goethe je hotel pokazati, da se negativen pomen skrbi (Sorge) pogloblja z bolečim in vase zaprtim ukvarjanjem s seboj, medtem ko pozitivno vsebino pojma doživlja kot medosebno pozornost (Fürsorge) in rešitev.

Søren Kierkegaard (1813-1855) je – tesno naslonjen na Goethejev pojem skrbi – v skrbi videl ključ za razumevanje človeškega življenja in za vrata k človeški identiteti. Ekstenzivni pomen tega pojma je vplival praktično na vsa njegova dela, on je pa kot mislec osrediščenosti imel velik vpliv na kasnejše eksistencialiste in tudi na teologijo. Kierkegaard je vpeljal pojem pozornost (concern), ki je na eni strani nasprotje neopredeljene refleksije, na drugi pa zavzet in zavesten premislek. Pojem zavzete skrbi v osebni odnosu je pri Kierkegaardu temelj njegove teorije spoznanja. Zavzeto spoznanje je v bistvu moralna naloga, medtem ko je neprizadeto spoznanje beg pred resničnostjo. Temeljno etično vprašanje: Kako naj živim? kliče po etičnem, ne le objektivnem odgovoru. Ne morem biti odgovoren, če nisem pozoren na smisel življenja. Kierkegaard je ponudil izredno pestro paleto odgovorov bodisi na negativen bodisi na pozitiven pomen skrbi. Kot teolog se nazadnje posveti podobi skrbnega Boga (prim. Mt 6,19-34), in sicer zlasti v teku boleznih in zadnje (prve) osmislitve življenja.

Martin Heidegger (1889-1976) je deloma zelo odvisen od Kierkegaardovega pojmovanja pozornosti in skrbi, predvsem kolikor mu skrb pomeni jedro njegovega filozofskega snovanja, toda skrb je pri njem – za razliko od Kierkegarda, kjer je individualizirana, subjektivna in psihološko prikrojena – abstraktna in ontološka raven, s čimer opiše temeljno strukturo človeškega v človeku. “Človeško bitje je v svojem najglobljem jedru skrb.” Heidegger poudarja, da ni nameraval pisati o skrbi kot o negovanju druge osebe, toda njegovo razmišljanje je imelo velik vpliv na eksistencialno etiko. V svojem življenjskem delu *Bit in čas* je človeško življenje prikazal kot *tubit* (Dasein), najglobljo izkušnjo, da je v svetu tako, da ima delež na njem in da je vanj vpleten. Njegov namen je bil pokazati, da je skrb osrednja ideja o tem, kako človek razume smisel lastnega obstoja, tako rekoč drugo ime za Dasein. Skrb je skratka to, kar je človek, človeško življenje. Radikalen pomen skrbi je, da kdo izbere avtentično življenje (*tubit*, Dasein) in se na ta način upre težnji, da bi se vrnil v varno zavetje skupine (črede), da bi ravnal v skladu s pričakovanji javnosti in se izneveril sebi. Skrb v meni (*tubit*) zbere pogum, da se rešim občutka nepomembnosti in tesnobe, ki sem jo doživel v begu stran od sebe nazaj v čredo. Usposobi me, da bi bil to, kar sem, da bi bil avtentičen. Heidegger skrb razume in razlaga kot odprtost za prihodnje možnosti. Nismo samo gledalci, za katere ni nikomur mar. Zato reči, da sem skrb, pomeni razumeti sebe in skrbeti zase v svetu, s katerim sem povezan bodisi s tem, kar zmorem, bodisi s tem, česar ne zmorem. Kot skrb sem dejaven in izbiram, in sicer izberem svoj Dasein. “*Tubit* kliče v vesti sebe samo.” To, da sem izbral sebe (odločil se biti avtentičen), se bo pokazalo že prvem naslednjem dejanju. Vse to je skrb v ontičnem in ontološkem pomenu. Z ozirom na ontičnost skrbi govori Heidegger tudi o skrbi kot tesnobi na eni in o nesebični pomoči (*Fürsorge*) na drugi strani. Tesnoba predstavlja naš boj za obstanek in da bi ostali sredi (svojih) ljudi. Nenehno nas žene, da ne bi resno jemali svoje končnosti, in sicer s tem, da se ukvarjamo s stvarmi, ki nimajo zveze s smislom našega življenja. Skrb kot po-moč je nekoliko več kot samo to, da nas skrbi za druge. V dejanskem življenju se ne moremo izogniti dvoumnosti skrbi, vemo pa da nas zaskrbljenost sili v beg, skrb kot po-moč drugim pa nam odpira možnosti. Z minimalno skrbjo (*Besorgen*) hočem le zadostiti družbenim standardom pomoči in ravnati prav. Kot skrb (*Fürsorge*) pa sem ves obrnjen k drugemu in hočem ravnati. *Besorgen* in *Fürsorge* sta skrajni obliki pomoči, pri čemer ontična skrb lahko pomeni tudi skočiti pokonci, in sicer ne da bi kaj dobil, ampak da bi nekaj dal. Tako drugemu ne vzamem njegove skrbi, ampak mu jo vrnem.

Sodobni psihologi (Rollo May in Erik Erikson) podčrtavajo pomen razvoja osebnosti. Rollo May (1909-1994) je poudaril, da je skrb (za druge) nujna protiutež apatiji. Ponavljajoč mit *Skrbi* je trdil, da skrb konstituira človeško v človeku. “Če nas ne skrbi, izgubljam svoje življenje; skrb je pot nazaj v življenje. (...) Če skrbim za življenje, bom nanj pazil in bil pripravljen plačati za njegov blagor...” Skrb omogoča začetek ljubezni in dobre volje ter prebuja vest. Vest je pa klic po skrbi, namreč po sočutju z bolečino drugega človeka.

Erik Erikson (1902-1994) je razvil zelo bogato teorijo o razvoju človeške osebnosti, tako imenovanih ciklih, pri katerih igrajo pomen življenjske krize. Glede na to, kako nekdo rešuje krize, je odvisno, kakšna temeljno krepost bo razvil (ali zamudil). Značilnost vseh kriz je stagnacija, rešitev ustvarjalnost. Odraščanje je tako generacijska naloga krepitve naslednjega rodu. Ker je skrb najbolj konkretna oblika pozornosti do nečesa, kar je bilo roje no iz ljubezni, je prevzem skrbi za ljudi, reči ali zamisli mogoče zelo jasno izraziti tudi kot nalogo, posebno ko gre za bitja in reči, ki so brez pomoči. Ogradnje njegove etike skrbi je dialektika med dvema nasprotnima poloma moči, od katerih eden kliče po razvoju, drug pa po stagnaciji. Negativni vidik odraščanja (*self-absorption*) je nenehno prisoten v celotnem življenju. Pozitiven vidik odraščanja torej pomeni nenehno soočanje s konfliktnim položajem, nenehno prilagajanje oziroma

nenehno spreminjanje položaja, vključujoč družbene navade in ustanove, da bi lahko izbral najboljše priložnosti. Pri tem pripisuje veliko vlogo temeljnih skupnosti pri razkrinkavanju tako imenovane nerodovitne in negativne pozornosti (antipatije).

Fenomenološka in personalistična filozofija je skrbi pripisovala velik pomen, čeprav pa jo niso vsi izrecno obravnavali. Pozornost je vzbudila razprava Milтона Mayeroffa (1925-1979), v kateri je natančno analiziral, kaj pomeni skrbeti za nekoga, in kaj, če sem sam predmet skrbi nekoga drugega. Naslonil se je na tradicijo dušnega pastirstva. Temeljni pomen skrbi je pomoč, zlasti pomagati komu, da raste. Pomoč izraža spoštovanje. Skrb je obojestranski in primarni proces, ne pa serija dejanj z jasnim ciljem. Skrbeti pomeni "čutiti od znotraj", kaj drugi nujno potrebuje za svojo rast. Ustrezna skrb predvsem utrdi zaupanje, medtem ko prevelika skrb vez zaupanja podira. Po Mayeroffovem mnenju so moralne vrednote inherentne v skrbi in v procesu rasti.

P. Ricoeur predstavi skrb v okviru zlatega pravila, in sicer kot o normi obojestranskosti. Razume jo kot narativni (neposredno doživetje, izkušnja) element etike, v katerem se rojevajo temeljna načela. Podobno kot je pravičnost naravnana na ustanove in skupnosti, je cilj skrbi osebni odnos, obojestranskost, uporaba čim manjše moči (po-moč). Kljub obojestranskosti pa ne moremo govoriti o simetričnem odnosu. Zato naj bi uporaba čim manjše moči oziroma uporaba moči v obliki po-moči nekoliko ublažila asimetričnost tega odnosa. Če skrajno asimetričnost predstavlja zloraba moči nad življenjem (uboj), potem je skrajna formulacija obojestranskosti prav prepoved ubijanja. Povod za nasilje – moč, ki ni postala po-moč – je v skrajni dvoumnosti izraza 'moč'. Oblik zlorabe (povečevanje asimetrije) na telesnem ali na duševnem področju je nešteto. Moč v obliki sile je karikatura moči (pomoči) in vedno nasprotuje jeziku. Diskurzivna etika jo opredeli kot izogibanje boljšemu argumentu. Tudi dekalog (prepovedi) razume kot utiranje poti argumentom, v katerih ne bo zlorabe moči ali poniževanja človeka, kajti do zlorab prihaja ravno v medosebnem odnosu. Prepoved je zadnja možna obramba proti zlorabi moči, na drugi strani pa je skrb kot priznanje drugega jedro prepovedi. Z njo sem preprečil nameravano zlo ponižanja (indignité). Tega vprašanja se je Ricoeur dotaknil v delu *La critique e la conviction*, in sicer ko je govoril o razmerju med osebo in človeštvom ter osebo in predpisom. Prav hitro se pripeti, meni Ricoeur, da predpisu pripišemo veljavnost stvarnosti same na sebi, čeprav bi jo morali vedno znova definirati vpricho osebe in kot osebo (vzajemnost). Zlato pravilo je najbolj preprosta oblika definicije zapovedi kot medosebne stvarnosti in obojestranskosti. V njej še ne čutimo potrebe po tem, da bi zaradi množine oseb (človeštvo) morali poudarek prestaviti na neko načelo – na primer načelo avtonomije, ki ustreza osebi kot taki, da bi s tem dobili pravilo ravnanja; izgubili bi namreč specifičnost razmerja med tistim, ki pomaga, in tistim, ki pomoč prejema. Ricoeur hoče povedati, da se univerzalizacija tega pravila nehote znajde v položaju, v katerem se zlato pravilo začne pojmovati kot formalno pravilo, človeštvo pa kot množica oseb. Pomoč kot formalno pravilo izniči občutljivost za detajle, ki lahko pomoč spremenijo v nasilje in poniževanje, prav temu pa bi se radi izognili. Na osnovi tega je mogoče sklepati, da med menoj, ki skrbim za nekoga, in drugo osebo, ki prejema mojo pomoč, ni mogoče vzpostaviti nobenega razmerja, če ne povem, kaj je v meni in v drugem takega, kar zahteva brezpogojno spoštovanje. Kaj je vredno spoštovanja, ni mogoče ugotoviti iz povprečja – iz človeštva, ampak iz intenzivnosti razmerja – iz človečnosti.

Ali je to mogoče formalno univerzalizirati kot normo? Gotovo je, da so vsi poskusi univerzalizmov tako rekoč tipičen primer asimetrije med pomočjo kot formalno zapovedjo – vsled česar je moja pomoč monologna, ljudje pa, ki jim pomagam, so brez posebnih razlik – in pomočjo kot dialoškim razmerjem. Tehtamo torej osebo kot tako oziroma njeno občutljivost za nianse, njeno nezamenljivost, in človeštvo v

celoti. Kako daleč je potem do uveljavitve norme koristnosti (ko sredstva postanejo cilj) oziroma do ukinitve razlik med ljudmi (formalna harmonija), je že postransko vprašanje.

Oseba ima cilj sama v sebi. Pomagati osebi pomeni nikoli izvajati sile nad voljo nekoga drugega, ne ločevati med osebo in cilji, med biti in imeti. Vzajemnost je treba graditi tam, kje je ni. V zlatem pravilu se skriva intuicija resnične drugačnosti drugega, in seveda tudi mene. Skrb kot norma obojestranskosti govori najmanj o dveh osebah, ne le o drugem, ampak o drugačnem. Posebnost te norme – zatega pravila – je tako edinstvena, da ji je lahko človek samo popolnoma podrejen. To je morda tisto, da je mogoče zlato pravilo razumeti zgolj v verskem kontekstu in da so vse oblike resnične pomoči, ki jo izkazujem drugim, izraz pomoči, ki jo prejemam od Navzočega. Ricoeur jedrnato sklene: “Rečemo lahko, da morala obstaja, ker obstaja oseba kot cilj sama v sebi. (...) Že vedno smo vedeli za razliko med osebami in stvarmi. Slednje lahko kupimo, zamenjamo, uporabimo; življenje osebe pa je ravno v tem, da je ni mogoče kupiti, uporabiti ali zamenjati.” Dodati pa je treba naslednje: za skrb/pomoč ontologija (avtonomnost) ni odločilna; bistveno je, da tisti, ki hoče pomagati, spoštuje tistega, ki mu hoče pomagati. To manjka v vsaki univerzalni normi, celo v normi osebe kot cilja samega v sebi.

2.4.4 Verstva in etične teorije <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor9>

Mnogi ljudje so prepričani, da sta vera (verstvo) in morala med seboj najtesneje povezani. Tudi v povsem laičnih pristopih k etičnim dilemam in v tako imenovani sekularni etiki prevladuje prepričanje, da je religiozna vera pomemben vir moralnega spoznanja in vodstva ter da imajo nosilci verske oblasti pomemben vpliv na zavzemanje stališč do vrednot in dobrega, tudi do biomedicinskega raziskovanja, do novih tehnologij ter do medicinsko-tehničnih posegov v začetnem in zadnjem obdobju življenja. Včasih niti veren človek niti neveren ne verjameta, da ima vera tako močan vpliv na njuno moralno življenje.

Če se strinjamo glede te splošne trditve o povezanosti med vero in moralo, pa bomo nemalo presenečeni ugotovili, da mnogi verniki kljub jasno izraženi pripadnosti nekemu verskemu prepričanju v moralnem življenju niso nič boljši ali so celo slabši od tako imenovanih nevernih ljudi. Ljudje, ki ne pripadajo nobenemu specifičnemu verstvu, lahko razvijejo izredno raven moralnega življenja. Pridobijo si kreposti, ki presegajo raven verskega etosa. V sodobnem svetu se tudi kristjani pogosto sklicujejo na Gandhijev ideal aktivnega nenasilja in ljubezni do resnice, ki povsem ustreza evangeljski zapovedi ljubezni. To priznavanje moralnih kreposti osebam, ki ne pripadajo nekemu verstvu, v katerem so te kreposti posebno čislane, je danes prav tako nekaj splošnega, kot prej ugotovljeno dejstvo o povezanosti morale in vere. Toda to dejstvo, da lahko ljudje živijo krepostno ne glede na pripadnost nekemu verstvu, potrjuje, da moralne kreposti znotraj nekega verstva pomenijo specifično osebno zadržanje posameznih pripadnikov nekega verstva.

Glede na to, da povezanost ni avtomatična, nas seveda zanima, kakšna je povezanost med vero in moralo in kako naj jo razumemo. Kako izgleda moralna sodba in njena utemeljitev, ki jo napravi veren človek, in sodba o istem ali podobnem moralnem položaju, ki jo napravi neveren človek oziroma jo napravi človek, ne da bi se skliceval na verske razloge? Kako se to odraža na bioetičnem področju? Kako naj se zdravstveni delavci obnašajo do različnih verskih in moralnih opredelitev v pluralistični družbi?

2.4.4.1 Tipi odnosov med vero in moralo <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor9

Vera je prvenstveno avtoritativni vir moralnih norm in ji gre najprej za konformnost z moralnimi zahtevami. Vendar ta splošna trditev ne pomeni, da je tako vedno in povsod in da to velja za vse norme in vse načine argumentiranja. Vera ni nujno vir vseh norm, ampak le nekaterih. Morda je vir posebnih norm božja volja, božja zapoved ali pa dobrost stvari samih na sebi. Morda vpliva na vernika in na njegova dejanja pričakovanje končnega povračila, morda pa je motiv za moralno ravnanje res le vera oziroma ljubezen.

Monoteistična verstva na splošno razumejo ključne moralne norme kot neposredne božje zapovedi. Protestantizem poudarja neposrednost božje besede, moralno vest, ki je neodvisna od kakršnega koli človeškega spoznanja in zato temelj modrosti. Katoliško krščanstvo se je v preteklosti posvečalo razumevanju in razlagi naravnega zakona, katerega temelj je sicer božje spoznanje in zapoved, toda človek ga lahko spozna s sposobnostmi naravnega razuma ter ga s sposobnostjo abstrakcije razbere tudi v naravnem redu. Specifična poteza naravnega nraavnega zakona je, kot je poudarjal J. H. Newman, da na vse, kar pojmuje pod naravnim zakonom, vpliva človekova moralna identiteta. Pri drugih verskih izročilih, na primer v hinduizmu, džanaizmu in budizmu, je osrednji vir norm karma oziroma splošen kozmični moralni red, ki se mu ni mogoče izogniti in ima vedno neke posledice v/na konkretnem moralnem dejanju (dejavnosti).

Ker ima vsako versko izročilo tako bogato in raznoliko razmerje z moralno in razumevanjem moralnosti, se je treba tu dosledno omejiti na najpotrebnejše podatke ter poskusiti izdelati tipologijo odnosov, ki jo je mogoče najti v več različnih verstvih, posebno pa tipologijo tistih verskih izročil, ki so se med seboj srečevala in morda razvila tudi načine neposrednega medsebojnega dopolnjevanja v teh vprašanjih. V zgodovini nimamo veliko primerov dejanskega in bogatega sodelovanja med verstvi, čeprav so nekatera obdobja v tem pogledu specifična.

Marsikdaj se nam zdi, da bi lahko marsikatero oviro premagali s sredstvi moderne komunikacije. Tu nam v prvi vrsti ne gre za ugotavljanje razmerij med posameznim verskim izročilom in moralno, pa tudi ne za ugotavljanje razmerja med verstvi (ekumenizem), čeprav bi bilo tudi to koristno, pač pa za celovito razumevanje morale ter – recimo temu – posvetovanje z različnimi verskimi izročili, kolikor naj bi ta izročila dopolnjevala oziroma bistveno osvetljevala specifično moralno vprašanje.

Tipi odnosov so lahko naslednji: a) kozmična enotnost med vero in moralnim redom (tu so moralne norme neposredno izvedene iz naravnega – božjega – reda ali pa jih je z metafizično metodo posredovala filozofija in teologija), b) logična neodvisnost med vero in moralno (moralne norme niso neposredno odvisne od religije; obstaja logično sorazmerje med veljavnostjo norm, izvedenih iz vere, in človeškimi sodbami) in c) kulturna soodvisnost (niti vere niti morale ni mogoče razumeti ločeno od občestev, v katerih sta se razvijali in so ju ljudje prakticirali, ter so v njih postali pomemben moralni dejavnik. Poleg teh tipov, ki so rezultat moderne refleksije o razmerju med vero in moralno, obstajajo še drugi tipi odnosov, ki so bodisi zgodovinsko, kulturno ali versko bolj ali manj oddaljeni. Cilj tega razmišljanja je seveda tudi v tem, da bi ugotovili, v kakšnem smislu lahko danes verstva pomagajo modernim kulturam bodisi v razumevanju odnosov med vero in moralno bodisi v uveljavljanju pomembnih moralnih spoznanj, ki imajo svoje korenine v verskem izročilu.

2.4.4.1.1 Kozmična enost <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor9

S kozmično enostjo med vero in moralo pravzaprav ne označujemo odnosa, ampak neke vrste emulzijo med naravnim redom in moralo. Moralne zahteve so podobne naravnim silam in prisilam. Zato je lahko naravna nesreča kazen za greh, pa tudi greh lahko povzroči zlo v čisto naravnem redu. Moralni red in objektivni naravni red sta del nekega mnogo bolj obširnega reda, ki zajema vidno in nevidno resničnost. S to resničnostjo se ukvarjajo miti, poezija, spekulativna filozofija, znanost. Ne glede na napredujočo stopnjo desakralizacije narave z modernimi znanostmi ima pojem 'reda' še vedno močan vpliv.

Čeprav so že v antiki ta red poskušali razumeti in oceniti kot red osebnih bitij, višjih od ljudi, je v moderni in postmoderini dobi še vedno mogoče najti sledi nedoumljivega in neosebnega reda, ki je na eni strani absolutno močan, na drugi strani pa se lahko zamaje zaradi človeškega zla. Grki so mejo med naravnim in moralnim redom razumeli kot pravičnost (diké). V stari kitajski kulturi je ta sila tao: ta ureja tek naravnih dogodkov kot tudi merila človeške morale. V izraelskem izročilu je ta red identičen z osebnim Bogom, nad katerim ni nobene druge sile. Bog, ki je stvarnik vsega, kar obstaja, daje ljudem spoznanje o tem redu v obliki zapovedi (2 Mz 20), in sicer tako, da zapovedi pripovedujejo o tem, kdo je človek (in Bog), da to potrebuje. Kasneje je to izročilo zajela modrost (hokmah, prim. Prg 8,1-31), ki je na eni strani zedinjajoča moč, s katero Bog ustvarja svet in vodi ljudi.

To razumevanje moralnega reda se je odražalo tudi v spoštovanju človeških zakonov. Ti so veljali le, kolikor so bili vsiljeni in izsiljeni. To se je večkrat odražalo tudi v nasilnih družbenih spremembah. Zato je znano že v antičnih kulturah, da je vsaj bistvena sestavina človeških zakonov postavljenih na temelje naravnega reda. To idejo je povzel Aristotel in z njo postavil temelj tako imenovanemu naravnemu zakonu. V tej ideji se povezujeta naravni red in človeško spoznanje. Vsaj minimum moralnih zahtev, ki izvirajo iz vseobsegajočega naravnega reda, je znano vsakemu človeku, tudi če ljudje nimajo istega pojma (podobe) o Bogu. Podobno kot krščanstvo je tudi islam razvil filozofski sistem, po katerem je posredoval to Aristotelovo zamisel. Versko okolje srednjega veka, v katerem se je ta ideja razvijala naprej, je predstavljala razmeroma zelo bogat prostor za razprave o razmerju med naravnim redom (božjo voljo) in človekovim spoznanjem.

Kakršno koli istovetenje med naravnim redom in osebnim Bogom je bilo deležno sumničenj že v prejšnjih dobah. Toda kritika istovetenja je rojevala tudi radikalna stališča na drugi strani, ki je zavračala 'neodvisna' spoznanja moralne filozofije. V judovski tradiciji poznamo tradicionalno zvestobo do zakonov v Svetem pismu, na drugi strani pa tudi racionalizem. Islam pozna strogo zvestobo zakonom, zapisanim v Koranu (šaria), na drugi strani pa tudi filozofsko-mistično razumevanje naravnega reda kot duhovne resničnosti; posledica tega je, da manj poudarjajo moralni red in moralno življenje ter bolj mistiko, spoštovanje vsega ustvarjenega. V zahodnem krščanstvu najdemo najstrožji legalizem pri nekaterih protestantskih cerkvah.

V začetku novega veka ter posebno v 17. stoletju se je pojavilo prepričanje, da je v ideji o naravnem zakonu zajeto tudi razmerje med narodom in posameznimi člani naroda. Na mesto narave je stopila družba. Bolj kot božji značaj reda je te nove teoretike pritegnila ideja o univerzalnosti naravnega zakona (družbe) oziroma obveznosti, ki iz njega izhajajo. Odslej je treba na novo razumeti tudi trditev, da je človek družbeno bitje. Nacionalne države 18. in 19. stoletja so to idejo s pridom uporabile. Verske vsebine niso preprosto zavrgle. Ustrezalo pa jim je, da se je zlasti katoliško krščanstvo v tem povsem strinjalo z

ugotovitevijo političnih in družbenih teoretikov, da se pač nekaterim posledicam družbenosti moralnega subjekta ne da izogniti: človek je postal objekt morale. Morda je istovetenje moralnega reda in božje volje doseglo svoj vrh v katoliškem razumevanju posredovanja življenja, čeprav tega cerkvenega stališča ne moremo več razumeti kot sovpadanja cerkvenega in družbenega vrednotenja človeka in/oziroma posredovanja življenja.

V času po drugi svetovni vojni je povečano zanimanje za teorijo o naravnem zakonu praktično istovetno z oblikovanjem in priznanjem temeljnih človekovih pravic. Razvoj ideje o človekovih pravicah je lep primer, kako pomembno je razmerje med vero in moralo ter kako pomemben je verski element v morali, čeprav je to razmerje včasih podobno 'emulziji'. Prav zaradi nesorazmerij med vero in moralo (vedno znova se pojavljajo reformne težnje, da naj bi religiozno moralo gledali tako kot da je neposredno odvisna ob božje volje) je treba poudarjati pomen nadaljnjega razvoja ideje naravnega zakona, ki ga v bistvu zaznamuje prepričanje, da je človek sposoben z naravnim razumom spoznati Boga, ne da bi pri tem izgubil svojo avtonomijo.

2.4.4.1.2 Logična neodvisnost morale od vere

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor9

Avtonomijo tu razumemo kot dejstvo tesnega razmerja med vero in moralo. Logična neodvisnost poudarja, da je pri moralni odločitvi pomembno upoštevati verski element. Glede na dokaj pogosto dejstvo, da je vera v življenju prisotna le kot dodatek, kot obleka ali kot nekaj priložnostnega, je lahko razmerje med vero in moralo vir napetosti. Tako lahko govorimo o podrejanju enega drugemu ali o izključevanju verskega elementa ter poudarjanju kulturnega elementa.

V zgodovini je pojmovanje logične neodvisnosti – oziroma odvisnosti in napetega odnosa – imelo velik vpliv na razumevanje avtonomije. David Hume je zato religijo razumel kot nazadnjaško stvarnost, utemeljeno na kazni in nagradi; to pa ovira razvoj avtonomije. Poudaril je, da je zanesljiv temelj moralnosti le sorazmerje med moralnimi zahtevami in javnim dobrim (common good). Cilj morale je družbena korist in blagor. To je utilitarizem.

Zaradi primitivnega razmerja med vero in moralo je moralna filozofija ne le zavrgla možnost, da moralne norme izvirajo iz vere, ampak je dala prednost morali. Razlog za to je bilo dejstvo, da je verska morala povečevala dobro, ki ni bilo vedno hkrati dobro za ljudi. Zato so se filozofi posvetili vprašanju, kaj je pravzaprav dobro. Kant je pokazal, da gre v bistvu za obrat od objekta k subjektu. Najmanj, kar iz tega sledi, je, da vera in morala nista povezani na tako močan način, kot je trdila tedanja ideja o naravnem zakonu. Po Humovem mnenju ustvarja človek moralne zahteve na osnovi razuma, neodvisno od vere, in sicer v družbeno korist. Ta moralna pravila veljajo tudi za vero: ta se lahko vključi v družbeni proces ali pa tudi ne.

Niti pri Humu pa to ni pomenilo, da vera nima nobenega vpliva na moralo. Velik pomen je pripisoval ljubezni do Boga, ki je najvišje dobro, pa tudi moralnosti svetnikov, ki so storili več, kot je bilo potrebno, in so zgled ljudem, da bi mogli živeti visok moralni standard v običajnih življenjskih okoliščinah. Logična neodvisnost morale od vere torej pomeni, da vera ne more zahtevati, naj storimo nekaj, v kar nismo prepričani, da je dobro.

To sovpada z velikimi zasuki v evropskem verskem življenju, predvsem z uvajanjem verske svobode. Ločitev med vero in moralo je bila logična in družbeno nujna, tako da je šlo bolj za razlikovanje dveh področij ter njunega medsebojnega priznavanja. Za ZDA je značilno, da je množstvo verstev in medsebojna strpnost med njimi prispevalo k razmeroma visokemu moralnemu soglasju v družbi glede nekaterih moralnih vrednot, s tem pa tudi glede skupnega dobrega. Ker sta vera in morala neodvisni, različnost med verskimi prepričanji ne vodi do sporov, na drugi strani pa moralni konsenz ne potrebuje verske odobritve.

V mnogih družbah, ki so že prestopile prag sekularizma, je prišlo do stroge ločitve med vero in moralo ter med verskimi ustanovami in družbo. Te družbe niso uspeli vzpostaviti spoštovanja med različnimi verskimi skupnostmi ter med vero in moralnim soglasjem v družbi, pač pa so vero izključile ter se v oblikovanju moralnih norm povsem izognile govorici in pojmom, ki bi spominjali na versko refleksijo. S tem je vere in verska praksa postala zasebna zadeva vsakega posameznika, medtem ko je tudi vernik kot član družbe najprej dolžan uresničevati družbene cilje. V tem gledanju se skrivata dve mnenji, ki ju zgodovinsko povezujemo s francosko revolucijo, in sicer da je nasprotje med verstvi povzročilo spore in ločevanja, ter da je pojem sekularne države primeren vzvod za iskanje novih povezav med voditelji posameznih držav ter sredstvo, ki bo onemogočilo vsiljevanje verske prakse. Marsikateri sad sekularizacije je dober (na primer omejitve moči staršev do otrok), medtem ko je izključevanje verskega elementa v vprašanjih, ki so navidez dosegla družbeno soglasje in gladko zavrnila razumske razloge verskih skupnosti (na primer splav), več kot očitna pomanjkljivost tega procesa, ki bo tudi sam moral skozi proces sekularizacije.

Ločitev med vero in moralo je imelo za cilj urediti družbe v tistih stvareh, v katerih je bila različnost ver razlog ločitev in konfliktov. V bistvu je šlo za polno uveljavitev verske svobode. Cilj torej ni ločitev, ampak razlikovanje ter medsebojno spoštovanje. To je pravzaprav naloga verstev. Tu ne moremo soditi o tem, od kje nestrpnost med verstvi in kdo je kriv. Dejstvo je, da je sekularizem (kot ideja) v verstvu videl pomembnega moralnega dejavnika tudi z ozirom na oblikovanje družbenega soglasja. Veri prvenstveno ni hotel predpisovati njene družbene vloge, vendar se je to marsikje zgodilo.

2.4.4.1.3 *Kulturna soodvisnost* <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm - gor9>

Večina tako imenovanih razvitih družb je med vero in moralo potegnila razmeroma ostro ločnico. To pomeni, da so se etika, politika, zakonodaja in celo teologija razvijale ločeno od vere oziroma tesne povezanosti med vero in življenjem. V tradicionalnih družbah in tudi v nekaterih visoko razvitih družbah proces sekularizma ni potekal tako radikalno. S kulturno soodvisnostjo hočemo spregovoriti o pomanjkljivosti sekularizma, in sicer tam, kjer je ta proces vodil v strogo ločitev oziroma izključitev vere iz družbenega življenja. Sodobne družbe na Zahodu danes pogrešajo razvite oblike verskih in kulturnih sistemov, v katerih religioznost ni potisnjena v zasebno področje. Ne gre toliko za vprašanje, kakšen je položaj vernega človeka v družbi, ampak kako veren človek razume obveznosti do družbe in kako ustvarja pogoje za nove oblike občestvenega in družbenega življenja. Če nas zanima samo položaj vernega človeka v družbi, smo povedali le, da družba posamezniku ne omogoča v zadostni meri živeti njegovega osebnega življenja. O ustvarjalnem razmerju med vero in moralo lahko govorimo, če veren človek svoje vere ne bo razumel le kot zasebne zadeve, ampak kot os osebnega življenja in izhodišče svojega angažiranja v družbi.

V tradicionalnih družbah na Vzhodu je razmerje med vero in moralnostjo mnogo tesnejše. Marsikje na Vzhodu, bodisi da gre za popularno vero, kot je hinduizem, bodisi za bolj elitarni sistem, kot je

konfucianizem, bodisi za preproste oblike češčenja prednikov, ki je znano v tradicionalni veri Japonske, se zdi, da je mogoče tradicionalne oblike verovanja prirediti moderni družbi in njenim potrebam, ne da bi vero enostavno vpregli v politični voz. Z vidika zahodnega sekularizma so ta razmerja primitivna, vendar je v teh visoko razvitih družbah mogoče dobro videti, kaj je razmerje med vero in moralo in kaj pomeni kulturna soodvisnost. To lahko pomeni naslednje: krščanstvo v Madridu je drugačno od krščanstva v Tokiu ali Moskvi. Budizem v Evropi je drugačen od budizma v Tibetu; islam v Nigeriji je drugačen od islama v Arabiji. V Evropi je dolgo časa prevladovalo prepričanje o superiornosti evropske kulture. Ko je verstvo s svojim verskim sporočilom prenašalo tudi kulturo, je nehalo biti kulturno ustvarjalno v novem okolju, če ni prišlo do inkulturacije. S tem problemom se je srečalo krščanstvo (Južna Amerika), budizem (Japonska), islam (Afrika). V verskih skupnostih je bilo vrsto neverskih ciljev, medtem pa verstva niso mogla ustrezno posredovati svojega duhovnega sporočila. Zahodni sekularizem predstavlja drugo skrajnost, saj je vero izključil oziroma ji dovolil družbeno sožitje pod pogojem, če verstvo podpre družbo v njenih (družbenih, ekonomskih, političnih) ciljih.

Če gledamo na vero (verstvo) s tega zornega kota, potem se zdi, da bo vera poniknila ali morda izginila v tehnološki kulturi. Z institucionalnega vidika verstva skoraj ne predstavljajo več pomembne družbene vloge. To velja posebno za prednostni položaj nekega verstva v odnosu do drugih. Integralistične težnje verstev v nekaterih družbah na eni in sekularne religije na drugi strani so negativni dokaz procesa sekularizacije. Povsem drugo je vprašanje, kakšno je danes razmerje med posameznimi verstvi ter med vero in kulturo.

Sekularizem je veri in verskim voditeljem zmanjšal (odvzel) neko obliko družbene moči, ni pa hotel proizvesti družbe, ki bi bila nevtralna do kulture in v kateri vera ne bi imela nobenega prostora. S tega zornega kota je sekularna družba zahodnega tipa začasna oblika zgodovinske interakcije med vero in moralo, v kateri je šlo za prevlado ene nad drugo. Sedanje obdobje obvladuje družbeni in kulturni model, ki je vero in kulturo potisnil v zasebnost in dal prednost ekonomskim in političnim kazalcem. To obdobje je versko in kulturno izrazito neustvarjalno. Zato danes včasih govorimo o nujni sekularizaciji sekularizma: verska, kulturna in moralna nevtralnost družbe ni bila nikoli cilj razvoja.

Znanstveniki, filozofi in tudi teologi so v zadnjih desetletjih poskusili večkrat izdelati pojem tako imenovanega novega univerzalizma, v katerem bi imela svoje mesto tudi vera, in sicer ne več kot zasebna stvar, ampak kot integralni del sistematične misli. Pokazalo se je, da v bistvu ne gre za univerzalizem klasičnega tipa, ampak za potrditev kulturnih posebnosti. Kontekstualizacijo vere včasih razumemo kot negativno posledico novega univerzalizma, posebno tam, kjer se vodilna (institucionalna) vera čuti ogroženo. Toda kontekstualizem ni cilj, ampak izhodišče.

Napetosti s tem niso presežene. Nenehno se ponavljajoče integralistične težnje v islamskem in hinduističnem svetu radikalno zavračajo sekularizem. Tudi v krščanskem svetu čutimo zelo različne odzive na navidez nevtralnno moralno refleksijo pluralistične družbe. Čeprav je obdobje nevtralne sekularne družbe prehodno, ni mogoče enostavno spregledati posledic, ki jih je to obdobje pustilo v nekaterih moralnih vprašanjih, v katerih je izključilo kulturni in verski vidik.

V nekaterih zahodnih družbah se zdi sklicevanje na človekove pravice prve, druge in tretje generacije značilen pojav ponovnega vključevanja vere v moralno refleksijo, in sicer ne zgolj kot zasebnega mnenja, ampak kot konstruktivnega prispevka posameznega človeka celotni družbi. Tu je morda v ospredju ena sama oziroma posamezna verska tradicija. Skoraj nasproten, a zelo pomemben dejavnik v vključevanju

vere (verstev) v kulturno in moralno življenje pa je mnenje oziroma zahteva, naj verstva to vprašanje preverijo na medsebojnem odnosu (ekumenizem). Med obema je morda prostor za prepričanje, da je lahko družba prostor izvernih moralnih predlogov, izhajajočih iz verskih osnov, ki se nanašajo na neko posebno področje, na primer na družbeno etiko, bioetiko ali podobno. Tu gre za vprašanje, kako je mogoče specifično versko prepričanje prevesti v jezik družbenih in političnih vrednot. Vsekakor je za ta proces značilno tudi to, da se pojem kulture in morale širi na področja, ki so bila do nedavnega povsem 'nevtralna'.

Vprašanje o kulturni soodvisnosti vere in morale kliče k ponovnemu premisleku o prej omenjenih tipih odnosov med vero in moralo. Morda je ponovna refleksija o doslej znanih modelih tudi pot, kako ovrednotiti sedanji 'postmoderni' trenutek, v katerem so vrednote sicer med seboj neodvisne, pa tudi razpršene in nepovezane, in kako ponovno vzpostaviti razmerje med vero in moralo. Gotovo nima smisla izgubljeni besed o tem, da bi moral nek model nuditi podporo hegemoniji posamezne verske tradicije ali konfliktu med verstvom in družbo. V bistvu gre za praktično živete vrednote v majhnih občestvih, katerih člani si delijo versko prepričanje in konkretne vrednote, ter za navzočnost članov teh skupin – morda tudi v organizirani obliki civilne družbe – v širšem družbenem kontekstu.

2.4.4.1.4 *Vera in verstva v pogojih postmoderne*

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm> - gor9

Obdobje moderne – izraz sam sicer pomeni današnji –v sodobnem svetu na eni strani izraža edinstvenost tehnične dobe, na drugi strani pa dobo sekularnih religij, ki so trdile, da se človek lahko reši sam, posnemale verstva ali si pridobila lojalnost obstoječih verstev. V velikih političnih in gospodarskih ideologijah prevladuje neizmerna vera, da je mogoče vse rešiti. R. Coselleck je v svojem delu Prihodnost, ki je minila, napisal, da bi morda lahko moderno opredelili kot progresivno zoževanje prostora izkustev ter na zniževanje obzorja pričakovanj. Čas moderne je podoben vedno hitrejši vožnji skozi predor, ki nam preprečuje, da bi se karkoli zapomnili. Vse beži mimo nas. Z ozirom na to je izkušnja navzoča preteklost, pričakovanje pa navzoča prihodnost. Obdobje moderne in modernizma doživlja enega svojih zenitov v liberalizmu.

K izvornim kritikam moderne (liberalizma) sodi tudi tako imenovana postmoderna, ki pa je sama zase zelo nejasen pojem. "Je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna in določena vizija. (...) V nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalizmu, ki vztraja na človeškem bitju kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova sta antropocentrizem in imanentizem in je kot tak izrazito antiklerikalen; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svobodi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja."

Toda z ozirom na to ni mogoče enostavno pričakovati, da postmoderno motivira večje zanimanje za verstva in verske vrednote. Dejstvo je, da v območju postmoderne lahko najdemo zelo konfliktna stališča ter da se postmoderna razteza praktično na vsa področja človekove dejavnosti. Postmodernizem je obnovil naravo konflikta, in sicer v skrajni obliki. Če je v obdobju moderne konflikt postal problem (v smislu parole: vse je rešljivo), je iskanje skrajnosti ena od značilnosti postmoderne. Najpogostejšo skrajnost predstavlja radikalno zavračanje intelektualnih (racionalnih) osnov zahodne civilizacije, med skrajnosti pa

prištevamo tudi multikulturalizem, razne feminizme, religiozne sinkretizme in podobno. Neredko prištevamo med skrajnosti tudi (verjetno) nekritičnost do samega sebe.

Z ozirom na to, da nekateri postmoderno razumejo kot občutljivost za to, kar so drugi spregledali, se je s tem pojmom obetal nov pogled na družbo, kulturo, naravo in tudi vero. To pa ni bil nujno jasen pogled. Ni presenetljivo, da je to obdobje zaznamovano s padcem avtoritete in z intenzivnim preiskovanjem človeške govorice (L. Wittgenstein), komunikacije in komunikabilnosti, torej oblik (poezija, arhitektura) in ne vsebine. Mnoštvo oblik in nezanimanje za vsebino (temelje) je ponekod prebudilo tako imenovano predmoderno, ki jo zaznamuje skupnost, avtoriteta in včasih tudi religiozni fundamentalizem.

Na prvi pogled spada vera (religioznost) v predmoderno. Če to obdobje primerjamo z moderno, ga zaznamuje močna povezanost s preteklostjo in zgodovinska počasnost. Moderno zaznamuje pospeševanje ter plitev odnos do preteklosti in sedanjosti. Prevladuje upanje na prihodnost. Zaradi 'ukronije' izgublja stik s preteklostjo in sedanjostjo. Poudarili smo že, da se s pospeškom znižuje tudi obzorje oziroma prihodnost. Moderna izgublja specifične prvine religioznosti. Ni naključje, da je so ideologije nezaupljive do verstev oziroma da si hočejo verstva podrediti. Postmoderna ni pripravljena žrtvovati sedanjega trenutka za nek boljši jutri, toda zaradi medle preteklosti in prihodnosti ji postane sedanjost breme.

Kje je tukaj mesto za vero? Njen specifikum, da je ljudem dajala odgovor na negativen naboj časa – na boleznih, bolečino, nesrečo, bedo, nasilje in smrt – tako, da se je ozirala v prihodnost, se je nenadoma spremenil v breme, ki ga nosimo na svojih ramah. Vidimo, kako vera (religiozne oblike) odseva tudi duha časa. Ne moremo je identificirati z nobenim od naštetih odnosov do preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, in vendar nosi poteze vsake od njih.

V postmoderni družbi/miselnosti se je temeljito spremenil odnos do preteklosti – preteklost se je preprosto pripetila, dokončala in je ni več mogoče spremeniti – in do spominjanja sploh, zaradi drastične bližine sedanjosti pa človek tudi ne more več vlagati v prihodnost. Prihodnost privlači, vendar predvsem pod vidikom napovedi. Tako je sedanjost razpeta na dve nepremostljivi polarnosti: preteklost, ki v ničemer ne ustreza sedanjosti, in prihodnost, ki človeka ne more spodbuditi, da bi dal smisel sedanjemu času. Sedanjost razjeda kriza in napetost.

“Individualna sedanjost najde svoj smisel edino v okviru lastne biološke omejenosti. Vsak trenutek je zadnji.” P. Ricoeur vidi na obzorju razdvojenega človeka konec velikih pripovedi. J. F. Lyotard je to krizo imenoval “položaj postmoderne”. Liberalni in postmoderni individualizem se razlikujeta po tem, da je prvi krepil vlogo subjekta, in sicer s posameznimi koraki, ki so pripeljali do formulacije prvih človekovih pravic, v drugem – tako imenovanem neindividualizmu – pa se razodela senca prejšnjega, in sicer kot zožitev življenja, kot obubožanje smisla in kot oddaljitev od drugih in od družbe. To je obdobje megeenration, ki jo kritiki liberalizma, na primer Charles Taylor, razumejo kot vzvratna antropologija. Pri tem je odločilno vlogo je odigralo dejstvo, da moderna ni ustrezno odgovorila na vprašanja v zvezi z resnico o človeku, o izvoru njegove avtonomije, o njegovih povezavah z družbo, vprašanja skratka, ki jih je postmoderna napihnila in s tem utrla pot dekonstrukciji jaza.

Komaj lahko vidimo, v čem bi lahko verstva/religije konstruktivno vplivala pri razjasnitvi tega klobčiča/napetosti, ki se mu/ji reče smisel. Neredki avtorji na Zahodu kličejo krščanstvo (katoliško teologijo) na zagovor, češ da se je varno umaknila tako pred modernističnimi polemikami kakor tudi od postmodernističnih poenostavljanj. Vera je poniknila; ostala je “divja miselnost” (Lévi-Strauss). Ne vprašuje se po religiji, ampak po veri, ki bo preživela konec religije.

Lorenzo Biagi meni, da je mesto religije/vere v napetosti med omejenostjo definicij in neomejenostjo tega, kar ni mogoče definirati. "Zdi se, da je religija edini prostor, v katerem lahko potem, ko so propadle velike utopije in projekti novega sveta, ljudje najdejo moč, da ponovno odkrijejo to, kar je mogoče, in se soočijo z njim, in to, kar še ni uresničeno. (...) Zdi se, da ima religija možnost, da postane iskanje poti, kako preseči implozijo sedanjosti, ki svet vklepa v verige potem, ko se je izjalovilo vsako upanje." To je predvsem etično izkustvo velikih zgodovinskih religij. Vso pozornost je treba posvetiti temu, kako verstva pojmujejo življenje oziroma dejanske razmere. Hans Küng meni, da lahko verstva ponudijo temelje brezpogojnosti svetnega etosa. Tudi Martin Buber je menil, da je etika rojena, s čimer je hotel povedati, da moralno prizadevanje nikoli ni samemu sebi namen, ampak je verodostojno, kolikor zna biti napetost v odnosu s 'še ne'.

2.4.4.2 Pomen razmerja med vero in moralo za bioetiko <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok2.htm-gor9>

Bioetično področje je specifično zlasti zaradi pomembnosti medsebojnega odnosa med verstvi. Včasih se zdi, kakor da je merilo odnosov polemika med družbenimi standardi in prepričanja posameznih verstev. To je značilno zlasti za obdobje, ko je družba v procesu sekularizacije načelno zavračala kakršno koli versko opredeljevanje do družbenih 'vrednot' (pravica do splava). Danes se ponovno bolj zavedamo, da je potrebno upoštevati versko in moralno prepričanje ljudi, in sicer ne le zaradi njihove zasebnosti, ampak zaradi bolj ustreznega soočanja s problemi in tudi novimi možnostmi, ki jih ponuja biomedicinska znanost.

Pomemben element je pacientova avtonomija ter ustrezno spoštovanje njegove osebe. Sekularizem se je temu vprašanju izognil tako, da verskega prepričanja ter verskega razumevanja moralnih odločitev preprosto ni jemal resno. Če govorimo o pacientovi avtonomiji, potem je treba spoštovati osebna stališča in gledanja, četudi so razlogi zanje verski. Na drugi strani je prav spoštovanje osebe pogoj, kako bo zdravnik v primeru, ko je njegov predlog izrazito boljši, pa ga pacient odklanja iz verskih razlogov, svoje mnenje poskusil uveljaviti na temelju medsebojnega spoštovanja, ne pa zanikanja pacientovih 'iracionalnih' argumentov. Na specialističnih področjih je bioetika razvila številna stališča, ne da bi se vpraševala o morebitnih nasprotnih mnenjih. Mnenje specialistov je (bilo), da je manj etičnih zapletov, če verske elemente spregledajo, ter da je večino konfliktnih primerov takih, ki jih zaneti verski (zasebni) element.

Raziskovanje o soodvisnosti vere in morale je pokazalo, da je treba moralne dileme jemati resno. Ni prav, če zdravnik zavrne moralno dilemo, ki jo pogojuje versko prepričanje, češ da je neumna. Hiter odgovor bi prinesel viden rezultat, toda spregledal bi pacientovo osebo. Kdor jemlje resno moralne dileme, v bistvu jemlje resno pacienta kot svobodno osebo. Versko in moralno gledanje pacientov in 'šibkih členov' bi lahko vplivalo na omejevanje na videz upravičenih zahtev biomedicinske znanosti.

Soodvisnost vere in morale s tem noče izzivati biomedicinske znanosti, naj se odpove napredku, pač pa poudarja, da mora v pojem napredka vnesti kulturne in verske elemente. To ne pomeni, da mora medicina znotraj svojih ustanov vzdrževati poglede posamezne verske usmeritve, pač pa se zavzemati, da ne bi bila neopredeljena do vrednot. Drugo je torej vprašanje, na kakšen način uresničevati vrednote posamezne verske tradicije. Ponovimo lahko, da je to tudi specifično medversko vprašanje, ne pa zgolj spisek zahtev, ki jih posamezno versko gledanje naslavlja na družbeno oziroma medicinsko ustanovo. Danes je na splošno dozorelo prepričanje, da popolnoma nevtralna in sekularna medicinska etika nima prihodnosti in da je na potezi, da temeljito spremeni svoje gledanje na verske in kulturne elemente. Ko poudarjamo, da mora biti ta specifičen prostor odprt za vse oziroma za vsakega posameznika, tudi zavračamo bodisi

posamezne verske opredelitve kakor tudi opredelitve sekularne družbe, ki so temeljile na nevtralnosti. Zanimiv primer preraščanja sekularne nevtralnosti predstavlja tako imenovana 'krizna pastorala'. To je v bistvu program medverskega sodelovanja na medicinskem in bioetičnem področju (spremljanje bolnikov z AIDS-om ali podobnih mejnih izkušenj).

Glede na to, da moramo upoštevati javno dostopne razloge za oziroma proti neki dejavnosti, gre za zelo širok prostor moralnega soglasja, vendar ne zgolj za širok in plitev prostor, da bi zadostovali že 'sekularni' razlogi. Prizadevanja, da bi bioetične probleme rešili brez upoštevanja verskih opredelitev, danes niso deležna le ostrih protestov tistih, ki znanstveni etiki očitajo nevtralnost ter s tem vprašljivo objektivnost, ampak postajajo vprašljiva tudi znotraj tako imenovane nevtralnosti, ki dejansko ni sposobna soočiti se z dilemami, ki se ji postavljajo.

Možnosti, ki se ponujajo, je več. Ena od njih je sprejeti verske in moralne razloge ter jih vključiti v medicinsko znanost in prakso. S tega zornega kota se zdi, da največ možnosti za plodno sodelovanje med verstvi in bioetiko ponuja prvi tip odnosov med vero in moralo, ki se opira na naravni zakon. Tudi če verska prepričanja niso razvila sistematičnih stališč do teorije naravnega zakona, pa njihova pripoved in obredi pojasnjujejo, da okolje postavlja določene meje, v katerih je mogoče in treba živeti.

Neredko prihaja do nasprotij med verskimi spoznanji, cilji biomedicinske znanosti ter znanstvenim pojmovanjem moralnosti. Vendar je treba poudariti, da versko spoznanje pred očmi nima le predmetov – kot jih ima znanost –, ampak ljudi, ki s temi stvarmi upravljajo. Marsikateri spor bi lahko rešili tako, da bi upoštevali element verskega spoznanja. Toda ne glede na potrebnost tega sodelovanja ne smemo spregledati dejstva, da lahko nekdo to sodelovanje zavrne. To pa tudi za verstva pomeni nov izziv, kako formulirati svoja spoznanja in izkušnje, da bi bila konstruktiven del ogrodja raziskav in praktičnega dela.

3 BIOETIKA

Bioetika predstavlja kompleksno predstavitev etičnih, strokovnih in pravnih problemov in dilem, ki so nastale na področju bioloških disciplin, in njihov interdisciplinarni študij. Poleg medicine obsega še biologijo, farmakologijo, deloma veterinarsko medicino in nekatere druge vede z medicinskega in biološkega področja, nenazadnje tudi izobraževanje in oblikovanje zdravstvenih delavcev. Obstajajo različne oblike bioetike. Tu bomo nekoliko spoznali filozofska in teološka teoretična izhodišča ter nekatera praktična področja bioetike. Z ozirom na praktična področja lahko bioetiko delimo v naslednje podskupine: v klinično bioetiko, ki jo lahko istovetimo s tradicionalno medicinsko etiko, legalno bioetiko, kulturalno bioetiko (ta se vprašuje, kako se v etiki življenja odražajo verski, zgodovinski, družbeni, kulturni in ideološki kontekst) itn. Novejši avtorji imajo bioetiko za uporabno etiko (*applied ethics*), in sicer z ozirom na dejstvo, da gre za študij primerov, ki so se šele pojavili in nanje še ni odgovorov, ali pa za študij morebitnih oziroma zelo verjetnih posledic določenih biomedicinskih postopkov. Pri tem je odločilno, da etika postaja konstruktivni dejavnik, ki prevzema odgovornost, in ne le posvetovalni organ. Glede na ta miselni vzorec so medicinska etika in drugi vidiki profesionalne etike sestavni del bioetike. V bioetiki je etiki priznan širši značaj. Ta sedaj ne zajema le zdravja in zdravljenja, etike raziskovalcev in raziskovanja v bioloških znanostih, ampak zajema tudi okoljsko (ekološko) etiko, etične probleme v spolnosti, posredovanju življenja, genetiki in populacijski politiki ter različne družbeno-kulturne moralne probleme, na primer povezanost med obolevnostjo in nezaposlenostjo, revščino, diskriminacijo, vojnimi razmerami in mučenjem.

Bioetični slovar je zelo obširen. Tri velike discipline, ki nastopajo v njej: (moralno) filozofijo, moralno teologijo in pravo bomo predstavili v naslednjih poglavjih. Omeniti pa moramo tudi ekonomijo, psihologijo, sociologijo, kulturno antropologijo, zgodovino in seveda javnost, medije in politiko. Tu na eni strani najprej poskušamo opravičiti definicijo bioetike kot enciklopedične vede, čeprav na drugi strani čutimo, da je bioetika najprej etika življenja ter da bi bilo treba temeljna vprašanja predstavili na sistematičen način. Ker gre deloma za nadaljevanje zgornje teme, to vprašanje naslavljam kot dilemo: etika življenja ali sekularna bioetika (3.1). Enciklopedičnost pristopa mi dovoljuje, da se poglobim v posamezen primer oziroma problem, na drugi strani pa me nujno sili v ponavljanja in zanemarjanja povezav med posameznimi vidiki. Posvetili se bomo zgodovini bioetike (3.2), bioetičnim načelom (3.3) ter shematskemu prikazu razmerja med bioetiko in sorodnimi vedami.

3.1 Etika življenja ali sekularna uporabna etika?

Podobno kot etiko imenujemo filozofijo morale, imamo bioetiko za filozofijo življenja. Imenovali jo bomo tudi *etiko življenja*. Ta trditev predvideva sistematizacijo bioetike. Na ta pojem bioetike vplivajo predstave o življenju, zlasti o človeškem življenju in o človeku kot osebi in nosilcu pravic in dostojanstva. Ta pojem daje prednost resnici in resničnosti in daje spekulativne, načelne in normativne odgovore. Na drugi strani je bioetika, ki namesto filozofskih in teoloških odgovorov na praktična vprašanja išče uporabne odgovore in se naslanja na eksperimentalne podatke, čeprav izraza *applied ethics* ne moremo razumeti zgolj kot uporabno etiko. Zdi se, da jo je v tem pomenu prvi uporabil Van Rensselaer Potter; mislil je na novo disciplino, ki kombinira biološko in medicinsko znanje s spoznanjem o človekovem vrednostnem

sistemu. Bioetika odseva proces etične refleksije v zadnjih sto letih, ki je nihal med eksperimentom in spekulacijo ter med navdušenjem nad spoznanjem in razočaranjem nad njegovo neučinkovitostjo. Eksplozivno širjenje nekaterih znanstvenih vej v drugi polovici 20. stoletja ter zlasti vprašanje, ali lahko človek to znanje uporabi za kontrolo življenja in smrti, je predstavljalo radikalno spremembo na področju tradicionalne etike in tudi v medicinski etiki.

Dejstvo, da se danes velik del teoretikov na področju bioetike distancira do tradicionalnih miselnih vzorcev, v prvi vrsti ne pomeni, da so tradicionalne oblike izgubile svoj pomen, temveč da so problemi in dileme take, da nanje ni mogoče odgovoriti samo z upoštevanjem vnaprejšnjih vrednostnih sodb. Tu bi rad osvežil spomin oziroma opozoril na nek notranji problem v etiki, ki so ga odprle dileme na področju biomedicinskega raziskovanja: gre namreč za splošno razširjeno prepričanje, da se lahko zanesemo na spoznanje, mehanizme etičnih izjav, izjav človekovih pravic in konvencij ipd. Čeprav imajo ta pojmovanja jasno zgodovinsko ozadje, so po svojem značaju ne-zgodovinska. O tem pričajo tudi številne sodobne kritike liberalne ideologije, na primer komunitarizem in različne teorije pravičnosti. Toda ali kritika že ponuja času primeren odgovor? Krščanska etična refleksija, ki je prav tako več stoletij temeljila na spekulativnem in ne-zgodovinskem razumevanju moralnosti (naravni zakon) in je poudarjala predvsem dejanje, hoče danes ponuditi svoj delež tako imenovane duhovno-razvojne usmeritve ter ustvarjalne uporabe 'hermenevtičnega ključa': *hkratnega* upoštevanja človeške vesti, izročila, učiteljstva, teologije in filozofije ter izkušnje. S pojmom *sekularna bioetika* izražamo stališče tistih teoretikov, ki nove etične dileme obravnavajo tako, da ne upoštevajo vrstnega reda avtoritet, pri katerem je na prvem mestu moralna vest posamezne osebe, ampak jih vse postavljajo pod vprašanj bodisi zaradi novih etičnih vprašanj bodisi zaradi pragmatičnosti. Ta izraz uporabljamo kot pomožen pojem, ki ga razumemo kot vrata k miselnosti ob koncu stoletja, ne kot spor na moralno etičnem področju. V nekem pomenu pomeni obup ali nezaupanje nad zagnanostjo tradicionalne medicinske etike, ki lahko reši skoraj vsako življenje, ne vprašuje se pa, zakaj to dela. Vendar ne pomeni načelnega zavračanja preteklih spoznanj. Pomeni potrebo po novi etični orientaciji na področju doslej neslutnih nevarnosti in pritiskov, strahov in pesimističnih prognoz glede rezultatov *druge biološke revolucije* (analiza človeškega genoma). Vprašuje se o premišljenih potezah znanosti vpricho neuspešnosti življenjske filozofije (smisel), o ponudbah novih tehnologij in prediktivne medicine itn. Sporna niso le posamezna vprašanja, temveč se spreminja nekaj temeljnega. Za A. Finkelkrautom lahko ponovimo, da se svet danes ne stara kot projekt, ampak kot človek; on ne govori samo o hitrem napredku, novih projektih in modernih tehnologijah, ampak o mejah napredka oziroma o tem, kako na to gleda človek. Tako se antropologija presenetljivo vrača v središče razprave.

Bioetika je mlada veda, otrok svojega časa in je veda kriznih položajev. Če zgodovinsko rojstvo bioetike povezujemo z sofističnim ugovorom veljavnosti tradicionalnih rešitev, z nujnostjo, da se etika na spremembe odzove tako, kot se odziva življenje, ter predvsem s kontroverznimi trditvami o ne vrednosti življenja na eni in kvaliteti življenja na drugi strani, o možnostih manipulacije življenjskih procesov in o nujnosti, da v proces odločanja vključimo javnost, politiko, ekonomijo in kulturo, že lahko domnevamo, zakaj se pojmi in pojmovanja bioetike izražajo v skrajnostih. Veljavnost tradicionalnih spoznanj je nesporna. Toda odprti bi morali biti za celotno izročilo. Rešitve so bile tudi v preteklosti med seboj zelo različne. Kritika tradicionalnih spoznanj je upravičena, ker jo nameravamo upoštevati ob hkratnem upoštevanju današnjih dilem.

Bioetika je gotovo praktična veda. Prisiljeni smo misliti na univerzalni etos, na etiko za celotno človeštvo. H. Küng na primer trdi: "Ta edini svet potrebuje en sam temeljni etos; svetovna družba gotovo

ne potrebuje ene same vere ali ene same ideologije, potrebuje pa nekatere vrednote, norme in ideale ter cilje, ki bi jo združevali in povezovali.” Bioetika kot filozofija življenja to nekako skriva. Druge definicije bioetike pa morda modrostni vidik spregledajo in se opredelijo samo za pragmatičnega. Glede na pomen človekovih pravic v etiki, na napredek v biologiji in medicini in na nove možnosti je bioetiko nemogoče enoumno opredeliti. Avtorji, ki nastanek bioetike postavljajo v leto 1969, pri definiciji nimajo težav. Van Rensselaer Potter jo je leta 1970 opredelil z vidika ‘preventive’ in ‘kvalitete življenja’: bioetika se “prizadeva izkoristiti biološke znanosti za izboljšanje kvalitete življenja”. Daniel Callahan jo je opredelil kot disciplino, kako priti do ‘dobrih odločitev’. Drugi govorijo o posebnem študiju moralnosti (A. Varga) oziroma o specifičnih moralnih dilemah. E. Sgreccia definira bioetiko z vidika dovoljenosti in nedovoljenosti posegov v človeško življenje. Ameriški teoretiki razumejo bioetiko kot *life science*. Konec sedemdesetih let prevlada prepričanje, da je bioetika enciklopedična veda. V ospredje so stopili posamezni primeri, ki naj bi pomagali soočiti se s problemom *terapevtske zagrizenosti*. V bistvu gre za vprašanje, kako v odločanje *kot nujnost izbiranja dobrega in ustvarjanje novih možnosti dobrega* vključiti moralnost, in za odgovor nanj. Norma ne more postaviti pod vprašaj individualnosti osebe.

Definicija bioetike kot enciklopedične vede poudarja njen interdisciplinarni značaj, položaj in metode. Bioetika kot ‘soseda’ sodne medicine in medicinske deontologije, civilne zakonodaje, sociologije, psihologije, filozofije in teologije lahko obogati refleksijo o človeku in dá prispevek k etični kulturi. V širšem smislu jo razumemo kot obraz znanstvenih in tehnoloških sprememb, ki je podoben novi ideologiji in prodira v politiko, kulturo, medije in v vsa sodobno zgodovino. Konstrukcije tako imenovanega *Weltethos* si ne moremo predstavljati drugače kot prizadevanja za mir. V njem ni prostora za golo retoriko.

Svet(ov)nega etosa ne moremo enostavno istovetiti s sekularno (bio)etiko, čeprav se mnogi njeni zagovorniki nagibajo k temu, da bi etos (etika) prevzela pobudo pri preoblikovanju sveta in družbe. Temeljni cilj *weltetosa* je ustvariti pogoje za veliko koalicijo med vernimi in nevernimi. Sodobni multikulturalizem – postmoderna – ni izgovor za to, da ne bi videli, da tudi danes prevladujejo mod(er)ne kulture oziroma da ne bi videli naloge v tem, da ustvarimo pogoje za konsenz med vsemi človeškimi prepričanji, to je, da damo prednost soglasju. V etiki življenja naj bi ne razmišljali samo o kriznih položajih (sekularna bioetika). Bioetika bi lahko postala prostor mehkega imperativa. “Moralno *dobro* bi torej bilo to, kar bi dolgoročno imelo uspeh v okviru človeškega življenja bodisi v njegovi individualni bodisi družbeni razsežnosti.”

3.2 Zgodovina bioetike

Svetopisemski pridigar pravi, da ni nič novega pod soncem (Prd 1,9). Te besede bi bilo treba upoštevati, ko so se v 50-tih in 60-tih letih začela pojavljati *nova* vprašanja. Ni šlo le za nova odkritja, ampak tudi za to, kaj te novosti pomenijo za etiko ter kakšno bo razmerje med etiko, človeškimi vrednotami in človeškim življenjem na eni in znanostjo, tehnologijo in družbo na drugi strani. Če je bilo doslej razmerje zdravnik-pacient edino ali vsaj odločujoče etično področje v medicini, pa še to je bilo razmeroma notranje medicinsko vprašanje, so nova odkritja ter vprašanja neizogibno vključila vse tako imenovane znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem, in celo kemijo in fiziko, ter seveda humanistične znanosti, politiko in kulturo, bioetika pa je postala *life science* kot taka. Če gledamo na bioetiko s tega zornega kota, potem je svojo pot začela s kritično analizo kliničnih posegov v človekovo življenje med drugo svetovno vojno in neetičnosti zdravnikov, ki so tako na široko odprli pot politiki v medicino. *Nürnberski kodeks* (1947) je spomenik tega

prizadevanja. Ta dokument ni le opozoril na krutost medicine, ki je postala bojno polje političnih in družbenih interesov, ampak je odprl oči za zgodovinski razvoj etične refleksije v medicini od konca 19. stoletja naprej ter za usodno neravnotežje med znanostjo in etiko, zlasti pa prispeval k sprejetju mednarodnega dogovora o raziskovanju, znanim kot *Helsinkiška deklaracija* (1964).

Izredno hitro širjenje znanja na področju biomedicinskega, okoljskega in družbenega področja je pripeljalo do eksplozivnega širjenja tehnoloških novosti, ki jih je tedaj znanstveni svet razumel naivno in izključno z vidika dokončne rešitve človeške ranljivosti. Joseph Fletcher je na to opozoril že leta 1954, ko je trdil, da je treba človeka osvoboditi izpod objema narave ter ga izročiti njegovim rokam in odločitvam. Tu so se povezovala med seboj fantastična spoznanja in še bolj fantastična človekova pričakovanja.

Medtem ko na eni strani opazujemo eksplozijo novih možnosti, se na drugi strani pojavijo prva resna znamenja ekološke krize. Zaradi viharnega obdobja v zadnjih desetletjih je težko na hitro povedati, kakšen je resnični obraz bioetike. Napisanih je bilo že vrsto 'zgodovin' etike in bioetike. Naj navedem nekatera novejša dela Rudmana Stanleya (*Pojem osebe in krščanska etika*), Alberta J. Jonsena (*Rojstvo bioetike*), Heinricha Rombacha (*Strukturalna antropologija: človeški človek*), Jana Rohlsa (*Zgodovina etike*), Giovannija Russa, ki se je bioetike lotil s formalno-zgodovinskega vidika, ter seveda klasični deli *Enciklopedija bioetike* in *Enciklopedija uporabne etike*. E. Schockenhoff je predlagal nekakšno 'križanko': diahrono in sinhrono razdelitev področij. V anglosaksonskem svetu se vzporedno s tem pojavljajo številne zgodovinsko-kritične študije o temeljih in ciljih sodobne etike sploh.

S kronološkega vidika se prvo obdobje bioetike začne z zaznavnim prelomom v medicini, ki ima dva obraza: znanstvenega in kulturnega. Šestdeseta leta so na medicinskem področju verjetno najbolj znano po prvi presaditvi srca (Capetown 1967), Harvardski definiciji možganske smrti (1968) in uvedbi kontracepcijske pilule (1960). Sicer pa je na znanstveno-tehničnem področju v medicini prišlo do uvedbe dialize, uspešnih presaditev organov, medicinsko neškodljivega splava, predrojstvene diagnostike ter na splošno do široke uporabe intenzivne medicine ter tehnik umetnega dihanja. Značilen vzporeden pojav je bil izredno zmanjšanje števila smrti na domu ter izolacija smrti iz vsakdanjega okolja. Leta 1969 je bil ustanovljen *Hastings Center* v New Yorku, ki je bil sploh prvi Inštitut za bioetiko. Dve leti kasneje je bil v okviru *Georgetown University* ustanovljen *The Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics*, v okviru katerega je bil ustanovljen *Center for Human Reproduction and Bioethics*. Ta Institut je razvil bolj akademsko dejavnost in se povezal oziroma sodeloval pri ustanovitvi podobnih inštitutov na univerzitetni ravni ali na ravni zasebnih ustanov. Postal je kasnejši izdajatelj prve enciklopedije bioetike, ki bi morala iziti že ob ustanovitvi *Inštituta* leta 1971. V Angliji je že leta 1963 skupina zdravnikov ustanovila revijo *Journal of Medical Ethics*. Temu so sledile najprej države Beneluxa in Severna Evropa, kasneje pa Nemčija in Francija, še kasneje Južna Evropa in nekatere socialistične države.

Tako nenaden in močan nastop bioetike je nepredstavljen brez kulturnih sprememb. Družbene in kulturne reforme so v šestdesetih letih vplivale na desetletje človekovih pravic, ki jih danes poznamo kot pravice *druge* in *tretje* generacije. Kot mogočno družbeno gibanje se rodi feminizem. To je bilo tudi obdobje individualizma, ki ga je spremljala mobilnost in hitro spreminjanje tradicionalnih ustanov, posebno družine, cerkva in šole. Nekatere od teh možnosti je nakazal že J. Fletcher v svoji knjigi *Medicina in moralna* (1954). Bioetika pa ni bila le objekt, ampak tudi subjekt sprememb.

Začetek bioetike je tako pomenil temeljito spremembo antropološke medicine, ki je temeljila na zaupnem razmerju med zdravnikom in pacientom znotraj medicine, oziroma konec psihosomatike, ki je v

pojmovanje bolezni in zdravja vnesla pojmovanje človeka. Pravkar omenjeni medicinski smeri, ki sta nastali v prvi polovici dvajsetega stoletja, sta v medicino pripeljali nekoliko širše poglede na medicinsko-etično problematiko, 'nova' bioetika pa ni le prinesla novosti v medicino, ampak je začela medicino pojmovati kot del družbenega prostora, celo kot stil življenja. Bioetika ni le filozofska (razumska) aktivnost, ampak je tudi dejstvo čustev, del družbenega dogajanja, gibanje in podobno.

Na prvo obdobje bioetike je odločilno vplivala protestantska teologija, medtem ko se je katoliška teologija v tem obdobju ukvarjala s prenovno moralne teologije, ki jo je nakazal drugi vatikanski koncil, in z adaptacijo nauka o naravnem zakonu. Ta proces je, kot je znano, pripeljal do znotrajcerkvene kontroverze glede spolne morale in umetne kontrole spočetij in rojstev. Ta znotrajcerkveni konflikt je terjal veliko 'žrtev'. Toda na drugi strani je bila katoliška moralna teologija razmeroma dobro zasidrana v medicinski etiki. Vsaj v pretežno katoliških deželah je bil velik del medicinske etike v bistvu ena od vej tradicionalnega katoliškega nauka. Medtem je za prvo obdobje bioetike zlasti v Ameriki značilno, da hočejo tudi teologi medicinsko-etično tematiko ločiti od verskih oziroma teoloških vsebin (od dekaloga). V Ameriki ta razvoj zaznamuje delovanje Josepha Fletcherja. Protestantska etika se je naslonila na filozofsko etiko in na človekove pravice (svoboščine) ter na človekovo vero, da bo lahko radikalno premagal svojo naravno pogojenost. Bioetika je tako rekoč čez noč poskušala konkretizirati temeljne osebne pravice za področje medicine in je tako sestavila katalog posebnih pravic, ki naj jih spoštujejo ustanove, ki skrbijo za človekovo zdravje. Skoraj istočasno se je med pravicami pojavilo čisto okolje, ki ga je kot pravico vneto zagovarjala tudi najvišja ameriška politika. Ta dva elementa pa sta prinesla tudi vrsto novih problemov.

Če kot začetek sodobne bioetike vzamemo Harvardsko definicijo možganske smrti (1968), potem lahko to obdobje, ki ga tudi tokrat zaznamuje Fletcherjev članek *The Patient's Right to Die*, označimo kot vrhunec prvega obdobja bioetike. Joseph Fletcher, ki je bil po izobrazbi protestantski teolog, je trdil, da je možnost svobodne odločitve temeljno znamenje človekovega osebnega dostojanstva. To je po njegovem pomenilo, da je zdravnik dolžan poučiti in usposobiti pacienta za odločitev in spoštovati njegovo odločitev. V Evropi je postal Fletcher znan po svojih radikalnih stališčih do kontrole rojstev in kontrole smrti. Po njegovem lahko mejna medicinska področja bolje opredelimo s pravicami pacienta kot z zdravnikovimi dolžnostmi. Po Fletcherjevem mnenju je zdravnik dolžan pozitivno (ohranitev življenja) in negativno dolžnost (*nihil nocere*, ne ubijaj!) nadomesti s spoštovanjem pacientovega samostojnega odločanja o svojem življenju. Nova opredelitev razmerja zdravnik-pacient, ki ga je Fletcher nakazal že v *Medicini in morali*, je vplivala na mnoge druge tradicionalne podobe, na primer na to, kaj je narava in kaj so naloge medicine, kakšen je pomen in cilj človeškega zdravja, kakšen je smisel človeškega življenja ter kakšen pomen in smisel sploh ima živeti.

Medicina se je začela naglo spreminjati. Konec prvega obdobja bioetike, ko tega izraza niti še ne uporabljajo povsod, je odprl vrata novemu obdobju bioetike, ki jo lahko pojmujejo kot družbeni odgovor na velike spremembe v medicini in miselnosti v njej. To obdobje lahko zaenkrat skrčimo na naslednje vprašanje: "Kako naj se človek na čimbolj razumen način sooči z izzivi, ki jih postavljajo velike znanstvene in kulturne spremembe, in moralnimi dilemami, ugankami in negotovostmi, ki nastajajo in bodo nastale?" To je zelo široko vprašanje, ki odpira naslednja vprašanja: Kdo bo nadzoroval nove tehnologije in kako? Kdo bo imel ta privilegij, da bo odločal o najpomembnejših rečeh? Kako bodo novosti koristile posamezniku? Kako bomo prednosti napredka čimbolj pravično razdelili? Katere osebne kvalitete bodo najpomembnejše pri ljudeh, ki se bodo ukvarjali z novimi tehnologijami? Katere nove ustanove in zakone bomo potrebovali, da bomo lahko obvladali spremembe na moralnem področju?

Smo torej na pragu globokih moralnih sprememb. Leta 1970 je protestantski teolog Paul Ramsey napisal knjigo *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*. Knjiga je v tistem času pomenila vrh spekulativnega zanimanja za medicinsko-etična vprašanja v anglosaksonskem svetu, pri čemer je Ramsey težišče bioetike postavil na človekove pravice 'druge generacije'. S svojimi publikacijami se je prizadeval, da bi medicinsko-etična vprašanja dosegla čim širšo publiko. Do tradicionalne medicinske etike je bil mnogo manj bojevit kot Flecher, posebno v razlikovanju med 'ubiti' in 'pustiti umreti'. Pravico do smrti je Ramsey razumel kot pravico do *lastne* smrti, do dostojanstvenega umiranja brez manipulativnih posegov, s katerim bi življenje hudo bolnega bodisi podaljševali bodisi krajšali. Ramsey je odločno odklonil aktivno evtanazijo in trdil, da je meja med življenjem in smrtjo treba dosledno spoštovati. Poudaril pa je pomen *pasivne* evtanazije, in sicer kot človeškega in dušnopastirskega spremljanja umirajočega do praga smrti, s čimer je pokazal sosedstvo bioetike s krščansko etiko, katere zagovornik je bil. Bil pa je tudi kritičen do krščanskega izročila. Zdelo se mu je nujno, da krščanska etika dá svoj prispevek k miselnim kategorijam sodobnega sekulariziranega sveta, če še sploh hoče ohraniti živ stik z dejanskim položajem v zdravstvu in samorazumevanjem zdravstvenih ustanov. V središče pozornosti zato ni postavil kontracepcije in splava, temveč mejna vprašanja med filozofijo in teologijo na eni ter biologijo in medicino na drugi strani. Nakazal je razvoj bioetike kot filozofije življenja.

Glede na to opredelitev predmeta, odnosa do medicinskega vsakdana ter do raziskav, je razumljivo, da je največjo pozornost posvetil obveščnemu pristanku (*informed consent*) oziroma pacientovi pravici do obveščenosti, načinu, kako zdravnik ali zdravstveni delavec obvešča pacienta, ter pacientovi pravici in dolžnosti, da sam odloča o nekaterih postopkih. Človekove pravice druge generacije govorijo o pravici do udeležbe v javnem življenju, o oblikovanju javnega mnenja in o soodločanju. Na premik poudarka so vplivala nova vprašanja glede poskusov, transplantacijske medicine, definicije smrti in spremljanja umirajočih. Po njegovem mnenju je udeležba brez obveščenosti (ali obratno) znamenje nerazumevanja interdisciplinarnosti raziskav, njihove uporabe ter pravnih in etičnih razprav. Čeprav nihče nima prednosti pri odločanju, je njegov pojem bioetike še vedno 'vzor' za medicinske delavce. Morda lahko ta vidik bioetike razumemo kot vezni člen med medicinsko etiko, ki je slonela na razmerju zdravnik-pacient, to je na *čisti* deontologiji in družbenoetičnih ter političnih vidikih skrbi za zdravje, in novo usmeritvijo ki se je naslonila na pacientovo sposobnost odločanja in spoštovanje njegove odločitve. Ramsey sprejema načelo obveščene pristanka, vendar se zaradi metodološke zanesljivosti tradicionalne etične refleksije zdi, da je odveč in prazen, če tu – posebno v zadnjem obdobju življenja – ni spoštovanja dostojanstva osebe ter dokončnosti bolezni in umiranja. Zdravnik spoštuje pacientovo avtonomijo le, če se hkrati ne zanaša na metodološko zanesljivost etike, sicer zavrača pacientovo dostojanstvo, celostni pojem avtonomije in dolžnost skrbi za pacienta v vseh obdobjih njegovega življenja.

Glede na to, kakšno težo kdo daje obveščnemu pristanku oziroma zdravnikovi odgovornosti do pacienta (razmerje zdravnik-pacient), obstajata v anglosaksonski bioetiki dve smeri. V obeh primerih gre za tehtanje dveh področij: etičnih in znanstvenih vrednot. S tega zornega kota bi lahko napisali posebno zgodovino bioetike, pri čemer bi morali ugotoviti prevlado pozitivizma nad etiko. Med obema je bilo mogoče potegniti ostro črto ločnico. Znanost je postala trdna, avtoritativna, neosebno resnična, medtem ko je etika postala relativistična in le deloma osebna. Tudi na področju obveščene pristanka se je zdelo, da poteka meja med medicinskim in moralnim odločanjem. Še več, zaradi obetavnosti znanosti se je zdelo, da je dobra zdravniška odločitev že tudi dobra moralna oziroma da je mogoče moralno odločitev nadomestiti z zdravniško. Daniel Callahan in Alasdair MacIntyre sta predlagala, naj bi se moralnih problemov čimprej

lotili po interdisciplinarni poti. Njunu prizadevanje je imelo namen dati ustrezno težo moralnemu vidiku obveščene pristanka.

Od leta 1973 je bioetika nova – enciklopedična in interdisciplinarna – disciplina. *Enciklopedija bioetike* iz leta 1978 obsega 315 členov, v drugi izdaji (1995) pa jih je preko 500. Nemški *Leksikon bioetike* (1998) po številu členov ne zaostaja. Cilj enciklopedičnega pristopa je prebuditi zanimanje za interdisciplinarno delo in za ustanavljanje neodvisnih etičnih komisij. Danes deluje po svetu preko 200 centrov za bioetiko. S tem, ko je bioetika postala enciklopedična oziroma interdisciplinarna veda, se težave niso zmanjšale, posebno če mislimo na metodologijo moralne teologije in moralne filozofije. V sedemdesetih letih se je ravnotežje na moralnem področju močno zamajalo kljub zahtevi po interdisciplinarnosti. To se je pokazalo zlasti po tem, kakšen pomen je dobil pravni jezik in pozitivna zakonodaja.

Leta 1986 je H. Tristram Engelhardt napisal knjigo *Temelji bioetike*. Z njo je prvič pokazal na razsežnosti sekularizacije v etiki, ki jo je povzročila 'prva' bioetika. Skupaj z *Načeli biomedicinske etike* avtorjev Toma L. Beauchampa in Jamesa F. Childressa predstavlja najpomembnejše delo iz drugega obdobja bioetike. Neposredna povezava med posameznimi bioetičnimi analizami in problematiko utemeljevanja je pripeljala do tega, da je sekularna bioetika zaznala svoje naloge neodvisno od verskih in svetovnonazorskih stališč ter sebe spoznala tudi kot sektor družbene etike.

Najdlje v tej smeri je šel avstralski filozof Peter Singer, ki izhaja iz filozofske šole Richarda Hareja in zagovarja atako imenovani preferenčni utilitarizem. Njegovo leta 1979 objavljeno delo *Praktična etika* je dvignilo mnogo prahu zlasti v Evropi (Nemčija, Avstrija in Švica). Njegov namen je bil uporabiti etiko v težkih in nasprotujočih si družbenih in individualnih vprašanjih. Pokazati je hotel, da imajo sedanja nasprotja globoke filozofske korenine. Svojo etično teorijo je utemeljeval s praktično socialno filozofijo (*self interest*), ki je uporabna in prepričljiva v vseh posameznih primerih. Zato so se na njegovem obzorju znašla zelo različna vprašanja, ki jih je obravnaval hkrati in kot enako pomembna, na primer diskriminacija, splav, evtanazija, poskusi na zarodkih, etični status živali, politično nasilje in civilna nepokorščina, pomoč državam v razvoju, odgovornost za okolje itn. Po njegovem družba potrebuje racionalno organizacijo, ki je nad posameznim človeškim ravnanjem, in arbitražo, ki bi po objektivnih kriterijih odločala o tem, čigavo življenje je vredno in čigavo ne.

V Sloveniji so se medicinsko-etična vprašanja obravnavala v okviru sodne medicine. Leta 1994 je bila ustanovljena državna *Etična komisija*. Čim je Slovenija postala članica Sveta Evrope, je bila to dolžna storiti. Po tem zgledu je nastalo nekaj področnih etičnih komisij. Leta 1997 je Slovenija med prvimi podpisala tako imenovano *Konvencijo o bioetiki* in jo oktobra leta 1998 ratificirala s posebnim zakonom. Kljub temu, da niti v nekdanji Jugoslaviji niti sedaj v Sloveniji medicinska etika ni del rednega medicinskega izobraževanja, pa ta tematika v študijskem procesu ni (bila) nikoli neznana. Naj omenim dejavnost Jožeta Potrča, Janeza Milčinskega in Antona Dolenca. V zadnjih letih je med zdravstvenimi delavci veliko zanimanje za bioetiko, vendar je na drugi strani čutiti zaostanek v primerjavi z drugimi državami razvitega sveta. Dejstvo, da dajemo v našem kulturnem okolju prednost legalnim rešitvam in da podcenjujemo etično refleksijo, je nenazadnje dediščina družbenega in kulturnega okolja po vojni. O tem priča tudi podatek, da je v Sloveniji en sam izvod *Encyclopedia of Bioethics* (1978) in to v Mariboru. Občutek, da se je veliko časa potrošilo za to, kako ločiti razmeroma tesno povezanost med medicinsko etiko in verskimi izročili, ni značilen samo za naš kulturni prostor, toda na splošno ugotavljamo, da je ta dejavnik ter zanemarjanje kritične bioetične refleksije, ki je značilna zlasti za drugo obdobje bioetike po

letu 1970, omogočil razmeroma prosto pot grobemu pozitivizmu v medicini. Posledica tega je, da se je cela generacija strokovnjakov s področja biomedicine pretežno posvečala predvsem znanosti, etiko pojmovala kvečjemu kot integralni del znanosti (pozitivistična etika) ali kot pravni problem ter etično refleksijo v dobršni meri odklanjala kot nesmiselno.

3.3 Etična načela v bioetiki <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Čeprav so nazadnje vse etične teorije normativne ali to vsaj hočejo biti, pa etičnih načel ne razumemo neposredno kot izraz posameznih teorij, ampak kot pogoj njihove učinkovitosti in kot neposredno pomoč pri odločanju. Etična načela v bioetiki so specifičen izraz dejavnosti tistih, ki so se osvobodili navezanosti na tradicionalne moralne vrednote in so sprejeli seznam splošnih pravil o tem, kako utemeljiti etično ravnanje, kako komunicirati o etičnih vprašanjih in kako izvesti etično analizo konkretne dejavnosti. Seznam načel ne pomeni, da so vsa enako sodobna, pomembna ali da vsi sprejemajo vse. Danes največjo pozornost zasluži avtonomija ter z njo povezano načelo obveščenega pristanka. Poleg omenjenih bomo obravnavali: načelo neškodovanja, načelo dobronamernosti (dobrodelnosti), načelo družbene pravičnosti, paternalizem, načelo človekovih pravic, načelo kvalitete življenja ter nazadnje tradicionalno razmerje zdravnik-pacient v novi luči. Nekateri avtorji poudarjajo, da so načela tudi temelj etičnih teorij in da je ravnotežje med štirimi načeli avtonomije, neškodovanja, dobrodelnosti (radodarnosti) in družbene pravičnosti ena od teorij. Nekatero kritične etične teorije, zlasti komunitarizem, teorije pravičnosti, narativne teorije ter feministični pristopi pa vsaj nekatera načela zavračajo in poudarjajo značajске dispozicije moralne osebe (komunitarizem in novi aristotelizem), izkušnjo (narativna etika) in neposredno skrb (feminizem). O tem smo deloma že govorili in bomo to v nadaljnjem upoštevali.

3.3.1 Avtonomija <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Avtonomija je oblika človekove svobode izbiranja, pri kateri se človek/moralni dejavnik zavezuje, da bo upošteval red (*nomos*), ki ga je izbral. V 18. stoletju ga je zagovarjal I. Kant in po njegovi zaslugi je pojem postal moralno relevantno načelo. V grški preteklosti ima avtonomija politično vsebino: pomeni varovanje mestne avtonomije, in sicer z varovanjem njenih zakonov. Znana je tudi osebna avtonomija: dejstvo, da se je Antigona uprla kraljevemu ukazu, hoče povedati, da je za večino ljudi taka avtonomnost neznosna. Osebna avtonomija ne igra posebne vloge niti v rimski družbi niti v srednjem veku. V novem veku se avtonomija najprej pojavi kot verska svoboda, nato pa jo že srečamo med temeljnimi človekovimi pravicami. Njeno etično vsebino (osebna avtonomija) določa Kantovo pojmovanje: avtonomija je bitno načelo; v njem človek stremi po najvišjem dobrem, ki človeka hkrati osvobodi poželenja. Kant zato avtonomijo zaupa razumu (*Vernunft*), ki vodi (svobodno) voljo, ta pa želi srečo. Ker se je Kant posvetil predvsem notranji strukturi moralnega subjekta in pravilom moralnega dejanja, mu sreča (posledice) ni bila tako pomembna, a jo je gotovo upošteval. To pojmovanje avtonomije pa ni identično z avtonomijo kot temeljno človekovo pravico, čeprav je bil pojem o osebni avtonomiji nujen pogoj za njeno formulacijo. V analizi avtonomije v bioetiki se zato ne bi smeli zadovoljiti z redukcijonizmom, češ da je pomembna predvsem veljavnost načela, ne pa njegov razvoj.

Teologijo zanima razmerje med avtonomijo in teonomijo: teonomija lahko bodisi brzda človekovo svobodo (tedaj teonomija postane heteronomija) bodisi pomeni pristno človekovo svobodo. Humanistične vede pa jo imajo na splošno za ustvarjalno načelo in znamenje osebne moralne kompetentnosti.

Medtem ko avtonomija kot etično načelo pomeni predvsem priznanje, da je človek *de facto* sposoben uresničiti samega sebe – tu ima avtonomija skoraj ontološki značaj, pa v bioetiki šele pomeni, da je ta avtonomija postala pomemben vzvod etične refleksije. Posebno z ozirom na razpravo o upravičenosti paternalizma, v kateri se je zdravnik skliceval na svojo strokovno usposobljenost, avtonomijo razumemo kot pacientovo pravico, da razpolaga s seboj, in celo dolžnost, da soodloča o usodi lastnega telesa (življenja). Posameznik odloča o teku dogodkov oziroma zavestno participira na dogajanju, če se to nanaša nanj. Ta pojem torej vključuje dva elementa: sposobnost razlikovanja alternativ in svobodnega odločanja in sposobnost delovanja. Zahteva čut odgovornosti. V ameriški kulturi je avtonomija temeljna spremljajoča podoba individualizma in živo nasprotje konformizma in oportunitizma. Ta avtonomija lahko – v nasprotju z družbenimi ali družinskimi merili – vodi do (ustvarjalne) ločitve med posameznikom in družbo, na drugi strani pa družbo radikalno vključi in ji odpira nova obzorja odgovornosti.

Zagovorniki paternalizma in etike skrbi (*care ethics*, *Fürsorge*) temu pojmu nasprotujejo, češ da škoduje pravi avtonomiji in da omejuje dejansko sposobnost odločanja. Zato je zdravnikovo terapevtsko delo bistveni sestavni del avtonomije. Husak je rekel, da gre za tako imenovani “*freedom maximising paternalism*”. Nasprotniki, na primer Dworkin in Engelhardt, pa so trdili, da je avtonomija konstitutivno načelo, paternalizem pa le dejavno. Danes na splošno prevladuje soglasje o tem, da je bistveni element pacientovega blagra v dejanskem ali vsaj hipotetičnem soglasju glede postopkov zdravljenja. K zdravnikovem terapevtskem delovanju spada tudi čimbolj ustrezno obveščanje in pojasnjevanje, da bi lahko bolniku pomagal do odgovornega sodelovanja.

To vprašanje se zaostri vpricho prepreditve samomora oziroma razprave o evtanaziji (samomor z zdravniško pomočjo). Podoben, a ne tako hud primer, je nezavesten pacient, ki ne more sodelovati. Pacientova avtonomija ne more bistveno vplivati na zdravnikovo dejavnost, čeprav lahko zdravnik v nekaterih primerih spoštuje pacientovo voljo tudi v skladu s svojo avtonomijo in ne začne postopkov, ki bi pacientu sicer podaljšali življenje, ne pa izboljšali kvalitete njegovega življenja. Težko vprašanje predstavlja prisilna hospitalizacija na psihiatrični oddelek. Zdravnik utemeljuje nasilne ukrepe s ciljem, da hoče pacienta umiriti in mu pomagati, da bi sodeloval, ali pa hoče ravnati v skladu s cilji družbe, ki se hoče zavarovati pred razdiralno agresivnostjo posameznikov. Tu je avtonomija na tehtnici skupaj s paternalizmom. Kaj pa je jeziček na tehtnici? Tradicionalne norme, antropocentrizem, interesi, polbogovi v belem? Na to bi morali biti pozorni posebno tam, kjer postopke sicer utemeljujemo s človekovo avtonomijo, vendar smo hkrati na milost in nemilost povsem izročeni znanju zdravnikov/strokovnjakov in tehnologiji. Taka je na primer biomedicinska pomoč pri zdravljenju neplodnosti (umetna oploditev). Podobno zapleten je tudi primer, ko noseča ženska zahteva splav, medtem pa ne upošteva avtonomije zarodka. Splav tega vprašanja ne more *rešiti*, čeprav nekateri avtorji predlagajo izračun koristi. *Take* uporabe avtonomije ni mogoče zagovarjati niti z vidika utilitarizma; na to opozarja zahteva, da bi morala biti odgovorna tudi odločitev za splav, in sicer tako, da bi bila mati, ki bi sprejela tako odločitev, pripravljena utemeljiti jo z upoštevanjem zahtev vseh navzočih. Bruce Miller utemeljeno trdi, da je avtonomija predvsem spoštovanje avtonomije drugih. Tudi pri morebitnih genetskih posegih na človeka ni dovolj računati na možnosti, znanje in trenutno korist. Upoštevati je treba tveganje, morebitne zlorabe in avtonomijo prihodnjih rodov. Hans Jonas je opozarjal na nevarnosti v prenatalni diagnostiki, raziskovanju na zarodkih in genetskem raziskovanju. Ko govorimo o začetku človeškega življenja, je bistvenega pomena, kakšno je naše pojmovanje človeka, kam postavimo osebo in kakšno je realno pojmovanje

avtonomije. Lahko se zgodi, da poteptamo načelo s tem, ko namesto moralnega upoštevamo biološki status.

Ker je avtonomija predvsem sposobnost – ki jo s psihološkega vidika določajo trije elementi: delovanje na lastno pobudo, neodvisnost in razumnost –, se zdi, da avtonomije drugega ni treba upoštevati, če je ta ne more uporabljati. To mnenje bomo pojasnili še kasneje. Tu smo pozorni predvsem na to, da se splošno načelo avtonomije ter njegova varianta v bioetiki spogleduje s tradicionalnim pojmovanjem človekove vesti. Človeško delovanje je avtonomno, če pobuda prihaja od znotraj. To ne pomeni, da zunanji dejavniki ne vplivajo na človekovo delovanje, ampak da je avtonomen le takrat, ko je sposoben ravnati na lastno pobudo. Neodvisen je, če ima možnosti, ki so v skladu z njegovo osebo. Joseph Raz je zato trdil, da k avtonomiji ne spadajo želje in možnosti, s katerimi bi človek nasprotoval vrednoti osebe oziroma temu, da je človek. Teoretiki menijo, da to pojasni tretji element: razumno odločanje. Razumno odločanje vključuje upoštevanje objektivne resnice, prepoznavanje uresničitve dejanja in posledic, oblikovanje in vrednotenje alternativ, ki lahko spremenijo ravnanje, ter koristnost. Avtonomen človek učinkovito razmišlja o svojih željah ter o njihovi skladnosti z njegovo osebo in osebami drugih.

Po Millerjevem mnenju je avtonomija načelo, ki podpira vse medsebojne odnose v družbi. To pomeni, da je avtonomija temelj ustave, zakonov, predpisov, ustanov, šole, izobraževanja itn. Če ugotovimo, da ti družbeni dejavniki ne podpirajo avtonomije, potem avtonomija ni njihov temelj. Klasični teoretiki utilitarizma (liberalizma) so poudarjali, da se je treba na vseh ravneh izogibati vsakršne prisile. V bistvu jim je šlo za interpretacijo *zlatega pravila*, katerega jedro je spoštovanje osebe. To na prvi pogled preprosto trditev pretresajo številne skušnjave, kako namesto osebe uveljaviti neko splošno *dobro*. Kot smo že videli, ima zdravnik zelo močne razloge, da spoštovanje osebe nadomesti z iskanjem čim boljšega zdravja, čim manjšega tveganja ali podobno.

Utilitaristi, ki se imajo za avtorje tega načela, neredko poudarjajo, da je treba upoštevati tudi dejansko sposobnost odločanja. Priznavanje *negativne* pravice do avtonomije (vseh) namreč govori o nosilcih avtonomije: to so tisti, ki vedo, kaj je predmet te pravice in kaj je njihova dolžnost, da se ohrani negativna pravica do avtonomije. Vprašanje je, kako daleč je od tu do prepričanja nekaterih etikov, da lahko nosilec avtonomije odloči o tem, da neka oseba še ni (ni več) nosilec negativne pravice do avtonomije. Avtorji se sklicujejo na to, da je cilj in ideal avtonomije dejavna avtonomija – dejansko odločanje o sebi in o svojih dejanjih – ter da je treba nekatere oblike avtonomije, na primer refleksijo o samem sebi ter druge oblike preproste samozavesti, šele socializirati, da bi ne pomenile samo ‘premišljevanja’ ali celo nekakšnega nezavestnega ‘tuhtanja’, ampak da bi postale dejanski vzorec obnašanja.

Številni avtorji, ki so poskušali izdelati merila avtonomnega dejanja, na primer Jay Katz, David Jackson, Bruce Miller in drugi, so si edini v tem, da je glavni predmet avtonomije v bioetiki komunikacija med pacientom in zdravnikom. S tem pa so povezana tudi druga etična načela, zlasti nasprotje med obveščnim pristankom in paternalizmom, pa tudi številne kritike načela avtonomije, ki se, kot se zdi, napaja iz komunitarizma.

3.3.2 Ne škoduj! <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Nihil nocere (načelo *neškodovanja*) je najosnovnejše, najbolj tradicionalno, etično najbolj pomembno načelo in tudi tehnično najbolj zahtevno stališče v medicini. Zato o vsebini tega pojma ni mogoče dvomiti. Izvira iz hipokratske tradicije. Tam pomeni naslednje: *Če nekemu ne morem pomagati, mu predvsem ne*

smem škodovati. V svetopisemskem izročilu je to načelo identično z zapovedjo: “Ne ubijaj!” Njen pomen je: “Nobenega nasilja zoper nedolžnega!” H. T. Engelhardt je to dopolnil takole: “Nobenega nasilja proti nedolžnemu, če ta nanj ne pristane!” Škoda je lahko fizična ali duševna, nenamerna ali namerna. *Nihil nocere* pomeni predvsem, da nikomur ne smem namerno škoditi. Medtem ko zdravnik tvega in pacienta izpostavlja nevarnostim, ne sme hoteti slabega. Načelo prepoveduje naglico, a hkrati zapoveduje hitro in pravilno odločanje.

Običajna metoda preverjanja tega načela je *pravilo o dejanju z dvojnimi učinki*. To pravilo izvira iz katoliške moralne teologije in je danes splošno merilo sprejemljivosti tveganja in morebitne škode. V katoliški moralni teologiji se načelo nanaša na kvaliteto ravnanja ter na odgovornost za posledice dejanja. Zaradi strogosti tega pravila ter vpliva pravne teorije o absolutnosti določenih predpisov (na primer vožnja po desni strani ceste) se v novejših tolmačenjih včasih pojavlja prepričanje, da *etično* pravilo dejanja z dvojnimi učinki zlo ne le dopušča, ampak dovoljuje izbirati med manjšim in večjim zlom. Hans Michael Baumgartner poudarja, da je v bioetiki treba moč tega načela videti v sklopu štirih temeljnih načel: avtonomije, neškodovanja, dobrotelosti in pravičnosti. Thomas A. Shannon pa navaja naslednje pogoje za uporabo tega pravila: a) to, kar hočem storiti, ne sme biti nekaj slabega ali zlega (načelo izhaja iz tradicionalnega moralnega aksioma, da si nihče nikoli ne sme dovoliti, da bi namerno storil kaj slabega); b) ne smem storiti nekaj slabega, četudi menim, da bo to imelo dober učinek (dober izid ne opravičuje sredstev); c) slabo (posledico) ne smem hoteti, ampak le dopuščati (glede na načelo integritete dejanja); č) za dejanje moram imeti sorazmeren razlog.

Anglosaksonska moralna filozofija in bioetična kultura pri tem dopuščata proporcionalno sodbo – pač glede na konsekvencializem, utilitarizem oziroma individualizem – in se sklicujeta na pogum v odločanju in za odločitve (dejanje). To prepričanje je doživelo nekaj ostrih kritik znotraj lastne tradicije, predvsem s strani zagovornikov komunitarizma. Ti so liberalnemu individualizmu očitali, da je vsa moralna načela skrčil na avtonomijo, in sicer kot na standard posameznikovega obnašanja v družbi in vodenju ustanov. Kdor zavrača tradicionalno pravilo o dejanju z dvojnimi učinki, zavrača kakršno koli socializacijo svojega obnašanja. Glede na to je pravilo o dejanju z dvojnimi učinki predvsem družbena stran načela avtonomije. Tudi z vidika tradicionalne moralne refleksije je treba pripomniti, da liberalno gledanje ločuje med osebami in vrednotami ter da izziva odločitve brez vrednot, brez sočutja, skrbi in priznavanja ‘trpljivosti’ drugih. Po mnenju Daniela Callahana dobra družba spozna in prizna dolžnost pomagati drugim; zato je zanj pravilo o dejanju z dvojnimi učinki bistveno odvisno od pripravljenosti članov družbe, da vzdržuje in pospešuje standarde skrbstva. Kdor hoče avtonomno odločati o dobrem, potrebuje jezik, razum in vzgojo. Brez družbene prakse, ki spodbuja svobodo in vrednote, je lahko pravilo o dejanju z dvojnimi učinki igrača za poljubne namene. Medtem ko se je moralna teologija v preteklosti odločila za deontologizem in je načelo o dejanju z dvojnimi učinki tako rekoč skrčila na čisto teorijo, pa danes moralna filozofija razlaga vsebinsko pravila o dejanju z dvojnimi učinki predvsem z iskanjem ravnovesja v družbi med skrajnostima, ki ju predstavljata liberalni individualizem in korporativni kolektivism. Okrožnica *Veritatis splendor* to tradicionalno vprašanje (dilema) imenuje “problem virov nravnosti”. Tega vprašanja se loti z vidika celovitosti dejanja, h kateremu spada predvsem tudi človek. Papež v okrožnici trdi, da o dejanju ne moremo soditi, če človek ni integralni del celotnega dejanja in če ni izvor in cilj dejanja.

Evropsko izročilo človekovih pravic je prepoved nasilja nad nedolžnim vedno razumelo tudi v smislu telesne integritete, tako da ni bilo nikoli sporno, da sta načelo neškodovanja in prepoved ubijanja identični

stvarnosti. Razsvetljenska etika je namesto zaščiti (integriteti) življenja dala prednost svobodi (avtonomiji). Obramba svobode se je razvila v strategijo varovanja človekovih pravic, ki je sčasoma pod vplivom družbenega in političnega liberalizma dala prednost varovanju svobode in lastnine posameznika in kot taka *dala pravico* človeško življenje ne le prizadeti, ampak tudi uničiti. Zaključki tega miselnega vzorca so na dlani: uboj človeka ni več nasilje zato, ker je bilo nekomu vzeto življenje, ampak ker se je to zgodilo proti njegovi volji. S tem pa je pomen neškodovanja oziroma nasilja dobil nove odtenke. Če bi obveljala merila, ki upoštevajo samo želje in pravice aktivnih posameznikov, bi bilo dovoljeno vse, kar se zgodi s privolitvijo vseh udeleženih. O tem bo govor še kasneje.

Praktično stran tega pravila predstavljata dolžnost zdravnikovega obveščanja pacienta o stanju ter prva pomoč. Oboje pojasnjuje načelo obveščene pristanka, ki se mu bomo posvetili nekoliko kasneje. Zdravniki s tem priznavajo, da je resnica v kontekstu zdravja in zdravljenja oziroma nujenja pomoči specifičen izraz njihove strokovne kompetentnosti. Zato je to pravilo v novih razmerah, v katerih se nihče ne sme izogibati odgovornosti za svoje zdravje in za kvaliteto življenja, postalo povod zelo obsežnih sprememb, ki jih poznamo predvsem pod pojmom *obveščeni pristanek* ter *advance directives*. Prva pomoč danes pomeni najprej vsako nujenje pomoči, dokler ni na razpolago strokovna pomoč, pa tudi strokovna pomoč v nekaterih mejnih primerih, v katerih se rešuje življenje. Obstaja tako imenovana *Chain of Survival*, serija meril, ki jih je treba nujno upoštevati posebno v primeru bolezni srca in ožilja. Glede na stopnjo preživetja in uspešne pomoči smo tu šele na začetku. To lahko na eni strani pomeni, da bo treba temeljito preobraziti laično izobraževanje v prvi pomoči, na drugi strani pa kliče po novem pojmovanju 'reševanja' in spoštovanja pacientove osebe.

3.3.3 Dobrodelnost*** <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Glede na tako imenovano *care ethics* je dobrodelnost (*beneficence*), dobronamernost in radodarnost pozitivna stran prejšnjega načela. Pomeni dejanska dobra dela (pomoč), ki jih v sodobni etiki pojmuje kot zavezanost koristiti drugim in iskati njihovo največje dobro, in sicer v normalnih okoliščinah (če to za nas ne pomeni zelo velikega tveganja). Tako v tradicionalni medicinski etiki kot tudi v bioetiki je to eno od štirih temeljnih načel. Načelo pomoči temelji na pravilu *fair play*: podobno kot sem bil sam v življenju deležen pomoči drugih, sem dolžan pomagati drugim. Dobronamernost in pomoč zagotavljata trdnost in recipročnost odnosov. Predpostavlja izkušnjo prijaznosti in občutja sprejetosti. Tisti, ki na to načelo gledajo bolj z razumskega vidika, poudarjajo pomen dejanj (dobrodelnost), drugi, ki gledajo bolj na osebo tistega, ki pomaga, poudarjajo dobronamernost.

Nekateri filozofi 18. in 19. stoletja, na primer David Hume in Joseph Butler, so menili, da je dobrodelnost prirojena oziroma predmet naravnega zakona. Njihov namen je bil predvsem zavzeti stališče do Hobbesovega determinističnega poskusa, da bi izenačil dobro in hudo. Zanikal je možnost izbiranja na temelju vrednote; svobodo je imel le za sposobnost izbirati. V tem seveda ni bilo prostora za dobrodelnost, pač pa ravno nasprotno, za brezobzirno tekmo, ki je temeljila na determinističnem egoizmu. Njegovo pravilo *človek človeku volk* ne potrebuje razlage. Medtem ko je bilo za Hobbsa to načelo povsem brez vrednosti, so ga hoteli drugi rekonstruirati kot vključujoče načelo. Na splošno velja za načelo, ki intuitivno razlikuje med preprečevanjem škode in dobrodelnostjo. Načelo tako rekoč absolutno zavezuje (prirojena zmožnost), ko je treba preprečiti škodo (rešiti življenje), manj pa, ko naroča neposredno dejavnost in lastno motivacijo.

To načelo omejuje morebitna škoda, ki bi jo prizadel sebi. Tom Beauchamp in James Childress sta to prirojeno načelo primerjala z načelom dejanske koristi (*utility*) in tako hotela določiti pravila, po katerih bi lahko vsak sam ovrednotil možnost in velikost škode ter s tem velikost dolžnosti, da pomaga. Bolj sem dolžan pomagati, 1.) kadar je drugi v veliki nevarnosti; 2.) ko lahko s svojim dejanjem škodo obrnem v dobro; 3.) ko lahko preprečim večjo škodo; 4.) ko je dobrina, ki jo nekemu nudim s svojim dejanjem, bistveno večja od morebitne nevarnosti, ki preti meni, in ko s tem ne škodim drugim, ki bi jim moral pomagati. Nisem na primer dolžan pomagati nekemu, ki je padel v vodo, če ne znam plavati. Toda račun ni aritmetičen. Vprašanje je, ali je zdravnik *dolžan* pomagati bolniku, ki ima hudo nalezljivo bolezen, o kateri še ni natančnih podatkov o prenosu, inkubaciji in učinkovitosti tradicionalne karantene. V osemdesetih letih so si ta vprašanja postavljali vpričo aidsa. Vprašanje je, kaj je pomoč (skrb) vpričo neozdravljive bolezni? Oba omenjena avtorja sta videla, da je utilitarizem Johna Stuarta Milla v tej stvari idealističen in v marsičem nerealen.

Dobrodelnost (dobronamernost) je treba primerjati z drugimi načeli, predvsem z avtonomijo. *Dobrost dejanja* je odvisna od spoštovanja človeka, ki mu želimo pomagati. Dobrodelnost vodi v paternalizem, če nekdo meni, da je dolžan pomagati, ne da bi upošteval osebo prejemnika pomoči. Poudariti moramo, da je zgodovina medicinske etike v veliki meri zgodovina paternalistične dobrodelnosti. Sredi 20. stoletja prodre prepričanje o pacientovih pravicah. Odslej je dobrodelnost brez upoštevanja avtonomije karikatura pomoči. Načelo avtonomije se ne najprej uveljavilo na političnem področju (John Locke), nato na etičnem področju (Immanuel Kant), in sicer kot moralna svoboda ter načelno priznavanje razumnosti drugih. Na bioetičnem področju je to vprašanje toliko težje, kolikor manj je verjetnosti, da bo pomoči potrebna oseba sposobna uporabiti svojo avtonomijo. Toda ker se danes toliko etikov sklicuje na avtonomijo in jo hoče videti kot temeljno načelo, se zagovorniki dobrodelnosti sklicujejo na to, da je posebno medicina "v bistvu dobrodelnost". Poudarjajo, da avtonomija vodi prej v neopredeljenost, kot pa dobrodelnost v paternalizem, ter govorijo o ravni živeti vrednot v določenem okolju ("*beneficence-in-trust*").

Zanimivo je med seboj primerjati dobrodelnost, avtonomijo in kodekse zdravniške etike. Vsi kodeksi se sklicujejo na načelo dobrodelnosti. Čeprav je dolžnost pomagati najprej moralna, je *temeljna* odgovornost zdravnikov in medicinskega osebja vezana na to načelo, in sicer kot dolžnost pomagati *določenim* osebam. Neredko danes avtorji poudarjajo, da je prva posledica spremenjenih razmer in ena temeljnih dolžnosti osebja prav *obveščanje* in *obveščeni pristanek*. Medtem ko se vsi kodeksi profesionalne etike strinjajo glede tega, da sprejem pacienta *kot* pacienta ustvari poseben okvir obveznosti, utemeljenih na dobrodelnosti, pa grede nekateri še dlje in govorijo o splošni dolžnosti, da iščemo dobro, ko gre za zdravje. Tu ni mišljena samo javna odgovornost nosilcev pooblastil v zdravstvu, ampak tudi njihova dejanska skrb za čim višji standard zdravja v družbi, bodisi da gre za obveščanje o nalezljivih boleznih, onesnaženju in javni higieni. Nenazadnje gre tudi za njihov pritisk na zakonodajne in izvršne službe, na primer ko gre za odlaganje odpadkov, varovanje voda, zraka in podobno. Lahko bi šli še za korak naprej in v profesionalnih kodeksih videli tudi splošno dolžnost delati za pravične ustanove in sodelovati s pravičnimi ustanovami. Charles Fried je v Kantovi etiki videl, da načelo o vzajemni pomoči (dobrodelnosti) pomeni najbolj učinkovito pomoč samemu sebi, čeprav ima tudi pomoč svoje meje (bolniki z nalezljivimi boleznimi).

Dobrodelnost ima dve vrsti omejitev. Prva omejitev je samospoštovanje. Čeprav smo pravkar povedali, da je pomoč drugemu tudi učinkovita pomoč samemu sebi, to ne pomeni vedno, da je treba biti najprej pozoren do drugega, ampak da je treba biti posebej pozoren do samega sebe. Ljudje so lahko "predobri" v pomenu, da v pomoči pretiravajo in ne gledajo niti nase niti ne na tistega, ki mu pomagajo. Pomagati

pomeni ljubiti. Druga vrsta omejitev je psihološka sposobnost vživeti se tistega, ki potrebuje mojo (našo) pomoč. Pomoč se lahko hitro spremeni v škodo, v navidezno pomoč, v egoistično težnjo in podobno ter postane zgolj ekstenzivna dobrodelnost.

Med najbolj zanimive nove pristope k dobrodelnosti sodi zanimiva raziskava psihologinje in feministke Carol Gilligan o moralnem razvoju ženske. Njena teza je, da je ženska bolj občutljiva za vprašanja odnosa, medtem ko so moški bolj občutljivi za vloge, načela in objektivna dejanja. Ženska po naravi teži k temu, da vzdržuje in krepi odnose. Gilligan ni preprosto trdila, da moški ni sposoben začutiti te ravni vprašanja, pač pa je hotela povedati, da je abstraktno ugotavljanje moralnosti nezadostno. Gilligan je hotela povedati, da so človeški konflikti v bistvu nerešljivi: nerešljivi so tako v objektivnem smislu, ko kdo (moški) misli, da je dovolj le uporabiti ustrezno metodologijo, kakor tudi v relacijskem smislu, ko kdo (ženska) začuti, da je treba položaj priznati in ga sprejeti. Posledice za razumevanje načela pomoči (dobrodelnosti) so bistvene. Gilligan je namreč s svojo razlago dobrodelnosti radikalno postavila pod vprašaj vse vrste paternalizma, se pravi tiste, ki trpijo zaradi kompleksa dobrodelnosti, medtem ko načela ne razumejo kot del razumevanja samega sebe. Zato tega načela ni mogoče opredeliti in pri tem misliti na izolirano osebo, bodisi na tisto, ki potrebuje pomoč bodisi na tisto, ki naj pomaga. Temeljnih dolžnosti ni mogoče gledati od daleč. Oseba (jaz-ti) je že zdavnaj vpleten v mrežo soodgovornosti. Na žalost pa moramo ugotoviti, pravi Gilliganova, da je mnogo dolžnosti v bioetiki opredeljenih tako, da najprej predpostavljajo hierarhično distanco, osebni odnos pa le kot opcijo. To je moški model etike oziroma morale. Ženski način razmišljanja je bolj preprost, ker ne pozna distance in na odnos ne gleda kot na opcijo. Tudi če upoštevamo nekatere modele *moške* etike, na primer kontraktualni model, bi morali iti onkraj in poglobiti ter integrirati odnos med zdravnikom in bolnikom ter med zdravniki in družbo.

3.3.4 Obveščen pristanek <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Zaradi pravkar omenjene radikalne kritike etike načel, ki predpostavlja distanco in ji je osebni odnos le opcija, je *obveščen (osveščen) pristanek (informed consent)* eno najbolj kritičnih in hkrati eno najbolj sodobnih vprašanj v bioetiki. Načelo najprej označuje čas, ko zdravnik in pacient lahko razpravljata o postopkih in njihovi pomembnosti za vsakega izmed njih ter o vrednostnih implikacijah. Zdravnik je pacienta dolžan obvestiti o vsem, kar namerava storiti, in sicer z namenom, da zaščiti avtonomijo osebnosti, da se izogne paternalizmu ali nasilju, da se nauči poslušati bolnikova doživetja, težave in želje, da se uči prevajati svoje strokovno znanje na raven preproste govornice, da pacienta spodbuja k sodelovanju in da nenazadnje s tem tudi zaščiti samega sebe. Medicina je to vprašanje nekoč razumela kot razmerje med zdravnikom in pacientom (ki ga bomo še obravnavali). To razmerje je vključevalo dolžnost obveščanja, toda razmerje je le deloma temeljilo na medsebojnem zaupanju, kajti zdravnik svoje odgovornosti ni smel prelagati na pacientovo odločitev. Z današnjega vidika bi temu modelu rekli paternalistični model, vendar je v obdobju psihosomatske medicine obstajal velik poudarek na antropologiji. Na sedanjo pravno formulacijo obveščenega pristanka pa je nedvomno najbolj vplivalo dvojno opravičevanje paternalističnega pristopa k bolniku, bodisi da je zdravnik lahko nekaj storil ali opustil brez pacientove privolitve. Drugo skrajnost obveščenega pristanka pa danes predstavlja tako imenovano predhodno določilo (*advance directive*), pisno ali ustno določilo, ki jo da človek pri polni zavesti za čas, ko te sposobnosti ne bo imel več.

Načelo o obveščenem pristanku ima kar zanimivo preteklost. Ker se je tak, kot ga bomo poskušali opredeliti tukaj, dokončno razvil v Ameriki, bi morali posebno pozornost posvetiti razvoju doktrine v

Evropi, kjer se je to vprašanje pojavilo v zvezi z raziskavami na človeku oziroma sploh v zvezi z vlogo tehnologije in drugih ciljev v medicini. Andrew Ivy, ki je vodil preiskovalno delo pred procesom proti zdravnikom v Nürnbergu, je zapisal, da nemških zdravnikov "ni navdihovala resnična znanost, namreč da bi iskali resnico in to, kar je dobro za svet". Njegove beležke so bile podlaga večine načel *Nürnberskega kodeksa* (1947), ki je zahteval, da pacientova obveščenost ne velja le za njegovo sodelovanje pri raziskavah, ampak da gre za razumevanje medicine nasploh. Tu se je prvič pokazalo, da pravni ukrepi pri nadzoru raziskav niso dovolj, četudi bi jih dosledno izvrševali, temveč da je potrebno striktno definirati *subjekt pristanka* (pacient). *Helsinška deklaracija* (1964) je ponovno poudarila splošna (pravna) merila, ne da bi zanikala vrednosti posamezne osebe oziroma njenega pristanka. Razlikovala je med terapevtskim in neterapevtskim raziskovanjem. Pri slednjem obveščen pristane ne sme nikoli manjkati. Nürnberškim merilom so zato pripisali simbolno vlogo, vendar neredko na zelo neustrezen način. Naj navedem le primer, ko je Ameriško obrambno ministrstvo v nasprotju z Ameriškim zdravniškim združenjem (AMA) sprejelo deklaracijo o pridobivanju prostovoljcev za raziskave z atomskim orožjem in kriznimi položaji (1953), kjer je bilo pismo o pristanku bolj administrativnega značaja.

Pojem *obveščenega pristanka* je nastajal postopoma. Dokler ni bil pojasnjen pojem *razkritje informacije* (*information disclosure*), je bil poudarek na *pristanku*. Leta 1947 je Komisija za atomsko energijo (ZDA) v nekem pristopnem formularju prvič uporabila pojem obveščenega pristanka, pri čemer je v bistvu hotela povedati, da je stopnja radiacije, ki jo bodo prejeli 'prostovoljci', premajhna za terapevtske učinke, a vendarle večja od normalne. V tem kontekstu je obveščenost pomenila predvsem *nujno* razkritje morebitnih negativnih posledic. Obveščen pristane ne šele pravno dejstvo (pogodba), ampak je proces med zdravnikom in pacientom (normalno osebo), katerega cilj je obveščenost in pristojnost za odločanje. To je treba upoštevati, kadar se zdi, da gre le za birokratsko zahtevo in za izpolnjene kartoteke.

Vojko Flis navaja sedem pogojev, ki jih mora izpolniti zdravnik: poštena razlaga, razlaga tveganj, razlaga prednosti predlaganih posegov, razlaga možnosti, možnost postavljanja vprašanj, možnost zavrnitve, možnost prekinitve. Izpostavlja zlasti razlago možnih zapletov in tveganj ter možnost pacientove zavrnitve (prekinitve) postopka, četudi je po zdravnikovem mnenju koristen. Nekateri dogodki v medicini in biologiji, na primer novo pojmovanje načel, prekinitve obravnave, (dvakrat slepi) poskus, kopičenje in hranjenje informacij, nove tehnologije, zdravnikove in pacientove pravice itn. pa so težišče iz pacientove obveščenosti premaknili na njegovo soudeležbo pri prevzemanju odgovornosti. *Konvencija o bioetiki* pač po tradiciji konvencij poudari pravni vidik (pravilno razumevanje položaja) ter obveščen pristane ne postavlja pred kateri koli medicinski poseg in z njim presoja legitimnost medicinske intervencije.

Razmerje med zdravnikom in pacientom pred sedanjim pojmovanjem obveščenega pristanka bo tu še posebej predmet našega razmišljanja, saj je to razmerje – kot smo videli – temeljno izhodišče tudi za razumevanje obveščenega pristanka. Pogosto slišimo govoriti, da pomeni sedanja pravna razlaga in filozofsko razumevanje obveščenega pristanka revolucijo v tem razmerju. Vendar je bolje kot o revoluciji govoriti o odstranjevanju ovir v razmerju ter o korekturi hipokratske tradicije v medicini. Ne glede na to, da v hipokratski tradiciji ni prostora za obveščen pristane ne in da je razmerje prej zdravnikov monolog kot dialog, najdemo tudi v njej pomembne elemente razmerja. Zgodovinarji pravijo, da se je hipokratska tradicija kljub svojemu paternalizmu zapisala v zgodovino zlasti s preprečevanjem nalezljivih bolezni v 19. stoletju, kar bi bilo brez paternalističnih vzvodov nemogoče. Zato je razumno razmišljati, da se je obveščen pristane ne začel uveljavljati zaradi škandalov in zlorabe medicinskega znanja v nacistični Nemčiji in tudi

marsikje drugod po svetu. Dejanja, s katerim nekdo odloča o samem sebi v tako pomembni stvari, ne moremo razumeti brez bistvene vsebine medicinskega dela nasploh.

Filozofski elementi obveščene pristanka so temelj pravni formulaciji, medtem ko je pravica do zasebnosti in telesne integritete podlaga sedanjega filozofskega utemeljevanja obveščene pristanka. S filozofskega stališča je obveščeni pristanek, posebno spričo odločanja o samem sebi ter kompetentnosti in sposobnosti privoliti ali odkloniti, predvsem vprašanje človeškega dostojanstva.

Pravna oblika obveščene pristanka (zavestne privolitve) obsega štiri elemente: pristojnost (kompetentnost), informacijo (način odkrivanja), razumevanje in prostovoljnost. *Konvencija o bioetiki* pravi: "Zdravstveni poseg se sme opraviti šele potem, ko je bila oseba, ki jo to zadeva, o njem poučena in je vanj prostovoljno privolila. (...) Oseba, ki jo to zadeva, lahko privolitev kadarkoli svobodno prekliče" (5. člen).

Pristojnost (kompetentnost) se nanaša na sposobnost odločanja oziroma na avtonomijo osebe. Nekdo je pristojen takrat, ko je polnoleten in živi samostojno. Pristojnost lahko omejujejo različne stvari: nekdo je na primer nepismen in ne more odločati o denarju, povsem pristojen pa je na področju prehranjevanja, higiene in natančnosti. Nekdo je lahko občasno pristojen (senilnost).

Pristojnosti je mogoče pomagati. Pomembno je, da merila niso preveč stroga ali preveč ohlapna. Prvo in najvažnejše znamenje pristojnosti je konkretna odločitev. Druga stopnja je sposobnost legitimirati odločitev. Ni dovolj le opravičiti odločitve, ampak odločitev mora biti pametna ter mora imeti razumne razloge. Zaradi kompleksnosti tega vprašanja je treba storiti vse, da neki osebi ne bi že vnaprej odrekli pristojnosti, pač pa ji pomagali k pravi odločitvi.

Informacija (način odkrivanja) najprej obsega to, kar pripoveduje (napiše) pacient v procesu zavestnega pristanka. To je povratna informacija za zdravnike, ali so bili razumljivi ali ne. Naloga zdravnikovega obveščanja je izpolnjena, ko zdravnik pove pacientu to, kar bi hotel kot pacient slišati tudi sam. Vendar merilo ni tisti zdravnik, ki bi hotel slišati malo ali nič, pa tudi ne zgolj stroka. Po tej logiki bi lahko zdravnik naredil vse potrebno, pacient pa bi še vedno ničesar ne vedel. Pri tem je pomembno upoštevati današnje filozofske standarde glede razumne osebe oziroma glede partnerskih odnosov. V tej perspektivi je zdravnik dolžan povedati toliko in tako, kolikor bi hotel razumen človek slišati. Dolžnosti obveščanja ni mogoče izpolniti tako, da nič ne poveš. Bistvene stvari je treba povedati. O tem, kaj to pomeni, lahko odloča hipotetična razumna oseba. Povratno obveščanje namreč pospešuje avtonomijo in brani pacientove pravice. Zaradi splošnosti določb o obveščanju je merilo *posamezen* pacient. Pravilo ne pomeni le, da je treba pacienta obveščati, ampak da ga je treba obveščati v skladu z dostojanstvom osebe in pravicami pacienta. Splošnega pacienta ni. Eden ne bi hotel vedeti ničesar, drugi bi hotel vedeti veliko. K obveščanju spada zavestna promocija dostojanstva osebe, pravic in spoštovanja osebe. Vendar, kot rečeno, pride najpomembnejše šele na koncu, ko pacient privoli (odkloni).

Razumevanje pomeni tisto stopnjo obveščene, ko je mogoče informacijo uporabiti na razumen način. Razumevanje je lakmusov papir zdravnikove potrpežljivosti. Zdravnik ne sme izhajati iz domneve, da nekdo (ne) razume. Tisti, ki se izgovarjajo, da je stvar preveč zapletena, da bi lahko bila preprosta, da nimajo časa ali da bi morali pacienti imeti temeljno medicinsko znanje, ne ravnajo prav. Nekdo ni dovolj obveščen, če ne more slediti ali če zdravnik ne upošteva njegovih sposobnosti. Zdravnik praviloma ne bi smel komunicirati s profesionalnim jezikom. Prevod profesionalne govorice v pogovorni jezik je potreben

posebno takrat, ko zdravnik sporoča slabo novico. Biti obveščen ni isto kot zvedeti vse naenkrat. Zdravnikovo razumevanje nujno zajema občutljivost, kaj in koliko lahko pacient sprejme naenkrat.

Prostovoljnost predpostavlja prejšnje elemente in pomeni sposobnost odločiti se, ne da bi kdo koga silil h kakšni posebni odločitvi. Odločitev je osebna in mora biti osebna. Na prvi pogled je ta stavek povsem razumljiv. Vendar nihče ne izbira brez vplivov, vrednot in izkušenj. Smisel moralnega akcenta je, da bi bili vplivi od zunaj kar najbolj skromni. Raziskovati in imenovati je treba različne oblike manipulacij, ki se nagibajo k tej ali oni odločitvi brez razumnih razlogov. Siljenje ima lahko ideološki, psihološki, informacijski, fizični ali ekonomski značaj. Ko trgovec pravi: "Dal sem ti ponudbo, ki je ne moreš zavrniti", verjetno izrablja plitve in usodne religiozne podobe. Predpostavka, da je izbiranje iluzija in da so pomembnejše ponudbe, ne le zavrača možnost boljšega, ampak tudi jemlje sposobnost soditi o manj dobrem. Iracionalne tehnike prepričevanja ali izkoriščanje šibkih točk posamezne osebe (pacienta) spremeni odločanje v kratek stik. Tehnike spreminjanja (modifikacije) obnašanja in pretirano poudarjanje zgolj vedenjskih sprememb ne računajo s človekovo svobodo, ampak jo zatirajo. To pa na drugi strani pomeni, da je nekemu mogoče pomagati k svobodni odločitvi, posebno če nekdo zaradi premočnih vplivov ne more storiti niti tega, kar bi morda v običajnih okoliščinah zlahka storil.

Predhodno določilo (*advance directive*) gre daleč onstran teorije in prakse obveščenega pristanka, in sicer ne le v tem, da manjka pristanek na posamezne posege, ampak zlasti v tem, da ponovno poudari zdravnikovo pristojnost. Zdravniki tu poudarjajo, da gre za *nadomestno presojo* (*substitute judgement*) in imajo to določilo za *implicitni pristanek*, ki v nekaterih postopkih dovoljuje tudi odstopanja.

Teorija obveščenega pristanka ne dovoljuje udobnega razmišljanja niti zdravnikom, ki se morajo vaditi v prevajanju svojih zapletenih statističnih podatkov, niti laikom, ki v začetku ne vedo, kaj početi z 10% tveganja. Zagovorniki teorije so prepričani, da je treba računati na osebni značaj tega procesa, hkrati pa se zavedati, da vloge tehnike v medicini ter številnih vprašanj, ki so s tem povezana, ni mogoče odstraniti samo z obveščenostjo. V tem procesu je treba upoštevati družbeno in kulturno okolje ter sposobnosti trenutnega partnerstva. Storititi je treba vse, da se obveščen pristanek ne bi skrčil na administrativno ali legalno zahtevo ali morda celo v cinično rutino tistih, ki so odgovorni za paciente.

3.3.5 Pravičnost <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Načelo pravičnosti nekateri imenujejo tudi načelo iskrenosti ali načelo preprostosti. Izhaja iz preprostega upoštevanja virov: razdelimo lahko toliko, kolikor imamo. Glede pravičnosti v praksi pa je bil človek (človeštvo) vedno negotov: načelo predpostavlja strinjanje glede načela delitve ter enakih možnosti (nesebičnosti). Temeljna ideja pravičnosti je poštenost, *fairness*. Rawls je glede na to temeljno idejo formaliziral dve načeli: načelo o prednosti svobode (to ne dovoljuje neenakosti) ter načelo o razlikah oziroma o enakih možnostih (ki dovoljuje neenakost oziroma poudarja, da se je treba za svojo svobodo tudi boriti). Sicer pa Rawlsov seznam primarnih dobrin (*primary goods*) obsega pet stvari: temeljne pravice in svoboščine, svobodo gibanja in izbire poklica, sposobnost prevzemanja odgovornosti v bazičnih družbenih ustanovah, dohodki in razpolaganje z njimi ter družbene temelje samospoštovanja. Njegov cilj je bil zavreči utilitarizem, kolikor je ta opredelil dobro neodvisno od pravičnosti oziroma je bil pripravljen žrtvovati posameznika, da bi dosegel neko splošno *dobro*. Rawls je razlikoval med dobrinami in tem, kaj ljudje z njimi storijo.

O drugih teorijah pravičnosti lahko govorimo bodisi z oziroma na Rawlsovo teorijo bodisi obratno. Mnoge družbene teorije za svoje izhodišče vzamejo človekove potrebe. Tudi Rawls je začel tako, da je seznam *dobrin (utilities)* razumel kot sestavni del našega razumevanja *dobrega* oziroma to razumel kot svobodo; ne gre namreč za dobro, ampak za človeka in za njegovo *dobro*. Preprostejše teorije pravičnosti prištevajo med temeljne potrebe hrano, dom, zdravje, vzgojo, prosi čas, osebno in ekonomsko varnost, zdravo kulturno, družbeno in naravno okolje. OECD navaja naslednji vrstni red: zdravje, osebni razvoj v šoli, zaposlitev in kakovost delovnega okolja, prosti čas, nadzor nad dobrinami in službami, naravno okolje, osebno varnost in administrativni nadzor nad izvajanjem družbene pravičnosti, sodelovanje v družbenem dogajanju (participacija). David Braybrooke je izdelal seznam temeljnih potreb, in sicer tako, da je razlikoval med naravnimi dobrinami (fizična funkcionalnost telesa) in človeškimi dobrinami (potrebami). Mnogi sodobni teoretiki, med njimi posebno Amartya Sen in Martha Nussbaum, še bolj jasno kot Rawls poudarjajo, da je treba poudarek iz dobrin oziroma dobrega premakniti na ljudi. Poleg dobrin in potreb je treba upoštevati, kaj bodo ljudje storili z dobrinami. Zato je treba tudi specificirati človeške sposobnosti, s pomočjo katerih dobrine ne le prav uporabljamo, ampak ugotovimo medsebojno povezanost dobrin med seboj.

Sicer pa v sedanjih razpravah o temeljnih potrebah, na njih zgrajenih teorijah pravičnosti ter iz njih izvirajoče načelo pravičnosti prevladujejo naslednji miselni vzorci: človekove pravice (večina človekovih temeljnih potreb je mogoče izraziti kot pravice, vendar priznavanje nekaterih potreb ne pomeni nujno, da jim je treba zadostiti), izkoriščanje (zagotavljanje temeljnih potreb je identično s preprečevanjem izkoriščanja šibkih), liberalizem (zanika, da bi bile temeljne potrebe predmet pravičnosti, ter trdi, da ljudje nimamo preprosto pravice do zadostitve temeljnih potreb; poudarja, da ima družba dolžnost zaščititi negativne pravice in pravice do zasebne lastnine, medtem ko so pozitivne pravice – pravice do dobrin ter dolžnosti do drugih – stvar sposobnosti vsakega posameznika), kontraktualizem (poudarja, da pojmovanje potreb, pravic in načela pravičnosti izvira iz vzajemne pogodbe med tistimi, ki so sklenili pogodbo; ustanove, ki skrbijo za blagor ljudi, niso dolžne poskrbeti za tiste, ki niso pristopili k pogodbi, čeprav tudi 'pogodbениki' priznavajo nek seznam temeljnih potreb, pri katerih se ni mogoče sklicevati na pogodbo), idealni kontraktualizem (glede na prejšnjega se ta glede nekaterih meril *fair play*, se pravi, da mora pogodba temeljiti na minimalnem načelu pristopa oziroma zagotavljati zadostitev minimalnih potreb), komunitari(ani)zem (obsoja individualizem liberalnega tipa in poudarja, da je temeljna človekova potreba skupnost, skupne dobrine in razumevanje med ljudmi) in perfekcionizem (ukvarja se s tem, kako izboljšati institucionalno delitev dobrin in kako prepričati posameznika, da bi svoje sposobnosti tako rekoč podaril skupnosti in s tem zadostil ne le svojim potrebam, ampak tudi potrebam tistih, ki nimajo sposobnosti živeti *dobrega* življenja).

V bioetiki načelo pravičnosti najpogosteje srečamo v razlikovanju med rednimi in izrednimi sredstvi, o čemer bo govor kasneje. Glede tega obstajata dve vrsti pravičnosti: primerljiva in neprimerljiva. Prva je vsebinska in upošteva posebne človekove potrebe (vsi nimamo istih potreb), druga je formalna in ima pred očmi pravično razdelitev dobrin ne glede na zahteve in potrebe drugih. O prvi odločajo potrebe, ne glede na to, kako jih človek izrazi (po pravilu: *Ni mogoče ne imeti temeljnih potreb*), o drugi načela. Od tod dve načeli pravičnosti, formalno in materialno. Formalno načelo pravičnosti je neprimerljivo. Določa proceduro, izvedbo in predlaga standarde, ki so neodvisni od posameznikovih potreb. Načelo pravičnost tedaj ne pomeni, da je treba razpravljati o enakosti oziroma neenakosti tistih, ki imajo potrebe, ali o značaju

potreb. Materialno načelo pravičnosti izhaja iz primerljivosti in upošteva merila formalne pravičnosti. Ta pravičnost kvalificira nujnost ukrepa.

Razlikovanje ima svoje prednosti in pomanjkljivosti. Prednost formalnega načela je, da ščiti in uveljavlja človeško dostojanstvo ter določa merila minimalne oskrbe. To pomeni, da pacient zaradi svojih skromnih virov ne sme izgubiti dostojanstva ne biti zapostavljen in ne dobiti občutka manjvrednosti. Randomizacija (ki ji nekateri pravijo 'srednja pot') ne sme pomeniti takega izbiranja, zaradi katerega bi neizbrani prejeli manj od standardne oskrbe. To je pomembno na onkoloških oddelkih, kjer so (prvič) vrhunska zdravila zelo draga in jih ne morejo prejemati vsi, drugič pa se izvaja veliko poskusov z novimi zdravili.

Pomanjkljivost načela pravičnosti ni v tem, da je dobrin premalo, ampak da niso pravično razdeljene in da ne upoštevamo dovolj strukturalnega zla. Na pomanjkljivost tega načela kaže zlasti načelo izločanja po metodi *ali-ali*. O tem, ali naj bo kdo deležen vrhunske oskrbe ali pa sploh nobene, ne bi smeli odločali po načelu formalne pravičnosti. Načelo enakih možnosti, ki ga zagovarja liberalni individualizem, dovoljuje domnevati, da so viri neomejeni; to pa ne velja celo za družbe z najvišjim blagostanjem.

3.3.6 Paternalizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Paternalizem ima na splošno slabšalen pomen in ga razumemo kot opozicijo avtonomiji (svobodi). Verjetno je del najstarejšega izročila tako v politiki kot v medicini, da voditelji in zdravniki najboljše vedo, kaj je dobro za državljane oziroma za paciente. Paternalistični zdravnik je torej prepričan, da boljše ve in da edini ve, kaj je dobro za druge. Zato se odloča mimo drugih ali celo proti njim. Aktivni paternalizem je drža, ko kdo nekemu pomaga, čeprav ta njegove pomoči niti ne potrebuje niti ni zanjo prosil. Pasivni paternalizem je drža, ko zdravnik odkloni neko dejanje, za katerega ga je pacient prosil in bi morda pacientu koristilo, češ da ve, da mu ne bo koristilo, ali se boji, da bo pacient to stvar zlorabil. Paternalizem je na splošno drža, ki ne išče soglasja. Pojem *paternalizem* se je uveljavil proti koncu 19. stoletja. Nanaša se na patriarhalno družino, kjer oče odloča o vsem, posebno o stvareh, ki se tičejo njegovih otrok. Paternalizem so globoko diskreditirale politične in družbene ideologije v 20. stoletju, a ga je še mogoče najti na mnogih področjih v družbi, posebno v zakonodaji in v medicinski oskrbi.

Paternalizem je v medicini eno najbolj tradicionalnih etičnih načel. Utemeljuje ga vzvišenost zdravniškega poklica; kot takega ga najdemo med drugim tudi v Hipokratovi prisegi. Toda medtem ko zaman iščemo definicijo paternalizma, se v 19. stoletju prvič srečamo z izrazito antipaternalističnim stališčem Johna Stuartha Milla, ki paternalizem opredeli na naslednji način: "Edini namen, zaradi katerega lahko nekdo na pravilen način uporabi moč nad posameznim članom družbe proti njegovi volji, je, če s tem prepreči škodo, ki bi prizadela druge. Njegovi lastni razlogi, njegovo dobro, bodisi naravno bodisi moralno, ni zadostno jamstvo zanj. (...) Veliko je razlogov, ko z njim drugemu dokazujemo, razmišljamo z njim, ga prepričujemo ali ga zabavamo, nikakor pa ne, če ga uporabimo v dejanju ali ga obiščemo z namenom, da bi storil drugače."

Paternalizem je le ena od oblik omejevanja osebne svobode (avtonomije). Avtonomijo oziroma razpolaganje s samim seboj omejujejo tudi načelo neškodovanja, preprečitev slabega dejanja (posledic), moralni paternalizem, racionalizem (prudencializem) in moralizem. Glede na to lestvico postane paternalizem vprašljiv, ko stopi na čelo tistih oblik omejevanja avtonomije, ki so same po sebi večje zlo, kot je dobro, ki ga kdo hoče z njimi doseči ali zavarovati. To velja posebno za moralizem. Ne odklanjamo

vsakršnega paternalizma, ampak moralnega, ki ga v bistvu navdihuje podcenjevanje drugega in drugih. Če kdo misli, da je nekomu dolžan preprečiti obisk nekega filma, češ da bo ta zanj prevelika skušnjava, je verjetno nevede na prvo mesto – pred osebo – postavil skušnjavo in domnevno moralnost obnašanja in s tem kršil moralnost kot tako.

Medtem ko ni dvoma, da moralne oblike paternalizma z današnjega zornega kota ne moremo opravičiti, pa se veliko etikov nagiba k temu, da bi morali sprejemljive oblike paternalizma tudi definirati, da ne bi zdrsnile v moralni paternalizem. Mislijo na *pravni* paternalizem (Kakšna je dejanska dolžnost, da se držimo zakonov, in pravica oblasti, da kršitelje kaznuje?) in *zdravniški* paternalizem (Je zdravnik dolžan kršiti moralno pravilo, na primer, da dá transfuzijo pripadniku Jehove vere. Lahko krši moralno načelo avtonomije po intervenciji ter pomaga človeku brez njegove privolitve?). Opredelitve paternalizma temeljijo na prepričanju, da ima družba pravico do restriktivnih ukrepov ter da je treba oblast, tudi restriktivno, spoštovati. S tem se strinja tudi liberalna ideja, čeprav je strah, da bo oblast šla predaleč, žal velikokrat upravičen. Med take posege sodi prisilna sterilizacija. Žal so tudi najbolj skrajni zagovorniki liberalne ideje trdili, da so taki posegi 'dovoljeni' tudi brez zadostne informacije prizadetim. Med tipično paternalistične posege lahko štejemo propagandno dejavnost velesil, na primer ZDA v zvezi s kontrolo naraščanja prebivalstva, pa tudi politično podprto reklamo za različna 'kontrolna' sredstva, na primer za anovulativno pilulo, kontergan, metadon in podobno.

James Childress navaja naslednje oblike paternalizma: 1.) čistega in nečistega, 2.) ozkega in razširjenega, 3.) pozitivnega in negativnega 4.) mehkega in trdega, 5.) neposrednega in posrednega. Razlika med njimi je v intenziteti poseganja v življenje *druge* osebe (pacienta). Paternalizem je večkrat zgrešena oblika pomoči kot resnična pomoč. Toda ker izhaja iz družinskega okolja (oče), lahko le poudarimo, da je razmerje med paternalizmom in družino kot načinom urejanja medosebnih odnosov prej naključen kot pravilo. Družina tudi ni absolutno pravilo reševanja odnosov, pač pa drži obratno, da pristni medosebni odnosi vplivajo na kvaliteto odnosov tudi v družini. *Pomoč* že kot pojem posega globoko v duševno in duhovno strukturo osebe ter se tudi na zunaj izraža kot najvišja oblika spoštovanja osebe. Ne morem pomagati, če nisem nenasilen. Radikalno nenasilje je specifična oblika dobronamernosti in pomoči. O tem smo govorili že prej. Želja pomagati mora predpostavljati čim bolj popolno podobo o človeku. Najboljša obramba proti paternalizmu je brezpogojno spoštovanje vsakega človeka. To pa je hkrati tudi najboljša oblika paternalizma. Pravi razlog, ki govori v prid paternalizma, zahteva, da moram preprečiti hudo nesebično. Previden moram biti, da ne pomešam fizičnega in psihičnega zla ter da se ne odločim prehitro za 'pomoč'.

Paternalizem je kompleksen pojav in ga ni mogoče rešiti le kot metodološki problem. Zaradi njegove kompleksnosti je pomembno, da ponovno razmislimo o razmerju med svobodo in prisilo, o avtonomiji ter o razmerju med svobodo in avtonomijo. Joel Feinberg je zahteval, da avtonomijo opredelimo z ozirom na pozitivno svobodo oziroma odgovornost. Poudaril je, da negativna svoboda za posameznika ni vrednota. V primeru, ko svobodo le domnevamo, je dovoljeno poseči z restrikcijami. Na to namiguje sedanja razprava o evtanaziji. To vprašanje je še bolj zanimivo, če upoštevamo samoopravičila restrikcij, češ da hočejo zavarovati prostor svobode. Če je svoboda najboljši in nujen način, kako nekdo pridobi svoje dobro (svoboda je v bistvu največja vrednota), in je oblast prepričana, da mora ta prostor šele zagotoviti, se prav lahko zgodi, da bo namesto zaščite svobodo šele zares omejila.

Svoboda ni le osebna in moralna, ampak je tudi instrumentalna vrednota. Svoboda ni svilena ruta, ki jo nosimo samo za največje praznike. Erazmova *Hvalnica norosti (Encomium Moriae)*, Huxleyev *Pogumen novi svet (Brave New World, 1932)* in številna druga dela na satiričen ali ironičen način razkrinkavajo ideologije, ki na ves glas hvalijo *notranjo* vrednost avtonomije, v resnici pa ji jemljejo vsako veljavo.

Mehki paternalizem bomo verjetno najlažje razumeli v zvezi s človekovimi pravicami, ki jih bomo kot načelo obravnavali kasneje, oziroma kot zaščito posebnih skupni ljudi, na primer: duševno in telesno prizadetih, otrok, starih ljudi, ljudi, ki imajo težave z uporabo svobode, ljudi, ki nimajo zadostnega znanja ali ljudi, ki so pod velikim pritiskom bodisi zaradi nasilja, navad ali poklica. Tu paternalizem pomeni, da kdo intervenira zaradi škodljivih odločitev oseb, ki sposobnosti odločanja še niso ali je ne bodo nikoli razvile. Intervent sovпада s preprečevanjem škode oziroma z načelom *Ne škoduj!*

Glede na izraz nekateri predlagajo, naj bi govorili tudi o maternalizmu. Za naše obdobje je značilno, da poudarjamo oziroma smo pozorni na spolno identiteto ter njene čustvene vidike. Moški je potemtakem trši, ženska mehkejša. Težko pa si je predstavljati, na kakšen način naj bi paternalizem *ipso facto* pomenil trdo obliko, maternalizem pa mehko obliko paternalizma. Z vidika tako imenovane *care ethics* ter emotivizma pa je ženska (mati) pogosteje v vlogi pomočnika kot moški oziroma ženska pogosteje upošteva psihološke dejavnike kot moški.

3.3.7 Človekove pravice <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Človekove pravice so tipičen način novoveškega gledanja na človeka in so trenutno verjetno najpogosteje uporabljena besedna zveza v etiki in tudi v bioetiki. V preteklosti tega pojma praktično skoraj niso poznali. Srednji vek govori o dolžnostih in o skupnem dobrem (*bonum commune*): dolžnosti, ki so se nanašale na medsebojne odnose, so bile splošna oblika, kako lahko kdo pomaga drugemu in tako daje svoj prispevek skupnemu dobremu. Človekove pravice so se najprej nanašale na stanove (*Magna Charta Libertatum, 1215*). Z razsvetljenstvom pa so pravice postale pravice državljana, pravica do svobode, enakopravnosti in pravnega varstva. Na pojmovanje pravic, ki so posameznika postavljale nasproti državi, je močno vplivala Hobbesova politična filozofija in radikalna zavrnitev fevdalne države in družbe. Pravno pravkar izoblikovana ideja o človekovih pravicah je doživela hudo krizo in polom v obdobju francoske revolucije, ko se propaganda pravic povezala z revolucionarnimi metodami. Célo devetnajsto stoletje in prva polovica dvajsetega stoletja o pravicah molči ali govori o njih le v podtonih. Človekove pravice so si pridobile ugled šele po drugi svetovni vojni oziroma po splošni izjavi o človekovih pravicah v OZN (1948). Pravno zavezujočo obliko so dobile v *Evropski konvenciji o človekovih pravicah (1950)*, *de facto* pa so postale podlaga mnogih ustavnih besedil. K učenemu procesu pravic štejemo tudi prizadevanje Cerkve, posebno ko je ideja o človekovih pravicah postala del njenega družbenega nauka ter njenega pojmovanja verske svobode, v katerem je pravice naslonila na človekovo dostojanstvo. Človekove pravice si utirajo pot tudi v teologiji, ne da bi s tem bilo treba zavreči tradicionalni model naravnega moralnega zakona; celo nasprotno: zdi se, da je perspektiva tako človekovih pravic kot izročila naravnega zakona v bistvenih stvareh odvisna od medsebojnega razmerja.

Človekove pravice ne izvirajo iz nekega normativnega kataloga ali predhodnega soglasja o njihovem pomenu, ampak izražajo posebno obliko odziva na kolektivno izkušnjo trpljenja, ki ga je povzročil človek sočloveku. Zato človekove pravice obsegajo najprej tako imenovane *negativne* pravice, s katerimi je mednarodna skupnost hotela izraziti nekatera temeljna človeška vprašanja: pravico do življenja, do

svobode in obrambe posameznika pred družbo (državo), pravico do zasebnosti itn. Te pravice so *negativne*, ker so lastne posamezni osebi, so brezpogojne zahteve posameznih oseb in izražajo splošno *dolžnost* družbe in njenih ustanov do posameznika. Negativne so tudi zato, ker hočejo biti trdna meja človeških standardov, pod katero človeštvo ne sme nikoli več pasti. Druga skupina pravic zajema politične pravice, pravico do udeležbe (participacije), pravica do javnega mnenja, do izobraževanja itn. To so *pozitivne* pravice, ker so v bistvu hkrati tudi dolžnosti. Običajno jih imenujemo pravice druge generacije (dimenzije). Tretjo skupino pravic sestavljajo tako imenovane pravice do deleža na družbenem, gospodarskem in kulturnem področju. Tudi te pravice (tretje generacije) so v bistvu dolžnosti, čeprav čutimo razliko v akcentu.

Človekove pravice imajo dva zgodovinska vira in glede na to dva pomena. Liberalno izročilo, ki gleda predvsem na človekove svoboščine (negativne pravice) v odnosu do države in družbe, se razlikuje od naravnopravnega izročila, ki pravice izvaja iz narave in jih razume kot ontološke trditve o človeku, njegovi individualni in družbeni razsežnosti. Tudi v negativnih pravicah vidi tudi (predvsem) dolžnosti. Liberalno izročilo z utilitarističnim predznakom brani posameznika pred družbo, zagovarja pravico do enakih možnosti, poudarja konstitutivno in pravno vsebino pravic in postavlja v ospredje koristi posameznika (čim večjega števila posameznikov). To bolj poudarja pravice (pravni vidik), druga bolj dolžnosti, ki izvirajo iz pravic (moralni in normativni vidik). Nerešljivo vprašanje pa je, kako pravice izraziti v obliki pravnih norm.

Na razumevanje in razlago pravic v sedanjem času vpliva predvsem razlikovanje med moralnim in pravnim značajem pravic. Moralni značaj pravic predstavljajo tiste pravice, ki so nujno potrebne, da lahko človek prispeva svoj delež k oblikovanju družbe. To je najprej jasno definirano aktivno in pasivno dostojanstvo človeške osebe. Transcendentalno-filozofski model utemeljevanja pravic pravi, da je moralni značaj pravic pogoj človekove avtonomije ter da je cilj človekovih pravic to, da bi dosegli soglasje o njihovi splošnosti. Ta stavek lahko tudi obrnemo: smisel soglasja glede splošnosti (univerzalnosti) pravic so prav človekove pravice, in sicer kot temeljne človekove zahteve. To pa je pravni standard pravic, ki ga lahko oziroma mora zagotavljati država. Na tem sloni evropsko izročilo pravne in socialne države.

Splošnost in izvedljivost pravic pogosto spremlja kompleks 'evropskosti'. Na to vpliva tudi liberalna tradicija, ki glede splošnosti pravic meni, da na to tradicijo vpliva različnost kultur in družb. To mnenje med drugim povzame tudi Vlado Srak v *Leksikonu morale in etike*. "Ni treba biti mizantrop ali pa ideolog katerega izmed totalitarizmov, da podvomiš o določenih vidikih najsplošnejših, apriornih pravic." Relativizacija pravic je prav tako omejena kot njihova absolutizacija. Če ponovimo prej omenjeni stavek, je kategorialna splošnost pravic v tem, da je njihov cilj soglasje in *dejanska* univerzalnost. O tem govorijo zlasti pravice tretje generacije.

Človekove pravice na področju bioetike ne spremenijo svojega značaja. Vse, kar smo povedali doslej, se nanaša na človekove pravice ali pa iz njih izvira. Nekoč se je to vprašanje nanašalo predvsem na razmerje med zdravnikom in pacientom ter njuno enakost. Človekove pravice pospešujejo pluralizacijo etičnih orientacij in vrednotenja. S stopnjevanjem manipulativnih možnosti pridobivajo na pomembnosti predvsem pravice, ki poudarjajo človekovo avtonomijo. Nedvomno središče in cilj pravic je dostojanstvo človeške osebe. Na tej osnovi je cilj pravic stalna potreba po redefiniciji spoštovanja človeške osebe.

Moralno-etični značaj pravic je temelj *Konvencije o bioetiki*, ta *Konvencija* pa je na ta način postala specifičen dokument evropskega izročila človekovih pravic, v kateri postaja želja in potreba, da bi

postopke v medicini uredili na ravni sodelovanja med pravom in etiko pomemben vidik pravic, čeprav je pri tem dokaj nenavadno, da nesoglasje povzroča težava pri pravni formulaciji statusa osebe.

Eden največjih problemov v teoriji in etičnem načelu človekovih pravic je razhajanje glede tega, kdo je subjekt pravic in na kakšnem temelju. Globalni dialog o človekovih pravicah ima na razpolago ustrezne mehanizme samo v Evropi, kjer nad varovanjem človekovih pravic bdi posebno sodišče in sprejema individualne tožbe proti aktualni oblasti. Vprašanje o subjektu pravic je, kdo jih lahko zagotavlja in ali je dovolj njihov moralni značaj (vestnost). Glede na izkušnje v svetovni skupnosti in na posameznih področjih ni dovolj razumeti le formalno logiko pravic, ampak je potrebno gledati na njihovo komunikabilnost ter na sočasno rast v sposobnosti za avtonomne odločitve in ravnanje.

Širitev pravic na področje bioetike ne odkriva le težkih orientacijskih problemov etike v medicini in biologiji, ampak tudi poudarja družbeni pomen in vpliv pravic do življenja, do telesne in duševne integritete, do samostojnega odločanja in do čistega okolja. *Konvencija o človekovih pravicah* (1950) je pokazala na pomen povezav med legitimacijskim in legalizacijskim procesom, ni pa mogla predvideti stališč, ki bodo na račun (pozabljene) definicije osebe dale prednost znanosti in se zadovoljile s tako imenovano *projektno* osebo. Kontroveržno razumevanje dostojanstva človeške osebe pri nekaterih moralnih filozofih (Singer, Hoerster, H. T. Engelhardt itn.) ima za posledico to, da je subjekt pravic v bioetiki postala "versko in svetovno-nazorsko nevtralna država". Na ta način se ni le odkril problem pojmovanja osebe, ampak tudi problem širitve pravic in problem posameznih kriterijev o dopustnosti posegov v medicini in biologiji. Trenutni položaj pravic v medicini in biologiji je nezadovoljiv in nezavidljiv. Zaradi pravno-dogmatske miselnosti, češ da je treba vse spraviti v pravne okvirje, in zaradi velikih etičnih razhajanj, lahko samo upamo, da se bo med etiko in pravom poglobila razprava o solidarni razsežnosti dostojanstva človeške osebe.

Ludgeg Honnefelder upravičeno poudarja, da ne smemo izgubiti izpred oči dejstva, da je veter globalizacije zajel biomedicinsko znanost prej in temeljiteje kot druge znanosti in da je medicina – morda še bolj kot druge veje znanosti – postavljena pred izziv učinkovitosti. To pa ni le etični, ampak tudi pravni problem. *Konvencija o bioetiki* premalo jasno poudarja, da sta etika in pravo vpricho globalizacijskega procesa v podobnem položaju, namreč šele v nastajanju. To pa lahko z drugimi besedami pomeni, da smo na tem področju v nenehnem zaostanku za procesom globalizacije, ki je v bistvu povsem neobčutljiv za formalne zahteve, utemeljene na človekovem dostojanstvu. Dokler se diagnostika, obravnava in raziskovanje odvija na ravni zdravnik-pacient, tega problema ne zaznamo v tolikšni meri. Ker pa danes ideja o človekovih pravicah v politiki igra pomembnejšo vlogo kot v bioetiki, ni zanemarljivo dejstvo, da se vpliv globalizacije, pluralizacije etik ter različnih nadzorovanih posegov na področju medicine čuti kot močno krčenje pravic, zlasti pravice do samostojnega odločanja o sebi. Zaradi tega se v zadnjem času bliskovito razvijajo posamezne veje medicinske tehnologije, ki se na videz sklicujejo na človekove pravice, v resnici pa kujejo dobiček na račun nezadovoljivih pojmovanj človeškega dostojanstva. Vpricho tega bi bilo treba jasneje spregovoriti o tem, kako iz časovno pogojene formulacije človekovih pravic izluščiti idejo o človekovem dostojanstvu.

Razmerje med človekovimi pravicami in bioetiko izziva vse dosedanje etične in moralne koncepte ter v marsičem prevrača naše podobe o človeku in svetu. Ideja človekovih pravic namreč temelji na predpostavki, da *lahko* ustvari pogoje za varovanje človeškega dostojanstva v (danes) najbolj občutljivih vprašanjih: v varovanju človeškega genoma, transplantacijski medicini ter v raziskovanju. V nekaterih

konkretnih prizadevanjih, med katere sodi tudi *Konvencija o bioetiki*, pa vidimo, da samozavest ideje ne zadostuje niti za to, da bi prebudili celotno fronto dežel, ki imajo človekove pravice za temelj svojih družbenih in političnih ustanov, niti za to, da bi vključili vsa problemska področja, ki bi jih moral tak dokument zajemati, kaj šele za to, da bi se s tem resno soočile države in družbe, ki so do nedavnega te standarde preprosto ignorirale. Eno glavnih vznemirjajočih vprašanj pri tem je nedvomno solipsistična podoba o človeku, ki je hkrati razvrednoten in postavljen za primarno in edino vrednoto. Kot individuum je osamljen tako v družbenem kot v generacijskem pogledu. Avtonomija ga je osvobodila odgovornosti tako do sodobnika (sočloveka) kakor tudi do prednikov in potomcev.

Ker bomo o človeškem dostojanstvu posebej govorili kasneje, naj tu le mimogrede obrnem pozornost na problemski položaj, ki ga ustvarjajo pojmi, pojmovanja in njihova uporaba. Medtem ko se tudi bioetika sklicuje na pojem človeškega dostojanstva, ki ima religiozne in verske temelje, jih obravnava z ozirom na oblastno-politične predstave o človeku in družbi. Medtem ko ni nobenega dvoma o veljavnosti splošnih človekovih pravic, je nenehno vpraševanje po tem, kako zagotoviti zgodovinsko konkretizacijo te ideje, največkrat povsem nedorečeno. Razlog za je morda v dejstvu, da človekove pravice govorijo o maksimumu (dostojanstvu), medtem ko lahko konkretne pravne norme zagotavljajo le minimum. Položaj lahko primerjamo razmerju med analitično močjo sodbe vesti in njeno nemočjo, da bi njeno spoznanje učinkovito navezali na pomembne družbene razprave.

3.3.8 Kvaliteta življenja <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm - gor10>

Kvaliteta življenja ima več pomenov. Z njim se najprej distanciramo od zgolj kvantitativno-ekonomskega gledanja današnje družbe blagostanja ter hočemo z njim izraziti osebne in družbene vrednostne predstave, to je vrednote, ki so vtakane v uspešnost posameznega življenja, in sicer tako, da je uspešnost osebnega življenja vtakana z vrednostne predstave družbe. V zgodovini se ta izraz prvič pojavi – in sicer kot kvalitetno življenje (*quality of living*), že leta 1784, svoj pohod pa je začel šele v drugi polovici 20. stoletja. Poseben pečat mu je dala energetska in ekološka kriza ter mračne napovedi *Rimskega kluba* v začetku sedemdesetih let o gibanju svetovnega prebivalstva. Izraz je začel počasi nadomeščati *blagor* in *blaginjo*.

Izraz se je udomačil na mnogih področjih. Njegov pomen določajo najprej objektivne življenjske okoliščine, kot na primer pogoji za delo, izobraževanje, okolje, družbeni pogoji, pa tudi subjektivni pogoji, na primer dobro počutje, zadovoljstvo itn. Nanaša se tudi na tisto dostopnost dobrin, ki jo pomeni *življenjski standard* (*blaginja, welfare*). Podobno kot pojem *standard* se tudi *kvaliteta življenja* ne uporablja le v deskriptivnem, ampak tudi v normativnem pomenu: ne glede na razlike sta *kvaliteta življenja* in *življenjski standard* v bistvu sinonima.

Uvedba kvalitete življenja v medicino je povezana s procesi specializacije in s tehnološkim razvojem, pa tudi z naraščajočo anonimnostjo (razosebljanjem). Medicinske metode so podrejene merilom naravoslovnih znanosti. To smo zaznali že v randomizaciji, ki je nujen poseg v posrednih terapevtskih procesih. O tem govori kočljiva tema *alokacije* (odobritve), na katero vplivajo ekonomski dejavniki, skromnost virov in draga zdravila. Tu si lahko postavimo podobno retorično vprašanje, kot pri človekovih pravicah: Je *kvaliteta življenja* lahko garant, da bo pri navedenih objektivnih dejavnikih igrala odločilno vlogo?

Spremenjena panorama bolezni (in zdravja) mora že na prvi pogled bolj upoštevati posameznikovo oceno kvalitete življenja oziroma oceno posameznikove kvalitete življenja, in sicer vedno, kadar se izbira in način terapevtske obravnave sooča s prej omenjenimi objektivnimi omejitvami. V pozitivnem smislu s *kvaliteto življenja* mislimo na optimizacijo metod obravnave s številnimi pacientovimi pobudami, s čimer naj bi odločilno vplivali na oceno dejanskega stanja ter s tem tudi zmanjšali količino in nujnost objektivnih ukrepov. Uvedba tega miselnega vzorca naj bi omehčala znanstvena merila ter objektivne in splošne pojme o bolezni. Kvaliteta življenja namreč tu meri na osebno počutje ter osebno oceno stanja. Objektivni pojem bolezni, ki se omejuje na funkcionalna merila, se lahko izkaže za zavajajočega, in sicer posebno takrat, ko objektivna merila 'obtežimo' z vrednostnimi.

Če pod pojmom kvaliteta življenja bolj upoštevamo individualno ovrednotenje bolezni in terapije, s tem ne zanikamo napredka moderne medicine, moramo pa poudariti, da z napredkom na področju diagnosticiranja in terapevtske učinkovitosti naraščajo tudi zahteve po bolj doslednem upoštevanju meril koristi in tveganja ter uspeha, pa tudi intenzivno-medicinske torture, mučno odganjanje smrti, virtualno obstoječe bolezni oziroma pojavi, ki jih je mogoče zaslediti kot 'novost', ki močno vpliva tako na kvaliteto življenja kakor tudi na učinkovitost diagnostičnih metod. Intenzivna medicina, presajanje organov, uporaba znanj iz humane genetike ter druge možnosti sodobne medicine ne postavljajo le vprašanja o 'preživetju', ampak tudi o tem, kako živeti naprej.

Kvaliteta življenja tu nastopa kot antropološko-etično pojmovanje *živetega* življenja, se pravi primerjanja dejanskega življenja s tem, kar je nekdo hotel položiti v svoje življenje. Današnji človek na poseben način doživlja smisel. S svojim pojmovanjem kvalitete življenja hoče dati svoj prispevek tudi k medicinski obravnavi. Na novo se postavlja vprašanje o smislu bolezni, trpljenja in zdravja. Kvaliteta življenja zato igra pomembno vlogo zlasti na tistih področjih v medicini, kjer so izgledi o uspešni terapiji najmanjši in je zato pomembno, kako tehnične metode, katerih cilj je podaljševanje življenja, nadomestiti, nadomestiti z metodami, katerih cilj je ovrednotiti življenje kot tako. Bolnik s tumorjem bo zelo težko pritrnil, da je smisel njegovega življenja v dneh in mesecih, ki so še pred njim. Gre za intenzivnost posameznih trenutkov in ur.

To velja zlasti za onkologijo in intenzivno medicino. Individualna sodba o življenju lahko vpliva in mora vplivati na alokacijo in operacionalizacijo. To ne pomeni črtanja sodelovanja med zdravnikom in pacientom in spoznanj vrhunske medicinske znanosti; medicina je dolžna upoštevati izkušnje prizadetega. Viktor von Weizsäcker je trdil, da je bolnikovo mnenje o *svoji* bolezni ravno tako pomembno kot zdravnikovo *splošno* znanje o tej bolezni. V obravnavi bolezni se morata približati splošnost in posebnost položaja.

Sodba o kvaliteti življenja je bistveno individualna sodba. Vsebuje namreč trenutne izjave prizadetega, ki jih ne more izreči nihče drug kot on. Čeprav so to izrazito osebna mnenja, jih je mogoče do neke mere posredovati drugim. Vendar je veliko vprašanje, če posredovanje tu pomeni, da je te sodbe mogoče splošiti oziroma standardizirati kvaliteto življenja. Različni vprašalniki, protokoli in podobno lahko zajamejo naslednje štiri komponente: poročilo o telesnem počutju, poročilo o duševnem počutju, o socialnih odnosih in o zmožnosti za samostojno življenje. Po mnenju zdravnikov je mogoče kvalitativne (doživljajske) elemente kvantificirati ter iz njih napraviti operativno načelo. V zadnjih letih je nastalo kar nekaj indeksov oziroma poskusov standardizacij tega pojma, in sicer tako z ozirom na splošno stanje bolnega človeka (*generic instruments*) kakor tudi z ozirom na značilnost posameznih bolezni (*disease-*

specific instruments). V Angliji so razvili metodo, v kateri so med seboj povezali razpravo o kvaliteti in problematiko z alokacijo oziroma astrokovnimi razlogi za nek poseg. V tem vidijo mnogi nevarnost, da bo kvaliteta življenja postala le eden od ekonomskih dejavnikov ter da bo pod pritiskom naraščanja stroškov ter zdravstveno-političnih odločitev najbolj utrpel prav pojem kvalitete življenja.

Da bi ustvarili dostojne pogoje za sodbo o kvaliteti, so iskali skupni imenovalec ter to iskanje združili pod kratico QALY (*quality-adjusted life years*). Kratica pomeni, da je treba vsekakor upoštevati tudi kvantitativna merila, čeprav ne vsa hkrati oziroma ne v pomenu, da bi z njimi konkurirali kvalitativnim opredelitvam. Korist, cena in pričakovanje (leta) je treba upoštevati posamič, da kvaliteta življenja ne bi postala zgolj predmet objektivnega pričakovanja preživetja. Zagovorniki teh meril poudarjajo, da gre tudi za proces uvajanja kvalitativnih kriterijev v argumentativni postopek. Priznati pa je treba, da je v pluralistični družbi nerealno pričakovati, da bodo individualne predstave o kvaliteti življenja lahko tekmovalle s standardiziranimi postopki.

Pojem kvalitete življenja postaja problematičen tam, kjer vstopa v medicinsko etiko oziroma kjer uporabo kvalitete življenja podredimo etični razpravi oziroma jo primerjamo z aktualnimi etičnimi merili v medicinski etiki. V tej razpravi nastopajo: a) nerazpoložljiva vrednost življenja (*sanctity of life*), b) uspešno življenje in c) zdravnikovo ravnanje.

Ad a) Primerjanje kvalitete življenja in svetosti življenja ali merjenje kvalitete življenja s svetostjo življenja danes neredko zamegli dejstvo, da medicina svetosti življenja ne jemlje brezpogojno, kot na primer judovsko-krščansko izročilo, ki svetost razume kot lastno vrednost življenja in postavlja resničnost pred dobrim, ampak ovrednoti le nekatere vidike življenja ter izbrane vidike identificira s kvaliteto življenja. Utilitaristični model medicinske etike jemlje kvaliteto življenja za odločujoče merilo vrednotenja človeškosti življenja, pri čemer gre na telesno oziroma za fizično življenje. Kvaliteta fizičnega življenja, namreč zavest, razumnost, sposobnost komuniciranja, socializiranost ter še nekatere sekundarne kvalitete, je postala osrednji element vrednotenja. Če ta kvaliteta ne vodi k *višjim* kvalitetam, kot so dobro počutje, sreča in podobno, jo je mogoče (aktivno) končati. Od tod razlogi za selektivni splav.

Ad b) Kritiki te identifikacije med kvaliteto življenja in standardnimi pojmi iz življenja poudarjajo, da se tu izgublja povezava med kvaliteto življenja in prvotnim izvorom tega pojma, namreč narativni vrednosti pacienta: poleg pacientove krvne slike bi morali upoštevati tudi njegovo vrednostno sliko. Avtorji, ki na kvaliteto življenja gledajo z vidika uspelega življenja posamezne osebe oziroma poskušajo pri tem upoštevati različne motive, ki vplivajo na vsebino kvalitete življenja, ter vse udeležene osebe. Pojem kvalitete življenja igra posebno vlogo tedaj in tam, ko boleznim ni več mogoče ozdraviti. Ko fizično življenje nima več nobene prihodnosti in bi ga z ozirom na prejšnje merilo razglasili za *nevredno* življenje, tedaj o kvaliteti življenja odloča ovrednotenje celotnega življenja. Na vsebinski pojem 'uspelega življenja' opozarjajo avtorji, ki se sklicujejo na izročilo antropološke medicine in poudarjajo, da standardiziran pojem kvalitete življenja ne bi smel razvrednotiti konkretnega življenja posameznika v mejnem položaju. Kvaliteta življenja ne sme vplivati na to, da bi lahko z življenjem razpolagala tretja oseba oziroma da bi ta (na primer zdravnik, sorodnik) v danih primerih odklonila standardno terapijo zgolj zato, ker zanj pacientovo življenje ne bi bilo več 'kvalitetno'. Na razmerje med kvaliteto in svetostjo življenja je treba gledati tako, da razvrščanje dobrin po pragmatičnih merilih koristnosti ne bi postala *dolžnost*, da nekdo umre. Nihče ne trdi, da v mejnih položajih kvaliteta življenja ni problematičen pojem. Vendar je treba jasno poudariti, da kvaliteta življenja ne bi postala orodje, s katerim bi nerazpoložljivo dobrino spremenili v

razpoložljivo. Razmerje med kvaliteto in uspelim življenjem podčrtava, da o kvaliteti življenja ne bi smeli nikoli soditi tako, da bi pozabili na življenje tistega, o katerem sodimo.

Ad c) Na to opozarja razmerje med kvaliteto življenja in cilji zdravnikovega ravnanja. Tradicionalni cilji zdravnikovega ravnanja – zdravljenje, preventiva, paliativa – lahko postanejo predmet utopije, da je cilj medicine netrepi človek. Kvaliteta življenja je tu seveda identična z čim manjšo stopnjo bolečin. Ko se vprašujemo o tem, kako na kvaliteto življenja vplivajo 'čisti' medicinski cilji, ne moremo mimo tega, kako na kvaliteto življenja – kot premagovanje trpljenja – vpliva kozmetična medicina, športna medicina ter različne smeri v medicini, ki so povsem podrejene merilom brezmejnega uživanja življenja. Terapevtska zagnanost mora najprej slediti tradicionalnim ciljem zdravnikovega dela in šele posredno biti kot spremljajoč element ključnega pojma *pomoči*.

Sodoben razvoj tega pojma bo verjetno usodno povezan z razvojem medicinske tehnologije ter vse večjim razkorakom med rednimi in izrednimi sredstvi. Napoveduje dileme na vseh ključnih področjih v medicini, vključujoč razprave o splavu in evtanaziji. Sedanji kazalci v medicinski tehnologiji kažejo, da bo v prihodnosti treba posebno skrb posvetiti kriterijem skrbi in človeškemu osebnemu življenju ter normativnemu značaju tega načela.

3.3.9 Razmerje zdravnik-pacient v novi luči <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor10

Razmerje *zdravnik-pacient* povzema vse dosedanje pojme in jih dopolnjuje v institucionalnem smislu s tem, da razmerje med zdravnikom in pacientom primerja kolegialnemu razmerju med zdravniki. S tem hočemo zavzeti stališče do sicer tradicionalnega pojma o tem razmerju, v katerem pa je prevladoval paternalistični odnos. Šele psihosomatika je vzela zares ne le pacientovo življenje, ampak pacienta kot osebo. Psihosomatiko označuje naslednja formula: "Na prvem mestu ni to, da moram spoznati 'jaz' drugega človeka, ampak da moram z njim govoriti." Človek ni le nekaj, ampak je nekdo. Človekovo življenje ni le hladna eksistenca, ampak je nekdo, ki mora živeti na človeški način. "Človekova ontologija ni nauk o bistvu, ampak nauk o zapovedih", je zapisal Viktor von Weizsäcker.

Ko hočemo povzeti vsa načela v načelu razmerja med zdravnikom in pacientom, potem moramo podčrtati zaupanje med njima. Zdravnik s tem dobi pooblastilo za nekatere posege v intimno pacientovo področje, pacient pa postane sodelavec in nosilec vloge z normativno opredeljenim odnosom. Družbeni razvoj vlog hoče povsem upoštevati bolnikovo odgovornost za bolezen, če je ta očitna, kar pa ne sme bistveno vplivati na odnos kot tak. Medtem ko kriminallec s kršenjem zakona prekorači družbeno normo, bolnik s prestopkom (alkoholizem) škodi sebi. Psihosomatika in antropološka medicina sta se posvečali temu vprašanju predvsem zaradi enega najtežjih vprašanj v človeškem trpljenju, in sicer o krivdi. Krivda v nobenem primeru ne bi smela vplivati na kvaliteto odnosa. Talcott Parsons je v petdesetih letih bolnikovo vlogo opisal najprej z vidika njegove razbremenitve in nato z vidika njegove obremenitve. Bolnik mora v vsakem primeru pristati na *prehodni* značaj svojega statusa.

Veliko spremembo je na to področje prinesel premik od razmerja do obveščene pristanka (*informed consent*), v katerem prevladujejo pristojnost ekspertov, profesionalizacija procesov v medicini in vloga zavarovalnic. Razvoj zdravniških vlog s perspektive družbene kontrole je temeljito predstavil sociolog Eliot Freitson. Po njegovem mnenju je do profesionalizacije prišlo zaradi preobremenjenosti vlog oziroma zahtev, ki jih je družba postavljala zdravnikom. Profesionalizem lahko opredelimo takole: a) zdravnik ravna po merilih šolske medicine, svoje znanje pa izpopolnjuje z eksperimenti, b) svoje usluge ponuja kot

monopol, in sicer v okvirju mandata, v katerem ga podpira družba, c) svoje ravnanje podreja kolegialni kontroli in se izogiba družbeni kontroli (kontroli neekspertov), č) njegovo ravnanje označuje visoka stopnja poklicne avtonomije, d) to je neredko povezano z družbenim prestižem in visokimi dohodki. Profesionalizacija je produkt industrijske kulture. V zahodni kulturi se profesionalizacija in z njo *poklicna* odgovornost stopnjuje od srede 19. stoletja naprej, tako da imajo nekateri obdobje psihosomatike in antropološke medicine le za prekinitve tega razvoja. Razmerje zdravnik-pacient tako postaja vse bolj asimetrično. V Italiji zdravnikom zbadljivo pravijo '*mafia dei coletti bianchi*' (mafija belih ovratnikov), v Nemčiji je zdravnik *Halbgott in Weiß*. To nakazuje nujnost sprememb na družbenem področju, pa tudi na področju kazenske odgovornosti zdravnikov v primeru strokovnih napak, nikakor pa ne ukinja strukturalne asimetrije, ki je normalna.

S profesionalizacijo zdravniškega poklica ter močjo, ki jo imajo zdravniki na nekaterih segmentih družbenega življenja, narašča nevarnost, da bodo prevladala ekonomska in politična merila, ki jih zastopajo zavarovalnice in različni zdravstveni skladi ter da se bo v razmerju zdravnik-pacient poleg strukturalne uveljavila tudi družbena asimetrija. S tem mislimo predvsem na selekcijo pacientov ter na *totalne* strukture v psihiatričnih oddelkih.

Kako omejiti asimetrijo? Čeprav imamo v preteklosti nekaj izrednih primerov razmerja med zdravnikom in pacientom (Paracelsus), je nemogoče, da bi to strukturo preprosto obnovili. Paternalistična in avtoritativna stališča se danes soočajo z miselnostjo, ki jo poznamo v uslužnostni dejavnosti. Pacient postaja stranka, ki se hoče posvetovati, sodelovati ter biti pogodbeno sposoben tudi na tem področju. To splošno družbeno dejstvo je našlo svoje mesto tudi v medicini. Pravni vidik razmerja zdravnik-pacient se naslanja na simetričnost razmerja, in sicer tako, da ima pacient prednost tako v sklepanju kakor tudi v morebitni prekinitvi razmerja. Pravni vidik razmerja opredeli zdravnikove in pacientove dolžnosti. Zdravnik je dolžan pacienta ustrezno obveščati (anamnezo, diagnozo in terapijo je dolžan napisati) oziroma ga usmerjati k specialistom. Posebne dolžnosti ga vežejo v obravnavi pravilno nesposobnih in nezavestnih ljudi. Pacient pa je dolžan plačevati zavarovanje oziroma dodatne usluge, zdravniku je dolžan pojasniti prejšnje bolezni oziroma mu izročiti dokumentacijo. Če zaupanje splahni, je zdravnik dolžan vztrajati, dokler zaupanje ni povsem porušeno.

Glede na to je omembe vreden tudi etični vidik tega razmerja. Razmerje med zdravnikom in pacientom sodi na področje normativne etike. S tem hočemo le poudariti, da je etična opredelitev najprej konstitutivni element zdravnikovega delovanja, nato pa tudi, da gre pri tem predvsem za posamezna razmerja. Čeprav je marsikaj odvisno od stopnje izobrazbe, zdravstvenega sistema, dosegljivosti sredstev itn., je pomembno tudi zdravnikovo neposredno ravnanje.

Razmerje med zdravnikov in pacientom je najprej predmet osebne razsežnosti etike. Obstaja cela vrsta značilnosti, po katerih se zdravnikovo delo razlikuje od vseh drugih uslug. Zdravnik se sooča s skrajnimi in deloma tudi tabuiziranimi izkušnjami, posega na telesno področje ter je odgovoren za terapevtske odločitve. V njegovih odločitvah igra prvenstveno vlogo zaščita pacienta. Zaščita in varovanje skrivnosti gresta v smeri simetričnega odnosa: večja kot je zdravnikova pristojnost, moč odločanja in tehnična usposobljenost, večja je njegova odgovornost. Norme osebne etike najprej omejujejo moč in samovoljo ter na ta način zmanjšujejo pacientovo odvisnost oziroma povečujejo možnost njegovega sodelovanja. Večina norm s področja osebne etike ni napisanih, ampak izhajajo iz kompleksa zdravnikovega etosa ter njegove udomačenosti. O tem pričajo etične prisege ter stanovski in poklicni etos. Če pride do kršenja osebnega

etosa, lahko vmes poseže tudi kazensko pravo, vendar se običajno krog sklene z upoštevanjem načel, ki smo jih obravnavali zgoraj.

Specifično vprašanje na tej ravni je, kako pride do merodajne odločitve. Splošno je znano, da se pacientovi pravici do odločanja prisoja večji pomen kot zdravnikovemu prepričanju oziroma njegovi odločitvi v vesti. Z vidika obveščenega pristanka to ne pomeni nič drugega kot zdravnikovo zadolženost za pojasnjevanje stanja. Pacientova privolitev namreč res mora biti privolitev. Pomembna naloga obeh – zdravnika in pacienta – je, da ugotovita, koliko tega, kar je smotrno, je tudi dejansko uresničljivo. To je posebej pomembno v bolnici, kjer zdravniki ponavadi obravnavajo hujše primere. Če se pacientu enostavno pripisujejo vloge v soodločanju, ki jih ta ne more izpolniti bodisi zaradi stanja njegove bolezni bodisi zaradi prevelike fluktuacije osebja v času vizite, tako da sploh ne pride do komunikacije, si je treba najprej postaviti preprosti vprašanji: Ali zdravniki ponavadi ne podcenjujejo pacientove želje in potrebe po ustrezni informaciji? Ali se ne dogaja prepogosto, da zdravniki tematizirajo vzrok bolezni, še preden so kaj vprašali pacienta? Razloga za to sta lahko dva: akuten položaj ali pacientova nejasno izražena potreba po informaciji. Zdravniki sklepajo, da hoče celovito informacijo le med 50 in 60% pacientov.

Seveda obstaja velika razlika med tem, kako gleda na informacijo zdravnik in kako pacient. V različnih študijah je bilo ugotovljeno, da je o diagnozi ustrezno obveščenih pacientov manj kot 50%, o terapiji pa manj kot 40%. Če upoštevamo še to, koliko so pacienti sposobni razumeti in zapomniti se, je treba rezultate vsaj še prepoloviti. V teh raziskavah so tudi ugotovili, da je trajanje in kvaliteta komunikacije med zdravnikom in pacientom nezadovoljiva. Med vizito ima zdravnik povprečno štiri minute časa za vsakega pacienta, da je med tem le vsak četrti stavek pacientov ter da zdravnik sicer tri četrtine časa porabi za pogovor z drugimi zdravniki oziroma z osebjem. Johannes Siegrist se je posvetil izogibalnim manevrom.

Iz podatkov teh raziskav je mogoče sklepati dvoje: komunikacije je vseeno mnogo več kot je pravni minimum, toda na drugi strani je komunikacija med zdravniki in pacienti morda najtrši oreh medicinskega izobraževanja. Komunikacija ne pomeni samo prenosa znanja z ekspertne strani na laika, ampak pomeni za zdravnika (eksperta) učni proces, kajti komunicirati pomeni predvsem tudi poslušati. Prevladuje prepričanje, da zdravnik, ki zna prisluhniati pacientu ter njegovo pripoved vključiti v svojo anamnezo, bistveno okrepi pacientovo motivacijsko polje in upošteva njegovo duševno krhkost. Tako lahko govorimo o *govoreči medicini*. Ko pacient začuti, da ga zdravnik posluša, je sposoben ne le odpreti skrite stvari, ampak jih že samo s tem bolje razumeti. Zato lahko sklenemo, da je v posameznem primeru (osebna razsežnost etike) kvalitetna komunikacija pomembna za zdravnika in pacienta predvsem zato, ker šele ta pri pacientu odpre potrebo po informaciji ter ga opogumi, da postavi vprašanje, da se ne zadovolji z implicitno informacijo, opogumi pa tudi zdravnika, da se veseli vizite, da se namesto o pacientih pogovarja z njimi ter da je sposoben spremeniti tudi delovne in organizacijske pogoje. V bistvu smo samo nakazali, kakšen pomen ima informacijski in komunikacijski proces v teku obravnave in kaj konkretno pomeni omejitev moči, zmanjšanje odvisnosti, dvig odgovornosti, okrepitev zaupanja in verodostojnosti, poskušali pa smo tudi nakazati, kako hitro lahko ta ideal spodkopljejo sistemsko pogojeni pritiski.

S kolektivno razsežnostjo etike v odnosu zdravnik-pacient mislimo na okvirne pogoje, ki podpirajo ustrezne odnose na osebni ravni. Zelo pogosto se dogaja, da procesi modernizacije v velikih bolnicah okvirne pogoje podrejajo družbenim in ekonomskim dejavnikom ter dejavnikom učinkovitosti. S tem problemom se danes srečujejo povsod. Toda na drugi strani bi lahko ravno v nujnih procesih modernizacije mislili tudi na etična merila. Najprej bi to lahko ponazorili na primeru uvajanja novih tehnologij. V

zahodnem svetu odpade okrog 50% izdatkov na račun višje cene, ki jo diktira napredek. To omogočajo tako proračun kot zasebni viri in zavarovalnice ter nenazadnje industrija. Toda zaradi višje cene, ki jo zahteva napredek, je treba omejiti število morebitnih uporabnikov te tehnologij in metod. Z etičnega zornega napredek in inovativnost ni le v uspehu, ampak tudi v ustrezni zdravniški vzgoji in ustreznem vrednotenju *zdravniškega* dela in ne le učinkovitosti. Medtem ko je treba pozdraviti vse, kar zmanjšuje škodljive posledice in povečuje korist, je treba previdno razmisliti o sistematičnih pritiskih, katerim je izpostavljen zdravnik, ki hoče biti 'napreden'. Tu je treba omeniti vprašljivo politiko velikih ustanov, ki so kandidate za specializacijo izbirali tako, da so jim naložili 'umazano' delo. Podobno kot nove tehnologije lahko veliko pomeni tudi odobritev (alokacija) sredstev v preventivi namesto v kurativi. V zadnjem času v razvitem svetu opazamo veliko razhajanje (dispariteto) med družbenimi sloji tudi na zdravstvenem področju. Vzrok za to je na eni strani izredno draga vrhunska medicinska tehnologija v kurativi na intenzivnih oddelkih, na drugi strani pa precenjena sposobnost medicine, da bi z medicinsko-tehničnim napredkom dvignila raven splošnega zdravja. Tolikšno vlaganje v kurativo je gotovo vprašljivo, če posebno, če se s tem zelo hitro slabša dostopnost običajne zdravstvene oskrbe za ljudi z dna družbene lestvice. Ne smemo si zatiskati oči pred uničevalnimi učinki obnašanja tistih ljudi, ki jim je družba postavila ovire tudi na tej ravni. V tem družbenem sloju nagnjenost k boleznim in umrljivost strmo naraščata. To je zanka napredka. Zato bi bilo treba tudi na tem področju premisliti, kako v proces posodabljanja na ustrezen način investirati tudi v uvajanje v zdrav način življenja, v izobraževanje. V obeh primerih je razvidno, da bi morali več pozornosti posvetiti preventivni medicini. Medicina in medicinsko osebje je dolžno kritično obdelati sistemske pritiske napredka ter okrepiti profesionalno samozavest.

3.4. Bioetika in medicina <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Bioetika ni identična z medicinsko etiko in se ne posveča specifičnim etičnim vprašanjem ali servisiranju medicine in biologije, na primer da bi nadzirala metodologijo razvoja, sodelovala pri uvajanju novih tehnologij, usmerjala refleksijo o človeškem ravnanju in o problemih znanstvenega raziskovanja itn., ampak hoče biti miselnost, filozofija. Bioetika je v začetku res pomenila nov način obravnavanja konkretnih vprašanj in dilem, na katere ni bilo mogoče odgovoriti na temelju spekulativnih ali vnaprejšnjih sodb. Predstavlja dobo, v kateri se poleg povsem novih vprašanj poraja potreba po sodelovanju različnih disciplin. V naslednjih poglavjih se bomo posvetili filozofskim, pravnim, teološkim in etičnim temeljem bioetike. Na različnih ravneh nameravamo pokazati, da je središče bioetike – filozofije življenja – antropologija: nauk o človeku in skrb zanj, raziskovanje človekovih pravic in uveljavljanje dostojanstva človeške osebe, raziskovanje na področju humane ekologije in družbenih dejavnikov v življenju in zdravju in podobno.

Naravno povezovanje bioetike in medicine ima velik pomen tudi za razumevanje odnosa med medicino in sorodnimi vedami, ki v procesu razvoja in napredka niso vedno v službi človeka in naravnega okolja.

3.4.1 Medicina in sorodne vede <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Človek nikoli v preteklosti ni imel tako velikih možnosti, da bi kot bolnik tudi po zelo težkih obolenjih ali poškodbah prejel učinkovito medicinsko pomoč. Več kot stoletje trajajoč silovit znanstveni in tehnični razvoj pa s seboj prinaša tudi mnoge probleme in vprašanja. Moč medicine, da pomaga vsakemu, je dvorezen meč. Mnogim vprašanjem in dilemam v medicini botruje dejstvo, da je odnos med zdravnikom in

pacientom podrejen razmerju med medicino in družbo. Iz tega izvirajo njena še bolj problematična razmerja, na primer z znanostjo, tehniko, ekonomijo, socialno politiko itn. Temeljnim medicinskima pojmom – boleznimi in zdravju – se je pridružilo nekaj novih: kronična, socialna in iatrogena bolezen, manipulacija začetka in konca življenja, smisel in nesmisel, določenost in nedoločenost v medicini. Sredi tridesetih let 20. stoletja je bolezen postala legitimacijsko počelo (socialna bolezen). Kakšno vlogo igrajo pri tem medicini sorodne vede?

Zgoraj smo videli, da je medicina pod vplivom znanstvenega in tehnološkega napredka začela spreminjati vsebino temeljnih pojmov. Zdravje in bolezen sta vse bolj funkcionalna pojma. Psihosomatska medicina je zaznala ta premik in se kot prva zavestno soočila s paradoksom boleznimi, ki je 'boljša' (potrebnejša) od zdravja. Radikalno je posegla v tradicionalno medicinsko antropologijo, ki je temeljila na organih in tkivih, in poleg analitičnega oziroma deskriptivnega pojma boleznimi – diagnoza – zahtevala, da se medicina posveti prognozi oziroma *bolnemu človeku*. Psihosomatika, ki je še daleč od preventivne medicine in blizu človeku, izhaja iz prepričanja, da je treba splošni pojem boleznimi korigirati in ga nadomestiti s posebnostjo bolnega človeka in vsake bolezenske slike posebej. Ni dovolj vedeti za vzroke boleznimi in zdraviti simptome, ampak je treba vedeti, kaj je in kaj bo iz nje nastalo. Psihosomatska medicina je v pojmovanje boleznimi vpletla pacienta: če je bolezen na eni strani motnja organov in krvnega obtoka (humoralna patologija), jo na drugi strani določa tudi pacientov čut za smisel oziroma za doživljanje nesmisla.

Novodobna medicina psihosomatike ni zavrnila, a je tudi ni sprejela. Medicina moderne dobe je sprejela zaveznitvo z družbenimi normami in standardi: vse bolj je sposobna odgovoriti, a je hkrati tudi vse bolj omejena. Zdravnik načeloma ne vprašuje o človeku, ampak o zdravju (ki je specifičen *funkcionalno-vrednostni* pojem) in o boleznimi (ki je specifičen *ne-vrednostni* pojem). Industrija je to izkoristila do konca. Vzporedno s to preobrazbo medicine – medicina pomeni *biti-v-sredini* – se je pojavilo vprašanje, ali je medicina humanistična ali naravoslovna znanost. Tudi psihologija je hotela postati naravoslovna znanost. Zdravniki se večinoma niso hoteli odpovedati opredelitvi, da je medicina *umetnost*. Poudarjajo, da je zdravnik ne glede na naval analitično-znanstvenih metod in diagnostičnih sredstev predvsem terapevt. Dilema med humanistično in naravoslovno znanstvenostjo tako rekoč ni upravičena. To potrjujejo vprašanja in dileme, ki zahtevajo interdisciplinarni pristop.

3.4.1.1 Medicina in biologija <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Z zgodovinskega vidika biologija izvira iz biotehnike in biotehnologije. Biotehnologija pomeni vsako obliko nadzorovane proizvodnje organskih snovi: kruha, sira, vina, piva, zdravil, mamil. Sem sodi še kmetijstvo in gozdarstvo. To pomeni, da biologija izvira iz temeljev kulturnega in kultiviranega življenja, ki se je v naši civilizaciji začelo pred približno 6000 leti. Biologija v ožjem pomenu besede je *nauk* (znanost) o *življenju*; tako jo je prvič okrog leta 1800 imenoval Reinhold Trevianus (1776-1837). Biologija je zgodovinski vir bioetike v istem pomenu besede, v katerem se je sama osamosvojila od biotehnologije. Kot samostojno znanost jo je utemeljil Karel Linej (Carolus Linnaeus, 1707-1778), ki je prvi klasificiral rastlinske in živalske vrste po binarnem sistemu (taksonomija). V drugi polovici 19. stoletja se je biologija uveljavila tudi kot teoretična znanost. To obdobje je v biologijo prineslo dva povsem nova pojma: *evolucijo* (Charles Darwin) in *dednost* oziroma *genetiko* (Gregor Johann Mendel). Razvejanost biologije se v 20. stoletju najprej povečuje glede na spoznanja iz 19. stoletja. Biologija se z razvojem fiziologije pripravlja na največjo novost, ki jo prinese molekularna biologija in genetika. Ti dve disciplini sta v 50 letih

20. stoletja v biologijo pripeljali kemijo in fiziko. V okvirju biologije najdemo tudi sociobiologijo in ekologijo, ki oblikujeta tudi svetovni nazor. Biologija je podobna sončnemu sistemu s planeti, od katerih imajo nekateri svoje satelite. Nekateri od njih so močno vplivali ali še vplivajo na kulturo, filozofijo in etiko. Na spojni črti med znanstvenostjo, sodobno filozofsko refleksijo in družbenimi teorijami so se porodili: vitalizem, socialni darvinizem, teleologizem, holizem itn.

Splošna biologija danes obsega celično biologijo, genetiko, biokemijo, mikrobiologijo in eksperimentalno medicino. Na tej osnovi lahko razlikujemo tri velike pomenske sklope: a) ekologija, b) genetika skupaj z biokemijo, molekularno biologijo in mikrobiologijo ter c) socio-biologija skupaj s humano biologijo in evolucijsko biologijo. Posebno pozornost pripisujemo humani ekologiji in humani genetiki. Izredno razvejano področje biologije se praktično povsod dotika medicine.

Genetika pomeni skupek vseh metod izolacij in karakterizacij, namernih sprememb in prenosa dednega sporočila. Biotehnologija je stara 6000 let, genetska tehnika pa manj kot 30 let. Medtem ko klasična biotehnologija rekombinira celoten genom in lahko ustvarja bitja, ki so zunaj evolutivnega procesa, pa genetska tehnika namerno prenaša posamezne gene ali genetske sekvence, in sicer tudi na živa bitja, ki se ne morejo križati na spolni način (pridobivanje insulina). V zadnjem času se vse več govori o somatski genetski terapiji. Novo poglavje odpira pojasnitev uganke človeškega genoma.

Biologija postaja pomembno področje za *preizkušanje snovi* (materialov). Povezava biologije, fizike in kemije odpira vprašanja, če se snovi v živem okolju obnašajo podobno kot v neživem. Postopno razumevanje graditve sveta se sestoji iz dveh povsem nasproti si stoječih izhodiščih: univerzalne evolucije in totalne redukcije. Pri analizi nastalih načinov bivanja ne naletimo le na ravni, ampak tudi na kvalitativno nove lastnosti (kompleksnost, emergenca), ki jih ni mogoče predvideti na osnovi sedanjega znanja. Življenje je emergentna lastnost celice, ne pa kemičnih elementov, ki jo sestavljajo. Zavest je emergentna lastnost nekaterih živih bitij. Pojem *emergence* je klasično nasprotje redukcije živega bitja na kemične elemente in bi ga morali po trši varianti razumeti kot izraz nove ontologije (kar je nekoč zase zahteval že vitalizem). Mehkejše mnenje pa poudarja, da kvalitativne ravni pomenijo le izrazito plastnost (sferičnost) stvarnosti. Pojem *emergence* v prvem pomenu nasprotuje izsledkom deterministične evolucije in ga zato znanost odklanja, v mehkejšem pomenu pa znanost ta pojem sprejema kot samoumevnega.

V biologiji se spreminja tudi *sistemska* vprašanje. Vsak sistem označujeta dve komponenti: sestavni elementi in odnos med njimi (reakcija). Poznanje enega sestavnega dela ne pomeni poznanje drugega, ki je prvemu enak. Zato je trditev, da možgane sestavlja 10^{10} nevronov, zavajajoča. Upoštevati je treba tudi njihov medsebojni odnos. Podobno opažamo že v kemiji: elektron in proton tvorita vodik, ki je plin; v kombinaciji z ogljikom je voda. Organska kompleksnost pomeni, da posameznih sistemov ni mogoče spoznati *in vitro*, ampak *in vivo*. *In vitro* lahko sistem res analiziramo, ne upoštevamo pa sistemske teorije. Vendar se biokemija (ki teži k raziskovanju *in vitro*) in fiziologija (ki teži k raziskovanju *in vivo*) dopolnjujeta (molekularna biologija, molekularna fiziologija). Biologija se je do skrivnosti človeškega genoma (spomladi 2000) dokopala po deskriptivni poti (*in vitro*); raziskave *in vivo* še čakajo. Fiziologi v glavnem raziskujejo regulativne in kontrolne dejavnike in so pri tem zelo odvisni od analitične biokemije. (So)odvisnost med disciplinami je verjetno še večja, kot vidimo na prvi pogled.

Pomembno je tudi razmerje med biologijo in *ekosistemi*. Na splošno menimo, da je ekologija znanost le v prenesenem pomenu, ker raziskuje le odnose med živimi organizmi ter njihov odnos z okoljem. Manjka ji lastna metoda in tudi sposobnost, da bi svoja (deskriptivna) znanja lahko obrnila v preskriptivno znanje,

in sicer ne le v moralnem smislu. Ker si danes še ni mogoče predstavljati, kako bi ekološka spoznanja lahko uporabili v praksi, zato včasih ekologijo razumemo kar kot etiko, in sicer kot *pomiritev z naravo*, kot pravi Konrad Ott. Danes imamo ekologijo na splošno za globalno sistemsko teorijo oziroma za znanost, ki raziskuje naravne sisteme. Ni težko ugotoviti, da je raziskovanje *tekočega ravnotežja* pomembno prav za medicino. Ekološkega ravnotežja ni mogoče opredeliti samo z ozirom na zunanji svet (kot boj), ampak tudi z ozirom na notranji svet (kot varčnost). Njegova značilnost je minimalna izguba energije oziroma maksimalen izkoristek. Zato je za ekologijo značilno, da se zgraža nad potratnostjo sodobnega človeka. Kljub nekaterim izredno pomembnim spoznanjem vidimo, da ekologija nima večjega vpliva na človekovo obnašanje. Znanstveniki vidijo razlog za to tudi v nekem dvoumnem pojmu ekologije kot ugotavljanja, kako daleč je mogoče obremenjevati naravo, preden ta na silo odgovori. Na tej predpostavki sloni (moderno) kmetijstvo in industrija. Svarila pred tem so zelo različna. Pomembna so posebno tista, ki gledajo na človeka kot na del narave in kot na odgovornega za naravo. Antropogeni ekosistemi, ki so potrebni za preživetje človeštva, so zelo oddaljeni od naravnega ravnovesja in zato nestabilni. Zaradi nestabilnosti sistemov je potrebna dodatna 'nega' okolja, kar spet pomeni velikansko izgubo energije. Vse to se na neki način odvija tudi v človeku. Medicina ugotavlja, da je problem človekove preobremenjenosti tudi v tem, da mora porabiti preveč oziroma da dejansko porabi veliko več energije kot jo dejansko potrebuje.

Biologija hoče biti tudi *filozofija*. Hoče biti avtonomna znanost. Imeti hoče lastne metode in cilje. Predvsem se hoče osvoboditi pritiskov politike, ekonomije in drugih znanosti, ko gre za njen pogled na življenje, zlasti na človekovo življenje. Čeprav je danes ta pritisk od zunaj popustil in so nekateri ideološki elementi, ki izvirajo iz biologije, na primer družbeni darvinizem, holizem ali vitalizem, manj pomembni in je zato tudi želja po samostojnosti manj pomembna in potrebna, pa lahko izpostavimo razmerje *telo-duša* kot vedno aktualno témo ter se vprašamo, kaj lahko biologija pove o razmerju med notranjim in zunanjim iz svojega lastnega zornega kota. Razmerje *telo-duša* (zavest) je emergentna lastnost, ki jo biologija pojasnjuje z nevrofiziološkimi procesi. Večina ljudi meni, da je zavest oziroma *duša* funkcija centralnega živčnega sistema. Številni poskusi hočejo dokazati pravilnost te teorije o človeški identiteti, in sicer zato, ker je na razpolago nešteto znamenj, ki govorijo o tem, kako krhka je notranja struktura (vpliv mamil, alkohola, dednosti). Danes še ni jasno, v kakšnem razmerju sta si kompleksnost nevronske povezave in zavesti.

V čem je pravzaprav problem razmerja *telo-duša* in v kakšnem smislu si to tukaj postavljamo tudi kot biološki problem? Odgovoriti hočemo na to, ali je biologija res tudi filozofija in če svoja spoznanja nadgrajuje v smislu sistemske teorije. Odgovor na vprašanje, kar je *duša* za biologa oziroma kaj je (samo)zavest, se dokaj razlikuje od filozofskih in teoloških odgovorov. Biološko razumevanje zavesti je večinoma še vedno odvisno od evolutivne teorije: človek je del sveta in ni neodvisen v odnosu do nje. Moralna zavest (odgovornost) ni nujen predpogoj za njegovo samostojnost in njegovo dostojanstvo. Na to prastaro vprašanje danes v biologiji ni zadovoljivega odgovora. Ali to pomeni, da je želja po samostojnosti biologije zgolj fraza? Kakšen pomen bi imela samostojna biologija za medicino? Ali pa to morda pomeni, da je treba biološka spoznanja upoštevati tudi v tradicionalnem razumevanju odnosa med telesom in dušo? Dualistične razlage si prizadevajo dokazati, da sta dejavnika (*telo-duša*) v kavzalnem razmerju, v bistvu enaka in kot taka ne predstavljata nove sinteze. Monisti ne morejo zavarovati svobode. Ideologije, ki so uporabljale biološka spoznanja, so govorile o človekovem posebnem položaju v svetu, a le redko v smislu človekovega moralnega bistva in odgovornosti, o človeku *kot* moralnem subjektu in o dostojanstvu

človeške osebe kot njegovem posebnem položaju v svetu. Raje so govorile o človekovih pravicah do okolja in do narave, ne meneč se za njegovo odgovornost.

3.4.1.2 Medicina in farmakologija <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Farmacija je znanost o zdravilih in njihovi sestavi. Farmakologija pa je znanost o delovanju zdravil. Vključuje tudi toksikologijo. Ena najbolj značilnih potez moderne medicine so močna in učinkovita zdravila, ki lahko bolnega človeka začasno ali trajno razbremenijo nenehnega vpraševanja o sporočilih telesa in uganke trpljenja. To ima svojo ceno. Z uporabo dovolj močnih zdravil je telo dokončno postalo objekt medicinske razlage in posegov. Pa ne le telo. Tudi pacient postaja objekt medicine. Še več, postaja objekt samemu sebi, saj se mu ni treba ukvarjati z boleznijo. Zdravnik je zaradi nastalih razmer pod močnim pritiskom novih (starih) vzorcev mišljenja, saj ne nudi le pomoči, ampak pacienta prisiljen podrediti kontroli in pojasnjevalni oblasti medicine. Popularizacija medicinskega znanja je imanentna zahteva, saj se mnogi vidiki obnašanja ali določeni dogodki ali procesi (rojstvo, bolezen, staranje, smrt) ne morejo interpretirati drugače kot z medicinskimi pojmi. Zdravje je 'razlaščena lastnina', ki jo je treba 'kupiti'. Ta ugovor (očitek) je nekoč veljal psihiatriji, češ da je psiholog pacienta z diagnozo privezal nase.

Leksikon bioetike pod geslom *Zdravila* najprej pojasni pojem 'zdravilo', nato razlikuje med zdravili in 'farmaka' ter med farmakologijo, toksikologijo in farmacijo.

Zdravilo (*medicine, drug*) je kemična substanca, ki vpliva na živ organizem in ga je zato mogoče uporabiti v diagnostične, profilaktične in terapevtske namene. Za razliko od strupa zdravilu pripisujemo pozitivno delovanje. K definiciji zdravila ne spada niti dejanska učinkovitost niti morebitna škodljivost zaradi napačne uporabe (z napačno uporabo se lahko spremeni v strup). K zdravilom štejemo tudi obveze, kontracepcijska sredstva, proteze, kontaktne leče in očala, ne pa hrane, tobaka, kozmetičnih sredstev oziroma sredstev za nego telesa. Dopuščanje uporabe (izdajanje licenc) in trgovanje z zdravili je danes predmet preciziranih zakonov in predpisov.

'Farmaka' (zdravilna sredstva) se lahko uporabljajo kot zdravila, če so uviščena med zdravila po merilih (šifrah, kratica *INN = International Non-proprietary Name*) WHO. Gre v bistvu za 'prosta imena' zdravil (tako imenovana *generika*, na primer diklofenac), ki ga lahko pod tem imenom izdelujejo različne firme, čeprav lahko v sestavi malenkostno odstopajo. Danes to pomeni tudi zmedo na trgu zdravil, saj je na trgu veliko zdravil z istim učinkovanjem ali malenkostnim odstopanjem. Zdi se, da se imena menjajo samo zaradi oblikovanja cen. Značilnost teh sredstev je, da zanje ne potrebujemo (nujno) zdravnikovega recepta, jih ni treba uživati po zdravnikovem navodilu in jih je treba (že kar pogosto) posebej plačevati. Po nekaterih izračunih ta sredstva predstavljajo 90% vseh stroškov za zdravila. Poseben problem danes predstavlja prekomerna uporaba (medikamentozna) in zloraba zdravil. Nič manjši problem od obremenjevanja skupnih blagajn ni prelaganje plačevanja zdravil z zavarovanja na pleča uporabnika. To sta dve posledici nesorazmerja med velikanskimi dobički farmacevtskih družb in izgubami zavarovalnic.

Za farmakologijo in toksikologijo stoji podoba o človeku, ki je biološki sistem organov, tkiv, celic, podceličnih sistemov itn. Zdravila delujejo najprej na subcelularne frakcije, nato celice, tkiva, organe, organizem. Na osnovi specifičnih testnih sistemov je mogoče natančno pojasniti delovanje nekega zdravila. Pri tem je treba upoštevati farmakokinetični vidik zdravila, s čimer mislimo na odziv organizma na zdravilo, in farmakodinamični vidik (s čimer mislimo na delovanje zdravila na organizem (farmaka). V prvem primeru telo samo ustvari pogoje za razgradnjo zdravila. Moč zdravila je v tem, da spodbudi telo, da

se odzove. V drugem (farmakodinamičnem) primeru pa zdravilo učinkuje na telo oziroma na posamezne organe. Glede na to bi lahko govorili tudi o načinu uporabe in prejemanju zdravil. Če hočemo, da zdravilo čimprej učinkuje, ga je treba dati v sistem krvnega obtoka. Najbolj preprost način jemanja je oralni in 'pod jezik'.

V posebno zvrst sodijo zdravila, ki preprečujejo bolečine (analgetika, paliativna sredstva, pomirjevala). *Svetovno zdravniško združenje* je leta 1990 izdalo posebno izjavo, ki se ukvarja s trpljenjem v bolezni, ki vodi v smrt, in z njo naroča zdravnikom, naj se zavedajo dinamike kroničnih bolečin ter storijo vse, da bi te bolečine blažili. Težave v terminalnem obdobju so pretežno povezane s kroničnim trpljenjem. Bolnik mora ta zdravila prejemati do smrti, zdravnik pa mora pri tem paziti na pravilno razmerje med opioidnimi in neopiodnimi analgetiki. Izolirani in sintetično pridobljeni analgetiki, kot na primer morfin, vodijo v odvisnost. Odvisnost je telesna (fizična) ali duševna. Stopnjo odvisnosti merimo simptomatsko po prekinitvi jemanja. Morfin v terminalni bolezni tudi vodi v odvisnost, vendar je treba ta položaj razlikovati od jemanja mamil, ki neposredno škoduje zdravju.

Zdravila, ki temeljijo na kemijskih kombinacijah in so 'zdravila' zaradi klasifikacije po kriterijih WHO, sicer pa 'farmaka', je treba kljub znanim sestavinam ponovno preverjati in klasificati za določen čas. Raziskava novih zdravil je dolgotrajen in drag postopek. Uspehi se pogosto merijo v procentih in letih. Razlikujemo med raziskavo zdravila, ki vključuje poskuse na živalih, in kliničnim preizkušanjem zdravil na ljudeh. O tem bo govor kasneje.

Vsa zdravila, posebno pa 'farmaka', potrebujejo odobritev pristojnih oblasti. Ker je uvajanje novih zdravil dolgotrajen in drag proces in so za to potrebne raziskave in svoboden pristanek pacienta, prihaja do tako imenovane randomizacije. Na vsak način pa je treba izključiti uporabo zdravila pri tistih, pri katerih medicina ne bi mogla priti do pomembnejših spoznanj. Mislimo predvsem na mladoletne in prizadete osebe. To vprašanje obravnava in ureja tudi *Konvencija o bioetiki*.

Posebno mesto med zdravstvenimi sredstvi zavzemajo *talidomid* (1959), *placebo* in *metadon*. Talidomid je bil razvit kot hipnotično sredstvo za žene v zgodnji nosečnosti. Stranski učinek tega zdravila je bila fokomelija (nesorazmerno razviti ali nerazviti organi, udje ali členi). Zdravilo je pokazalo na nesorazmerje med potrebnostjo zdravila in tveganjem v konkretnem primeru. Placebo je sredstvo brez specifičnih učinkovin in je namenjeno preverjanju duševnega vplivanja določenih zdravil. Placebo-efekt imenujemo učinkovanje tega sredstva, ki samo po sebi sicer ne more imeti učinkov. Čeprav je preverjanje placebo-efekta nujno, lahko vodi v življenjsko nevarne vzporedne pojave. Metadon je sredstvo postopnega odvajanja od mamil. Sem na neki način sodijo tudi anaboliki, mamila in vsa tista sredstva, ki vodijo v odvisnost in dolgoročno škodujejo zdravju. Poleg zelo zapletenega položaja glede razširjenosti sintetičnih mamil in odvisnosti nasploh predstavljajo dokaj velik problem tudi pomirjevala in odvajala, ki jih je mogoče dobiti brez recepta.

3.4.1.3 Medicina, antropologija in problem iatrogene bolezni

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm - gor11>

Antropologija je zelo širok pojem. Marvin Harris istoveti antropologijo in razvoj kulture. Govori o antropologijah. Antropologijo, ki jo ima za skupni imenovalec vseh vpraševanj o človeku, pojmuje kot zgodovinsko znanost. Antropologija je najprej paleontološka veda. Njena naloga je raziskovati izvor

človeka oziroma hominizacijo ter njegov razvoj. V metodah je pozorna na velikost možganov, pripravo hrane in premikanje (držo).

Antropologija zbuja veliko pozornost na področju družbenih ved. Nekatere šole, kot na primer francoski strukturalizem (E. Durkheim) in angleška socialna antropologija (Radcliffe-Brown, Fred Eggan, Edmund Leach, Malinowski), so hotele demistificirati vse vrste antropologij, ki so svojo terminologijo obteževale z moralnimi aksiomi, ne samo rasnega determinizma in socialnega darvinizma.

Filozofija in teologija menita, da je antropologija – kot opazovanje in opisovanje človeka – njun pojem, čeprav tudi na tej ravni poznamo nešteto odtenkov pojmovanj človeka. Filozofska antropologija se – podobno kot paleontologija – prizadeva opredeliti bistvo človeka, le da ne govori o filogenezi, ampak o človeku *kot takem* ter njegovi sposobnosti samozavedanja in samorazumevanja. Za nekatere filozofe in za določeno zgodovinsko obdobje je bilo temeljno vprašanje, kako to sploh spoznamo in razumemo (epistemologija), za druge je bilo pomembnejše opazovanje človeškega ravnanja. Kant je trdil, da o vprašanju: “Kdo je človek?” odloča vprašanje: “Kaj moram storiti?” Religiozna filozofija se na vprašanje: “Kdo je človek?” odziva z vprašanjem: “Kaj lahko kot človek upam?” Pomembno vprašanje o človeku na meji med filozofijo in vero je, če sem kot človek sposoben ljubiti in pustiti biti ljubljen. Ljubezem lahko razumemo v etičnem (vir kreposti) ali verskemu smislu (identiteta). Glede na to, da filozofska antropologija, ki poudarja etično vsebino pojma ‘človek’, obljublja heterogeno spoznanje, lahko v okviru načela sinteze (ontološko načelo) upoštevamo tudi človekovo praktično znanje, izkušnjo, osebo, identiteto. Na filozofsko antropologijo močno vplivata dve témi: razmerje telo-duša in smisel človeka.

Pravna antropologija je del pravne filozofije in se še danes sklicuje na Ciceronovo izjavo: “Naša naloga je razvijati pravo na osnovi človeškega bistva.” Tipično naravno-pravno mnenje je, da ima človek poseben položaj v svetu, vendar to danes na splošno razumemo tudi kot odgovornost za svet. Moderna filozofija prava pa poudarja, da naravno-pravni temelj ni dovolj, temveč da je treba upoštevati tudi razvoj oziroma človekovo zgodovinsko razsežnost. Moderna pravna teorija je iz človekovih pravic prevzela izjavo o enakosti ljudi in o dostojanstvu, slonečem na človekovi vesti. Iz tega lahko sklepamo na naslednje pragmatične zahteve, ki jih mora upoštevati pravna antropologija: a) človeka je treba pojmovati kot pripadnika skupnosti, ki komunicira na besedni ravni in je družbeno odgovorno bitje; b) razumeti ga je treba kot bitje, ki temeljne potrebe uresničuje skupaj z naravo; c) razumeti ga je treba kot duševno bitje, katerega osebni razvoj (identiteta) poteka na drugi ravni in ne le v povezavi s pripadnostjo družbeni skupini (identifikacija); v tem kontekstu je naloga prava ta, da ima občutljivost za osebni razvoj – in vse kar je z njim povezano, na primer svoboda govora, gibanja, pravica do zasebne lastnine, pravica do kulturnih dobrin in do ustvarjanja družbenih podsistemov itn. – tudi družbeni pomen; č) pravo mora človeka pojmovati kot noetično bitje, in sicer ne le zaradi uživanja, ampak zaradi uresničevanja vrednot. Glede na to in na standard človekovih pravic, ki so maksimalistične, je naloga pravnih norm zagotavljati minimum: enakost in skupno dobro. Človekovih pravic praktično ni mogoče prevesti v pravni jezik, pač pa, kot rečeno, pravni jezik (pravni *moraš*) izvira iz človekovega bistva in mu je tudi namenjen.

Medicina ima lastno antropologijo. Pravzaprav ima dve antropologiji: antropologijo organov in antropologijo tkiv. Z njima se dotika antropoloških tém v populacijski politiki, biologiji, evolucijskih teorijah, humani genetiki in ekologiji, v pojmovanju osebe in njenega dostojanstva, naravnosti in moralnosti, spolnosti, življenju, smrti. Medicinsko ali biološko antropologijo bi lahko uvrstili k filozofski antropologiji, vendar ima mnogo posebnosti. Značilni ‘čisti’ medicinski antropologiji (organov in tkiv)

povezujemo z začetkom moderne znanosti v 17. stoletju. Na temelju predpostavke, da mora človek vse, kar doseže, nekako 'odslužiti s trpljenjem' (*patični človek*), je zdravnik Viktor von Weizsäcker razvil *antropologijo odnosa z neznanim*, in jo imenoval *patično antropologijo*. Njeno jedro so modalni glagoli (smem, moram, hočem, morem) oziroma način, kako jih uporabljamo. Vzorec zanjo je našel v tihi 'govorici organov', njen cilj pa je bil splošen nauk o boleznih. Razumeti je hotel bolnega človeka, se pravi vsakega 'normalnega' človeka, ki je po njegovem pretežen del življenja bolan, omejen, prizadet.

3.4.2 Bioetika in medicina <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Partikularnost naslova nas ne sme zavesti, da bi spregledali kompleksnost tega razmerja ter različnost pristopanja k bioetiki. S pojmom *kompleksnost* mislim na pravilo interdisciplinarnosti, ki se je uveljavil v eksperimentalnih znanostih in v njih danes prevladuje. Bioetika se je pojavila kot platforma, na kateri se obravnava posamične dogodke in pojave, ki jih karakterizira etična dilema, in sicer na interdisciplinarni ravni. Ni preprostih in vnaprejšnjih rešitev. Tudi medicina je širok pojem in zajema znanstveno raziskovanje in formacijo bodočih zdravnikov, tehnološki razvoj in razvoj družbenih podsistemov za zdravstveno oskrbo. Cilj teh vzporednic je konkretna *medicinska etika* oziroma tista značilnost medicinskega delovanja, ki ga označuje *terapevtsko razmerje med zdravnikom in pacientom*. To pa ne pomeni, da ne bomo upoštevali drugih ciljev medicine. Na razmerje med bioetiko in medicino bomo gledali z ozirom na prednostni cilj – namreč razmerje med zdravnikom in pacientom – , toda ob upoštevanju pravila interdisciplinarnosti ne bomo dajali prehitrih vrednostnih sodb. Medicinsko etiko bomo zato preučevali s treh zornih kotov: zgodovinskega, sistematičnega in vzgojnega. Posamezni vidiki se bodo med seboj prepletali tako, da bo prišla do izraza terapevtska razsežnost medicine. Grki so jo imenovali tudi *filantropija* (človekoljubje): zdravnik služi človeku, življenju (naravi). Pestra zgodovina medicinske etike se vrti okrog poklicnega in stanovskega etosa ("*Salus aegroti suprema lex.*"), strukturalnih sprememb, tehničnih možnosti in družbenega položaja medicine.

3.4.2.1 Tehnološka skušnjava v medicini <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm> - gor11

Napredek v medicini, tudi na najbolj tradicionalnih področjih, je pogoj za kakršna koli pričakovanja, ki jih gojimo do medicine. Takoj pa je treba dodati, da so nekatera nova področja v medicini, na primer genetika, radiologija, psihiatrija, imunologija ipd., naravnana izrazito razvojno in nimajo neposrednega pomena za profilakso, diagnostiko in terapijo oziroma za tradicionalna področja medicine, kot so anatomija, patološka anatomija in fiziologija. Glede na to, da se področja hitro delijo naprej, lahko pričakujemo, da se bodo nekatere discipline popolnoma oddaljile od temeljnega cilja medicine. To ponazarja sicer skoraj splošen pojav, da strokovnjaki v medicini namesto na bolnika gledajo na *primer* (kazuistika) oziroma na bolezen. Specializacija področij je potrebna zaradi kopičenja in urejevanja podatkov, kajti sicer ne bi bilo mogoče ohranjati enotnosti platforme.

Osredotočenje na primer (kazu) je zahteva in posledica znanstvenega redukcionizma. Redukcionizem je znanstvena metoda, s katero primer idealiziramo. Z njegove slike odstranimo vse, kar je posebnega. Ponavadi primer razstavimo na sestavne dele ter ga poskušamo pojasniti z matematičnimi modeli. Redukcionizem se je uveljavil na vseh znanstvenih področjih. V zadnjem času je nedvomno najbolj znan primer ponazoritev človeškega genoma (celotne strukture DNK). Genetika je k temu vprašanju pristopila s predpostavko o sekvencah. Sekvence so tako skržene skupine genov, ki ponazarjajo vse funkcije vseh tipov celic vseh živih bitij. To še ni popolna redukcija življenja na kemično formulo. Toda glede na dejstvo, da se

genetika ukvarja z življenjem in da se je zelo oddaljila od praktične medicine ter da na drugi strani ponuja popolnoma nove rešitve, ki ne upoštevajo posameznih primerov oziroma oseb (pacientov), se na tem področju pojavljajo številne etične dileme. Genetika ima jasno začrtane cilje: redukcija življenja na kemično formulo (molekularna genetika), razlaga evolucije na osnovi molekularne teorije ter splošna pojasnitev živčnega sistema. Čeprav je molekularna genetika jasno določila začetek individualnega življenja, pa si človeka v najboljšem primeru predstavlja kot stroj. Prizadeva si izdelati ne le umetno življenje, ampak tudi poljubna živa bitja, posnemati hoče nekatere življenjske procese, na primer spočetje, nosečnost ipd. Tako temeljita redukcija je na svoj način vplivala na manifeste o evtanaziji v sedemdesetih letih oziroma na njihove podpisnike. Na ta paradoks je daleč pred časom opozarjal papež Pij XII. K. Popper je v številnih kritikah znanstvenih redukcionizmov pokazal na problem 'vrnitve domov'. Nepopolnost znanstvenega znanja pride do izraza šele, ko hočemo elementarne dele ponovno sestaviti. Ne gre le za to, da strukture živega bitja ni mogoče enačiti z vsoto elementarnih delcev, ampak predvsem za to, da redukcionizem ostane le znanstvena metoda. Če se čuti poklicanega, da postane filozofija in pozabi na svojo nepopolnost, stojimo pred dilemo v našem naslovu.

Medicina se je veliko učila na tehnoloških modelih. Nekatere tehnike bi bile brez tega nepredstavljive. Genetika v tem pogledu ne predstavlja bistvene novosti. Toda ker so njeni modeli tako izzivalno novi, se zdi, da bo nova tehnološka doba prevzela pobudo tudi na področjih, na katerih jo je medicina doslej imela predvsem za orodje. So tudi taki, ki mislijo, da bodo nove tehnologije, ki bodo skrčile diagnostični proces, zdravniku dovolile, da se bo bolj posvetil pacientu. Glede na vlogo tehnologije je to zgolj optimistično mnenje. Danes lahko to še nazorneje opazujemo v uporabi modernih informacijskih tehnologij: tehnologije imajo velikanski vpliv na človeka in ga spreminjajo. Diagnostične metode v medicini niso zmanjšale razdalje med zdravnikom in pacientom, ampak so ta odnos podredile tehnologijam raziskav. Zdravnik se bolj posveča analizam in manj pacientu. To je svojevrsten redukcionizem, ki ga imamo z etičnega vidika po pravici za kritičnega. Tehnologija povečuje moč in storilnost. Dovoljuje tako imenovano 'terapevtsko zagrizenost'. Spreminja ekonomske kazalce, ki so posledica novih naprav in novih prilagajanj.

3.4.2.2 Družbena pogodba in družbeni cilji v medicini <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm - gor11>

Medtem ko je vprašanje o vlogi tehnologije v medicini dokaj dobro zastopano v literaturi, pa se zdi razmerje med medicino in družbenimi cilji za precej neznanu področje. V tridesetih letih 20. stoletja je na ta problem silovito opozoril pojav *socialne* bolezni. Z zgodovinskega zornega kota ni težko ugotoviti, da je socialna bolezen odsev političnih in družbenih razmer. Toda če bi hoteli na to področje pogledati nekoliko temeljiteje, bi vsaj na prvi črti naleteli na široko časnikarsko fronto hitrih reakcij na novosti na področju zdravstvenega skrbstva. Vprašanje zadeva prevladujoče ideologije v družbi in njihove odtise v veljavni zakonodaji, in sicer z ozirom na pravice in svoboščine, ki jih državljanu obljublja ustava. Sodobna družba je dinamična in učinkovita. Temu cilju podreja vse, tudi zdravstveno oskrbo. To vpliva na etos zdravstvenih delavcev, ki so neredko razpeti med interese družbe in blagor posameznega pacienta.

Najpomembnejši dejavnik te razpetosti je ideologizacija zakonodaje in medicine. Ideologijo pojmuje kot projekt in program, ki sledi ciljem in rezultatom tako, da izključi vrednostne sodbe, ki se nanašajo na posamezne osebe in čas, v katerem se to dogaja. Zato ideologija na zunaj deluje kot moč in oblast. Rezultati, ki jih dosežemo s pomočjo ideologi(zaci)je, navadno zahtevajo veliko energije. Toda

rezultati niso vprašljivi le zaradi energetske potratnosti, ampak predvsem zaradi 'žrtvovanja' zgodovinske razsežnosti.

Etika in ideologija si diametralno nasprotujeta. Ideologija izhaja iz projekta in je zgodovinske (dejanske) okoliščine ne zanimajo. Ponavadi gre za hitro 'rekonstrukcijo' zgodovine, ki vodi v vojno. Njen cilj je nov človek, ki bo pripravljen podrediti se skupnim ciljem in se odreči osebnim interesom. Zakoreninjena je v intelektu oziroma inteligentnosti. Friedrich Nietzsche je rekel, da je merilo resnice v ideologiji povečana volja do moči. Glede na to je mogoče ideologije opredeliti kot meščanske, marksistične, nihilistične itn.

Etika izhaja iz osebe in iz resnice o človeku. Njen cilj je blagor osebe ter okoliščine, v katerih bo lahko oseba razvila svoje sposobnosti.

Zakoni so *ordo rationis ad bonum commune promulgata*. Definicija se sklicuje na razumski red in posredno na objektivno resnico. Toda nekaterih parlamentarnih odločitev nikakor ne moremo istovetiti z objektivno resnico. V parlamentarnih odločitvah je *bonum commune* pogosto ideološki projekt. Odločitev v prid splava je zanikala obstoj *dobrega* pri nerojenih. Kakšen cilj ima zakon o splavu? Prej kot o ciljih lahko govorimo posledicah. Zakonodaja, ki dovoljuje splav, je nazoren primer, da je v zakonodaji prevladala ideologija ter da ima to svoje posledice tudi na zdravnikovem etosu. Zdravnik se sicer lahko brani z ugovorom vesti, toda ne gre zanemariti dejstva, da ga k ugovoru vesti sili pozitivni zakon. To dejstvo je običajno tako močno, da zdravnikova odporna moč ni dovolj velika, da bi lahko kljuboval. Kljub številnim etičnim kodeksom, ki poudarjajo zdravnikovo avtonomijo in zagotavljajo pacientu, da ne bo postal objekt interesov medicine in ideologij, so močno poudarjeni družbeni cilji, moč ideologiziranih zakonov in zmanjšana odporna moč vesti zdravnikov nesporno in dramatično dejstvo sodobne medicine.

Medicina se srečuje z družbenimi cilji tudi na organizacijski ravni. Pri nas je sedaj v veljavi kombinirani sistem, v katerem država zagotavlja teritorialno pokritost in prost dostop do zdravnika (socialni model), poleg tega pa vsakdo izbira zdravnika sam in z njim sklene pogodbo (liberalni model). Zdravniki so v državni službi, državljani pa morajo obvezno prispevati v sklad zdravstvenega zavarovanja. Liberalni model je utemeljen na zasebni pobudi zdravnikov, na svobodnem izbiranju zdravnika in na svobodnem sklepanju pogodb. Najdaljšo tradicijo ima v Švici in v ZDA. Pri nas je do nedavnega prevladoval kolektivni model: zdravnik je bil državni uslužbenec; vsak je imel prost dostop do zdravnika, zdravstvena oskrba pa je bila zastoj. Bolj kot zgolj organizacijsko vprašanje nas tu zanima, kako posamezen model upošteva zdravnikovo avtonomijo. V kolektivnem modelu je bilo praktično nemogoče govoriti o avtonomiji. Iz različnih razlogov pa je zdravnik v okviru tega modela neredko postal tihi advokat ljudi. Najpogosteje je bil vzrok v tem, da je država od medicine zahtevala predvsem delovno sposobnost ljudi. Biti 'bolan' je bil edini način, kako se izogniti neposrednemu nadzoru. Liberalni model poudarja, da za zdravje ni odgovoren le zdravnik, ampak tudi pacient. Ker je poudarek na pogodbi, lahko pride do nesprejemljivih ciljev pogodb (sterilizacija, selektivni splav, evtanazija).

Na organizacijski ravni prevladuje prepričanje, da je treba storiti vse, da odnosi znotraj sanitarnega sistema ne bi postali plen birokracije in politike. Težimo torej k večji privatizaciji zdravstvene oskrbe. Na drugi strani je treba priznati prednosti kontrole, ki je potrebna na politični in družbeni ravni. Dobršen del dilem med modeli pojasni financiranje zdravstvenega sistema. Z ozirom na razmerje med stroški in koristjo danes prevladuje prepričanje, da bi morali veliko več investirati v preventivo, v vzgojo za zdravo življenje, ter postopoma dezinvestirati oddelke za intenzivno nego pacientov, katerih stanje se ne bo bistveno

izboljšalo. To je past za družbeno, zdravniško in individualno odgovornost posebno tam, kjer se medicina kljub izredno velikim stroškom tehnološko usposablja za najbolj sofisticirane posege, hkrati pa izgublja tla pod nogami, ko tiho pristaja na družbene argumente, ki govorijo o pomanjkanju sredstev za nego težko bolnih in umirajočih. Glede na formulacijo, ki sem jo uporabil, bi se moral zdravnik posvetiti ne le zdravljenju oseb, ampak tudi zdravljenju družbe.

3.4.2.3 Ekološki dejavniki <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm - gor11>

Nihče danes ne dvomi o tem, da imajo medicinski cilji tesno povezavo z družbenim in naravnim okoljem. Onesnaženje zraka, prisotnost bioloških in kemičnih patogenih dejavnikov, ravnotežje med živimi bitji in podobno. Tudi med zdravniki se je razširilo prepričanje, da je človek največji onesnaževalec okolja in da bi morala medicina dati svoj prispevek h kontroli rasti prebivalstva. Populacijski problematiki bomo pozornost namenili še kasneje. Dejstvo je, da medicina v veliki meri soglaša z družbo, ki želi s svojimi argumenti poseči v načrtovanje družine.

Poudariti pa je treba, da je ekološka problematika že dolgo časa le del obzorja bioetike. V začetku so bioetiki poudarjali pomen ravnotežja med bioetiko in ekosfero. V enem od naslednjih poglavjih bomo to vprašanje pojasnili na razmerju med biocentrizmom in antropocentrizmom. Morda naj mimogrede le omenimo, da antropocentrizem v ekologiji v bistvu pomeni le prvenstvo človeka v naravi ter njegovo 'pravico' do narave, kar je značilno za utilitaristične teorije. Antropocentrizem v bioetiki spremeni svoj pomen le, če ekološke dejavnike začnemo dokončno gledati znotraj bioetike, se pravi znotraj odgovornosti za človeško življenje.

3.4.2.4 Pomen razmerja med zdravnikom in pacientom <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok3.htm - gor11>

Razmerju med zdravnikom in pacientom smo se že posvetili, in sicer skupaj z etičnimi načeli v bioetiki. Z ozirom na to, kar smo pravkar povedali o antropocentrizmu, je razmerje med zdravnikom in pacientom konstanta prisotnosti personalističnih elementov v medicini. Medtem ko antropocentrizem v ekologiji lahko razumemo kot človekovo prevzetnost in izkoriščanje narave v svoje namene, ga moramo v bioetiki gledati skozi vrata personalizma. Morda bo kdo s tem dobil vtis, kakor da gre poskus, kako iz narave odnosa med osebama neposredno izvesti pravilo/dolžnost za odgovorno ravnanje. Načelo odnosa (kolegialnost), ki smo ga najprej iskali v vzorčnem odnosu med zdravniki ter v njihovi profesionalnosti, ni le sredstvo ali 'popotna palica' na poti zdravljenja, ampak je cilj zdravljenja. Vzorčni odnos ima za posledico odnos med zdravnikom in pacientom, razmerje med pacienti ter pacientovo razmerje do svojega telesa in telesnega in duševnega zdravja.

Papeški svet je v Izjavi o zdravstvenih delavcih poudaril, da gre v odnosu med osebama za "srečanje med zaupanjem in vestjo". Zaupanje bolnega in nemočnega človeka ni enako kateremu koli človekovemu zaupanju. Zato je zdravnik oseba, ki predvsem more sprejeti težo tega zaupanja. Terapevtski odnos je po značaju subsidiaren. Podobno kot zdravilo tudi zdravnik najprej prebujata telo, da se odzove, nato se z istim namenom osredotoči na 'malo' zgodovino (anamneza) bolezni, nato na svoje znanje in na znanost, nato na pacienta, ki mu mora to sporočiti na način, da bo to lahko razumel in soodločal o nadaljnjem postopku.

Glede na visok cilj in kvaliteto razmerja – o njem govori Jezus v Mt 25,40 – je treba storiti vse, da se to razmerje ne bi spremenilo v konflikt oziroma da se konflikt ne bi skrčil na problem. Cilj obveščene

pristanka je preprečiti prevlado znanja, paternalizma in zlasti konflikta. Tudi cilj drugih modelov razmerja med zdravnikom in pacientom, ki smo jih imenovali prej, je kar najbolj izpostaviti komunikativni značaj razmerja, ki mu daje težo pacientov položaj oziroma njegovo *dobro*. Cilj zdravljenja tako ni le v tem, da se odstrani simptom bolezni, ampak da pacient obnovi oziroma doseže svojo avtonomijo, in sicer zlasti v brezizhodnem položaju. Celovito vključiti pacienta ter personalizirati postopek sta etična cilja razmerja. V njima je seveda vključena zdravnikova profesionalna pristojnost. Od zdravnika se pričakuje tudi določena etična drža. S tem mislimo na značaj, kako uporablja svoje znanje in moč. Zdravnikova prvenstvena etična naloga je, da je strokovno pristojen in da hitro dojame položaj. Kakšna pa naj bo operativnost njegove etične drža? Kakšne so njegove vrednote? Ali zdravnik v tem položaju izvršuje duhovniško vlogo? Nedvomno je, da se zdravnikova etična osveščenost izraža v njegovem delovanju oziroma razlikovanju, kaj je sredstvo in kaj je cilj razmerja. "Premalo upoštevamo prostor, v katerem se odloča o tem, kaj pomeni biti zdravnik in kaj pomeni verovati. Hrup, ki prihaja iz medicinskih raziskav in iz teoloških konstrukcij, ima veliko občinstvo. Tu gre verjetno za akustično prevaro o tem, kaj se v resnici dogaja."

4 KONVENCIJA O BIOETIKI IN POMEN ETIČNIH KOMISIJ

4.1 Nastanek Konvencije

Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine je nastala na pobudo Sveta Evrope, ki je jeseni leta 1991 ustanovil začasno Komisijo ekspertov v bioetiki (CAHBI). Pobuda za to besedilo je prišla na 17. Konferenci ministrov za pravosodje (Istanbul 1990). Junija 1991 je parlamentarna skupščina Sveta Evrope naročila Ministrski komisiji, naj izdela okvirno besedilo, ki bo obsegalo temeljna načela in zajemalo tudi nekatere dodatne protokole s specifičnimi vsebinami. Besedilo naj bi dopolnilo priporočila, ki sta jih parlamentarna skupščina in ministrska komisija že obravnavali. Septembra leta 1991 je Ministrska komisija Sveta Evrope to naročilo prenesla na CAHBI in ji naročila izdelati okvirni dokument z namenom, da bi priporočila in izjave, ki se tičejo uporabe spoznanj biologije in medicine, dosegle večjo stabilnost in dinamičnost ne le znotraj članic Sveta Evrope, ampak tudi nečlanice (na evropskem Vzhodu). CAHBI je k sodelovanju povabila tudi strokovnjake nečlanic Sveta Evrope. Okvirno besedilo naj bi postopoma dopolnjevali s posebnimi protokoli, ki zadevajo transplantacije, uporabo tkiva človeškega izvora ter raziskave na človeku.

Leta 1992 je CAHBI dobila status 'direktorja' (CDBI). Poleg ekspertov članic Sveta Evrope odtlej v njem sodelujejo tudi eksperti Svetega Sedeža ter avstralske, kanadske, japonske in ameriške vlade. CDBI se sestaja dvakrat letno. Prvi osnutek kasnejšega besedila je izšel leta 1994. V njem je bilo dokaj medlo obravnavano vprašanje dostojanstva osebe, zlasti oseb, ki ne morejo privoliti.

Sedanje besedilo *Konvencije* je bilo sprejeto 19. novembra 1996. Redkokatero besedilo je doživelo toliko in tako različnih komentarjev v javnosti. Kritičen glas so dvigale zlasti Cerkve ter predstavniki belgijske, poljske in nemške vlade. Slednji so dosegli, da je bilo v zadnji redakciji vnesenih pet sprememb, vendar so se glasovanja vzdržali. To ni preprečilo nadaljnjih korakov: *Konvencija* je bila podpisana 4. 4. 1997 v Oviedu. Zato ji pravijo tudi *Oviedska konvencija*. Pri podpisu je sodelovala tudi Slovenija. Leto kasneje mu je bil dodan *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij* (12. 1. 1998) ter osnutek *Protokola o transplantaciji organov in tkiv človeškega izvora*.

Slovenski parlament je *Konvencijo* in dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja* ratificiral s posebnim zakonom dne 24. 9. 1998. Država Slovenija, ki je ena od petih držav, ki so ratificirale *Konvencijo*, se je s tem zavezala, da bo *Konvencijo* popolnoma upoštevala ter da bo zakonodajo s tega področja prilagodila etičnim in pravnim standardom, ki jih naroča *Konvencija*. Ta je doslej v Sloveniji vplivala na dva zakona.

4.2 Vsebina Konvencije

Pravni značaj *Konvencije* je v marsičem pomanjkljiv: besedilo bi moralo izražati minimalni pravni okvir, po katerem bi lahko države podpisnice na svojem ozemlju ponovno opredelile (dvignile) etično-pravne standarde v znanosti in na drugih vzporednih področjih. "Vsaka pogodbenica sprejme v svojo notranjo zakonodajo ukrepe, potrebne za uresničitev določb te konvencije" (1. člen). "Pogodbenice ob upoštevanju zdravstvenih potreb in razpoložljivih virov sprejmejo ustrezne ukrepe, da v okviru svoje

jurisdikcije zagotovijo pravično dostopnost zdravstvenega varstva ustrezne kakovosti” (3. člen). Besedilo pa daje tudi etične sodbe, a v svojih opredelitvah ni dovolj razločno. V večini reakcij na besedilo je zaznati razočaranje nekaterih članic Sveta Evrope, da *Konvencija* ni zavzela stališča do splava in evtanazije.

Konvencija obsega 14 poglavij in 38 členov. Po preambuli in splošnih določilih (1. pogl.) govori o privolitvi (*consent*, 2. pogl.), o zasebnosti in pravici do obveščeniosti (3. pogl.), o zaščiti človeškega genoma (4. pogl.), o znanstvenem raziskovanju (5. pogl.), o odvzemu organov in živih tkiv darovalcem zaradi presaditve (6. pogl.), o prepovedi pridobivanja premoženjske koristi in razpolaganja z deli človeškega telesa (7. pogl.), Poglavja 8–14 pa govorijo o obveznosti, ki izhajajo iz *Konvencije*, ter o sankcijah.

Temeljno načelo – *varovanje dostojanstva, integritete in identitete človeka* – je izraženo v 1. členu: “Pogodbenice te konvencije varujejo dostojanstvo in identiteto vseh človeških bitij in vsakemu brez razlikovanja jamčijo spoštovanje njegove duševne in telesne nedotakljivosti in drugih pravic in temeljnih svoboščin v zvezi z uporabo biologije in medicine.” V 2. členu to poudari: “Koristi in skrb za človeka morajo prevladati nad izključno koristjo družbe in znanosti.” Drugo načelo, ki legitimira medicinski poseg, je *načelo obveščeniosti in pristanka* (5.-10. člen). Tretje načelo je *varovanje človeškega genoma* (11.-14. člen). O tem govorijo tudi naslednji členi (15.-22.). 26. člen govori o razmerju med besedilom *Konvencije* in drugimi predpisi in je precej nejasen: “Uresničevanje pravic in zaščitnih določb, ki jih vsebuje ta konvencija, se sme omejevati samo s takimi omejitvami, ki so predpisane z zakonom in so v demokratični družbi potrebne za javno varnost, preprečevanje kaznivih dejanj, za varovanje zdravja ljudi ali za varstvo pravic in svoboščin drugih.” Omejitve ne veljajo za določila v nekaterih predhodnih členih (26,2), toda besedilo noče posegati v sedanjo prakso glede splava. *Konvencija* noče omejevati standardov v članicah-pogodbenicah ali jim preprečevati zagotavljanje širšega varstva (27. člen).

Eno od težišč *Konvencije* je poseg v urejanje znanstvenega raziskovanja in zaščita oseb, ki niso sposobne dati svojega pristanka. S tem vprašanjem se je ukvarjalo že nekaj izjav od *Nürnberške* (1947) in *Helsinške izjave* (1964) naprej. *Konvencija* v 17. členu pojasni, da morajo države podpisnice raziskovanje tudi pravno regulirati oziroma da morajo raziskave potekati pod budnim očesom etičnih komisij. Očitno ne gre samo za zaščito posamezne osebe, ampak tudi za vrednotenje samih raziskav in diagnostičnih metod. To na strokovnem področju ni nič novega, nedvomno novost pa predstavlja zahteva po etičnem nadzoru raziskav.

Drugo težišče *Konvencije* je varovanje zarodkov. Ker 1. člen zahteva varovanje dostojanstva in identiteto vseh človeških bitij in jamstvo spoštovanja vsakemu brez razlikovanja, se moramo vprašati, ali gre za varovanje od začetka ali šele od določenega trenutka naprej. Svet Evrope je izdal dodatno pojasnilo, kjer naroča varovanje zarodka od začetka naprej. Problem lahko predstavlja več dejstev: prvič pridobivanje zarodkov (oploditev *in vitro*), dovoljenje za raziskave na zarodkih v nekaterih državah ter zlasti možnosti v genetski manipulaciji. *Konvencija* naroča, naj države, v katerih so raziskave dovoljene, zaščitijo tudi zarodke, predvsem pa, da je prepovedano posegati v samo zarodno pot (*germ line*) oziroma delati poskuse tako, da bi pri tem pridobivali zarodke. V nekaterih državah, na primer v Nemčiji, kjer zarodek ščiti ustava, zato besedila niso niti podpisali niti sprejeli.

Konvencija predstavlja minimalne pravne standarde. Nikakor ne bi smela pomeniti zniževanja dosedanjih standardov. *Konvencija* je pomembna za države, v katerih doslej na pravnem področju še ni bilo nič storjenega in še nimajo pravnega reda. Določitev minimalnih pravnih norm hoče preprečiti oziroma

omejiti erozijo prava in pospešiti mednarodne razprave o vprašanjih, ki jih porajajo razvojni dosežki biologije in medicine. Smisel priporočil za pravne norme na tem področju je v tem, da lahko poenostavijo nekatere posege in internacionalizirajo določene dileme. Glede številnih vprašanj, ki se pojavljajo, bo treba izdelati dodatne protokole in standarde. Prav tako se bo treba uskladiti o vprašanjih, ki zaradi prevelikih razlik v pojmovanju niso našla mesta v *Konvenciji*.

4.3 Etične komisije

Etične komisije niso enostavno proizvod *Konvencije*, čeprav je res, da tovrstnih komisij v mnogih članicah Sveta Evrope prej sploh ni bilo. Toda *Konvencija* je dala svoj pečat tudi temu vprašanju. Etične komisije je treba v sedanjem pomenu razlikovati od komisij s političnim predznakom, ki so bile podaljšane roke ideologij, in 'čistih' etičnih komisij, ki so bile 'glas vpijočega' ali zgolj posvetovalni organ, ki ga ni nihče slišal. Etične komisije so rezultat moderne medicine, ki kljub velikemu znanju ne more zares napredovati brez poskusov na ljudeh. Ukvarjajo se predvsem s problemom globalizacije, z metodologijo raziskovalnih področij in razvojem ter presojo orodij za raziskovalne intervencije. So nekakšna prednja straža vrhunske medicine. Prve komisije so nastale v Ameriki sredi sedemdesetih let. V Evropi so prve etične komisije ustanovljene konec sedemdesetih let. V Sloveniji je bila etična komisija na državni ravni ustanovljena že proti koncu sedemdesetih let, po letu 1994 – zlasti pa po letu 1998 – pa se je njena vloga spremenila.

Hitre rasti etičnih komisij v zadnjih 20 letih ni mogoče vrednotiti po enem samem ključu. Zaradi pomembnosti mnenja različnih strokovnjakov o enem vprašanju so postale nujen element, kako opravičiti določene posege oziroma raziskave ter posvetovanja o njih. Etične komisije nastajajo danes tudi na drugih področjih medicinskega, strokovnega in raziskovalnega dela. Da bi lahko izkoristili njihov potencial, bi jih morala na medicinskih fakultetah spremljati ustrezna etična vzgoja.

Véliko vprašanje zadnjih let je, kako neodvisne so etične komisije: zaradi zmanjšanih državnih sredstev in zaradi velikega interesa raznih farmacevtskih družb so v okviru nekaterih nacionalnih zdravniških združenj nastala formalna merila za neodvisno delovanje komisij. Spričo racionalnosti znanosti in ekonomije je to zelo šibka varovalka. Že Francis Bacon in Descartes sta trdila, da je oziroma da bo znanstveno raziskovanje v prihodnosti *moralna* dolžnost.

Etična komisija deluje na podlagi priporočil revidirane *Helsinške deklaracije*, predvsem njene tokijske revizije (1975). Sestavlja jo najmanj pet članov, od katerih so štirje zdravniki (vsaj dva visoko kvalificirana in izkušena klinika), eden pa pravnik. Komisija mora imeti tudi zunanje sodelavce, strokovnjake z različnih področij. Ker morajo raziskovalni projekti imeti mnenje etične komisije, se sestaja po potrebi. Zasedanja niso javna. Člane veže poklicna molčečnost. Sklepi komisij se sprejemajo s konsenzom. Vzdržanih glasov ni.

Status etičnih komisij v posameznih državah je dokaj različen. V Ameriki je kljub njihovi dokaj dolgi tradiciji malo medicinskih ustanov s stalno etično komisijo. Razlog za to je morda v tem, da je v njih bolj prisoten laični element. V nekaterih evropskih državah ima etično komisijo do 90% medicinskih ustanov oziroma ustanov z urejeno medicinsko oskrbo (domovi za ostarele, hospici). V Nemčiji je posvetovanje v zvezi z nekaterimi 'konfliktnimi' vprašanji obvezno. Četudi je poudarek na profesionalnosti, je prvotni cilj

komisij etična (samo)vzgoja in sposobnost komunikacije med strokovnjaki različnih strok ozirom konsenz. Vzgoja in samovzgoja je lastni namen komisij in je nujen pogoje njihove učinkovitosti.

Glede na dejavnost komisij si je treba postaviti vprašanje o pomenu etičnih izjav na medicinskem področju. *Nürnberški kodeks* (1947) je prvo tovrstno besedilo, ki je nastalo kot reakcija na proces proti zdravnikom. Reakcija je bila dvojna: a) Aleksander Mitscherlich in Fred Mielke sta s pooblastilom sindikata zdravnikov dokumentirala proces in ga izdala pod naslovom *Znanost brez človečnosti*, ki je bilo prvotno namenjeno samo zdravnikom; b) Viktor von Weizsäcker je v času procesa v Nürnbergu napisal knjižico *'Evtanazija' in poskusi na človeku*. V njej je poleg zgražanja nad zločini zdravnikov opozoril na dejstvo, da so bili obsojeni le zdravniki, ne pa tudi medicina. Medicinska spoznanja so ostala 'neoporečna'. *Nürnberški kodeks* je idealno besedilo, ki ga v praksi ni mogoče uresničiti. Vendar ob tem ostaja odprto vprašanje, zakaj se medicina tako oklepa znanstvenosti svojih metod. *Helsinška izjava* (1964), njena revizija v Tokiu (1975), Benetkah (1983), Hong Kongu (1989) in Somersetu (1996) v naslovu govori o "neterapevtskem raziskovanju na človeku", revizije *Helsinške izjave* v besedilu dopuščajo tudi sodelovanje opravilno nesposobnih in mladoletnih oseb. Glavni poudarek pri neterapevtskih poskusih je na sorazmerju med tveganjem in koristjo za osebo v poskusu, pri čemer mora oseba v poskusu ostati nedotaknjena. Napetost med koristjo pacientov in interesi znanosti pa je tako velika, da *ipso facto* zahteva etično komisijo, in sicer kot dejavnik samokontrole.

Videli smo že, da *Konvencija o bioetiki* v tem pogledu močno poudarja proces obveščanja in svobodnega pristanka. To ni le rezultat sodelovanja prava v etiki in medicini, ampak tudi dejstva, da metodologija modernih raziskav, posebno tako imenovani (dvakrat) slepi poskus, *de facto* sega daleč onstran posamezne osebe oziroma njene koristi. Pravno in etično varstvo oseb, ki ne morejo pristati na poskus, predvsem opozarja na izredne interese znanosti in stroke ter na možnost, da bi poskusi potekali tudi na osebah, ki jim noben medicinski poseg ne more več bistveno koristiti oziroma škoditi. S tem dobi pojem 'neterapevtski' nov pomen. S *Konvencijo o bioetiki* je bil v tej stvari storjen pomemben korak naprej, četudi nekatere članice Sveta Evrope niso glasovale zanj ravno zaradi pomanjkljivega stališča do nezmožnih oseb. Etična komisija pri Svetu Evrope signalizira spremenjeno vlogo komisij in tudi večji poudarek na zunanjih sodelavcih. Namen Mednarodne etične komisije pri UNESCO je glede tega zelo jasan: ustvariti pogoje za sprejem zakonodaje na osnovi minimalnega konsenza; izogibati se je treba dogmatizmu; cilj je praktična usposobljenost soočiti se s spremembami, ki jih prinaša s seboj znanstveni napredek.

V mnogih okoljih vlada nezaupanje, ker *Konvencija o bioetiki* nima jasne definicije osebe. Danes najštevilnejše raziskave potekajo na genetskem področju in se dotikajo predvsem zarodne poti, možnosti mutacij in posledic na vseh potomcih. Takoj za tem je treba omeniti vprašanja genetike v prehrani, v predrojstvenem obdobju, v kloniranju itn. Tisti, ki so nezaupljivi do možnosti pravne ureditve tega vprašanja, poleg problema opredelitve osebe omenjajo tudi velike razlike med nacionalnimi etičnimi komisijami ter med komisijami in prakso. Sedanji proces globalizacije je večino vprašanj zaupal ekonomiji in učinkovitosti.

Proces globalizacije je tu neko sicer ne povsem razumsko vprašanje zaupal medicini, ki jo pač po *lex artis* razume kot nekaj dobrega. Raziskave same po sebi širijo možnost poseganja, toda raziskave ne nudijo meril, v kakšnem pomenu je mogoče te posege uporabiti na človeku. Privzem metodološkega racionalizma v medicini zato lahko primerjamo 'strelu v meglo', tako da problemi, ki jih raziskave porajajo, niso manjši

od tistih, ki jih je hotela medicina na ta način rešiti. Nov položaj spet potegne za seboj nove možnosti ravnanja, kar proces le še pospeši. Etične komisije imajo pred očmi novo (nastajajoče) pravo, ki mora pri obravnavanju novih področij upoštevati etične zahteve; to pravo ima (bo imelo) poteze prihodnjega skupnega prava. Ta razvoj deloma ponazarja razvoj v Evropi v tako imenovanih procesih oblikovanja konsenza. Dejstvo je, da na področju medicinske znanosti in praktične medicine razpolagamo s pomanjkljivimi zakoni ter da se je treba pri oblikovanju ustreznih predpisov zatekati k etičnim načelom. V ZDA je *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* leta 1979 izdala merila za oblikovanje novega prava, katerih osnova so štiri načela iz preambule Nürnberškega kodeksa (*Belmont Report*). Na tej osnovi se je hitro razvila tako imenovana *four-principle-way*, ki ni le temelj sodobne medicinske etike, ampak tudi novega humanitarnega prava. Tudi Svet Evrope se je v poznih sedemdesetih letih skliceval na etični konsenz, ki ga je sicer zapisal v temeljni dokument leta 1950.

Že ko smo definirali bioetiko ter okoliščine, v katerih se je pojavila, smo bili pozorni na problem *topičnih* rešitev: ne gre niti za izdelavo čisto posebne etike niti ne za to, da bi vnaprej določali vsako posamezno dejanje. V komisijah nastopata pravo in etika v posredovalni vlogi. Podobno kot so temeljna načela – ter razmerje med njimi – utemeljena na človeškem dostojanstvu, je tudi razmerje med etiko in pravom utemeljeno na človeškem dostojanstvu, na konsenzu med njima oziroma na enakosti obeh. V evropski tradiciji so postale konvencije pravno zavezujoča besedila, čeprav v prvi vrsti vsebujejo etično sporočilo oziroma konsenz o etičnih načelih. V anglosaksonskem svetu se je za to etiko udomačil izraz *applied ethics*: v njej se odraža interdisciplinarni značaj komisij, družbena participacija in poznavanje znanstvene pristojnosti in možnih zapletov. To seveda ne zmanjša problema oblikovanja konkretne sodbe, ki jo zahteva etični premislek oziroma 'človeško dostojanstvo'. Moč temeljnih etičnih načel je v tem, da postavljajo okvir, ki se ga je treba držati v konkretnem ravnanju, nikakor pa ne v tem, da bi bila pozitivni vir bodočih pozitivnih pravnih norm. Smisel etičnih načel je, da z njihovo pomočjo dospemo do pomembnih minimalnih norm, ki si jih moramo končno napisati sami. Če bi kdo pričakoval, da bo vse, kar potrebuje za svoje delo, našel v pozitivnih normah, da mu bodo etična načela vse razjasnila in mu ne bo treba presojati in sprejemati odločitev, se je že odločil ukiniti razliko med etiko in pravom. Bioetika ni edino področje, na katerem je razlikovanje in povezovanje etika in prava tako pomembno, je pa verjetno najbolj specifično, in sicer zaradi lastne osebe oziroma mojega zavezujočega etosa in zaradi edinstvenosti osebe sočloveka, ki ga srečujem. Zato je pomembno, da hkrati s prizadevanjem priznati posebnost enega in drugega, ne tvegamo nepremišljene ločitve med njima. Po Kantovem prepričanju je naloga prava v tem, da zbliža svobodo enega s svobodo drugega, potem to pomeni, da pravo ne sme ukiniti različnosti oblik etosa – oziroma sploh osebnostnega značaja etosa – ter vse skrčiti na legalnost. Etični konsenz ima torej vlogo merila v ustavi. Na podoben način je mogoče med seboj primerjati narodno in mednarodno pravo, ki se ne smeta niti povsem ločiti niti se med seboj stopiti. To predvideva tudi *Konvencija o bioetiki*. Nadnacionalno pravo ne bi bilo več pravo, če bi povzročilo erozijo nacionalnega prava. To je treba upoštevati zlasti v našem primeru: z vidika globalizacije se pravila (kodiranje) vedno bolj širijo na svetovni ravni. Toda iluzija o etično-pravni regulaciji, ki bi zajemala cel svet, je nevarna, saj bi to pomenilo izgubo merila (ustave). Bolj kot je neka ureditev nadnacionalna, bolj bi morala upoštevati ustavo posamezne države. Nadnacionalno pravo namreč nacionalnih zakonodaj ne nadomešča, ampak jih predpostavlja.

5 FILOZOFSKI TEMELJI ETIKE ŽIVLJENJA

Po mnenju E. Schockenhoffa in številnih drugih je neugodje v toku sodobne moralne filozofije in seveda tudi bioetike povzročila tako imenovana moralno-filozofska in teološka abstinenca. Prikrita ali odkrita jeza do filozofskega obravnavanja vprašanj je pripeljala do pojmovne nejasnosti oziroma do poljubne razlage pojmov in podob, na drugi strani pa legitimirala brezmejne možnosti eksperimentalnega raziskovanja. Antropologija ni edino področje v filozofiji, v katerem se *affectio* (psihologija) uveljavlja na račun *razuma* oziroma *uma* (umevanja, *ratio*) in *razumnosti* (kreposti). Za to je deloma odgovorna sama filozofska antropologija. Njena naloga je določiti bistvo človeka, jasno spregovoriti, po čem je človek to, kar je, in te podobe ne zapreti. To določa značaj filozofije: filozofska antropologija je način razumevanja samega sebe. Njena naloga niso najprej teorije o človeku, ampak samorazumevanje, iz katerega bi izviralo univerzalno (odprto) spoznanje. Moderne znanosti so vedno manj odvisne od filozofskih pojmov o človeku, bodisi tistih, ki človeka razlikujejo od drugih živih bitij, bodisi tistih, ki govorijo o človeku kot takem, in svoja pojmovanja poenostavljajo glede na medsebojen odnos med filozofskimi pojmi o naravi in empiričnim raziskovanjem živih bitij. Vprašanje, kdo je človek, je tako vedno manj pomembno. Vprašanja o tem dopolnjujejo humana biologija, etnologija, socialna antropologija, psihologija in druge humanistične vede ter njihova specifična področja. Tudi humanističnim znanostim gre vedno manj za spekulacijo o človeku, ampak za resnično podobo o človeku. Sholastični *recta ratio* (um) zato ni enostavno manj pomemben, vendar nova spoznanja terjajo, da jih izrecno obravnava tudi filozofska antropologija. Moderne znanosti izkoriščajo nepraktičnost ali nazorsko odvisnost teorij o človeku, postavljajo nove zahteve filozofiji in zavračajo tradicionalne odgovore. Že Francis Bacon (1561-1626) je s prezirljivim odnosom do knjižnice kot zakladnice znanja pokazal, da bo človek v prihodnosti zaupal poskusu in novim področjem znanosti. Njegovo geslo je bilo: "Znanje je moč!" Mislil je na 'novo znanje'. Drug njegov znan stavek je: "*Non disputando adversarium, sed opere naturam vincere*" (Ne gre za to, da nasprotnika premagaš z razpravo, ampak da naravo dejansko premagaš). To je bil res obrat od filozofije, ki svet opazuje (spekulacija), opisuje in o njem premišljuje, k voluntaristični znanosti, ki svet nadzoruje, spreminja in zahteva, da filozofija upošteva njene izsledke.

Pri F. Baconu se je stališču do resničnosti (obvladovanje sveta) pridružilo še stališče do države kot politične moči in domovine. V dobi renesanse je vir norm namesto narave (naravni zakon) postala družba. Narava se je v znanstvenih krogih postopoma spremenila v zaklad naravnih zakonitosti in vzporedno v surovinski vir. Država je postala idealen okvir raziskovalčevega delovanja. Znanstvenik namreč ne služi več naravi, ampak družbi, domovini in celotnemu človeštvu. Obvladovanje narave bo po Baconovem mnenju dvignilo raven življenja. Človek bo naposled postal služabnik znanosti. Vendar se ponuja še drug miselni krog: človek je postal služabnik znanosti, znanost pa dekla države, država pa ne služi nikomur več, ampak je postala nosilka velikih obljub. Nacionalna država osvaja in obvladuje. Moderna znanost je zato videla neomejene možnosti za delo prav v močni in drzni državi. Znanost je postala nadomestilo religije. Prevezela je njeno dediščino in obljube o boljši prihodnosti in jih vgradila v svoj raziskovalni program. Znanstvenik to moč potrebuje in mora (hladno) tvegati. Bacon je bil prepričan, da samo tveganje (poskus) lahko prinese uspeh. Razmerje med vložkom in uspehom ga ni zanimalo. Kdor ni tvegala, je morda izgubil izredno priložnost in zaigral neizmerno veliko dobroto; če se mu je poskus ponesrečil, je izgubil samo človekovo delo in čas. Vse je stavil na znanstveni in znotrajsvetni napredek. Seveda ni mogel niti slutiti, da

pri neuspehu ne gre samo za izgubo človeške energije, ampak za uničenje okolja. Kljub ostrejšim kriterijem tudi sodobni raziskovalec niti približno ne ve, kaj bi se lahko zgodilo, če eksperiment ne bi uspel. Toda nevarnost neuspeha (in s tem relativnost uspeha) – Janusovo glavo razvoja –, je zaslutil šele človek dvajsetega stoletja. Hans Jonas je zapisal: “Danes ne gre več za vprašanje, kaj naj človek stori, da bo delal prav, ampak gre za vprašanje, kako ga pripraviti do tega, da ne bo storil tega, kar bi lahko.” Jonas je moderno znanost razkrinkaval kot ‘azil nevednosti’. Fantazije raziskovalcev na biotehničnem področju ponavadi odpovedo pred dejstvom, da se raziskovalci ne zavedajo nevarnosti in da za morebitne posledice niso pripravljeni sprejeti odgovornosti.

Moderno raziskovanje narave je omalovažujoče odklonilo tradicionalno opazovanje narave, ki se je skozi stoletja sklicevalo na Aristotelovo avtoriteto (aristotelizem) in metodo pozne sholastike (tomizem). Antična in sholastična filozofija poleg *narave (natura naturata)* pozna naravo kot *dejanje (natura naturans)*, naravo, ki jo je treba spreminjati, vendar kot *božje* dejanje. Ta filozofija je za moderno znanost predstavljala okamenelo znanje. Prihajajoča eksperimentalna znanost se je zato morala osvoboditi poznosholastične formalne spekulacije pojmov ter prerezati popkovino utesnjujočih analogij, ki so v naravi videle nekaj božjega, avtonomnega, harmoničnega in na človeka naravnanega ravnovesja. Tradicionalna naravna filozofija je danes odpovedala do te mere, da je dvoreznost napredka prišla do izraza prav po zaslugi njenega razpada oziroma njene blazne ‘nedolžnosti’ v odnosu do sveta. Tako so raziskovalne perspektive naravoslovnih znanosti postale izraz naše odtujenosti od narave. Tradicionalna naravna filozofija ni več sposobna rešiti človeških problemov, pa tudi sama je postala del nerešenih problemov sedanjega časa.

Pojasnitev filozofskih predpostavk moderne naravoslovne znanosti je nujno, saj brez tega ne moremo razumeti niti človekovega razdiralnega odnosa do sveta niti poti, po kateri naj z naravo spet vzpostavi ustrezno razmerje. Odgovora na vprašanje, kakšna je človekova vloga na svetu in kakšen smisel ima naše sorodstvo z naravo za človečnost, ni mogoče dolgo odlašati. Mnogi odgovori so že znani. Vendar je pri tem bistveno, da nanje odgovori tudi naša generacija. Vprašanj ni mogoče odpraviti tako, da jih razglasimo za nerešljiva in da jih poskusimo enostavno preskočiti. Mnoga vprašanja, ki jih je naravoslovna znanost porinila na rob, se danes vračajo kot ‘maščevanje’ narave. Vendar je ta izraz pretiran, saj bi bilo maščevanje verjetno mnogo hujše od odzivov narave na preprosto nevzdržne pritiske nanjo. To so vprašanja o človekovem obstoju, o (praktični) resnici o človeku in razumevanju svojega telesnega življenja, o človekovem razmerju do zunajčloveškega življenja, o duševnosti, o človekovem odnosu do sebe. Ne vprašanja o nekem abstraktnem bistvu človeka, ampak človek kot svobodno in odgovorno bitje, je danes prvič po renesansi spet v središču pozornosti filozofije.

5.1 Nesporazum glede teleologije

Teleologija (*telos* in *logos*) izvira iz domneve, da ima svet (stvari) cilj sam v sebi oziroma da nima nobenega (posebnega) cilja zunaj sebe. Že predsokratiki so razmišljali o prvih vzrokih in počelih in nazadnje menili, da mora biti svet večen. Aristotel je v *Metafiziki* povzel njihovo izročilo, vendar je *telos* pojmoval kot dovršenost (popolnost), ne pa kot temeljni (gibalni oziroma katerikoli drug) vzrok bivajočega. Na popolnost je gledal z vidika izpopolnjevanja – toda “popolne so tiste stvari, v katerih je prisoten smoter, ki je dragocen” – in z vidika dovržitve (konca). Nas bo tu zanimal tako temeljni pomen

teleologije kot pripisovanja smotrnosti (priznavanja avtonomnosti) kakor tudi pravica, da na svet gledamo v luči teleoloških pojmov.

5.1.1 O možnosti teleološkega razumevanja in razlaganja narave

Vsak poskus, da bi s pomočjo teleologije bolje razumeli naravne procese, se mora izjaloviti vedno, kadar mislimo, da je teleologija metoda anticipiranja ciljev. Seveda teleologiji ne gre pripisovati neke skrivnostne vsebine ali magične moči. Peter Rohs je poudaril, da so naravni procesi, o katerih govori *telos* (teleologija), tako kompleksni in *notranji*, da je vse, kar zmoremo spoznati o njih in je za nas teleološko relevantno, nekaj povsem *zunanjega*. To dobro ponazarja naslednji vzklik: "Kaj pomaga izmeriti (previsoko) temperaturo glave, če je ne znamo znižati?" Na tej točki sta si teologija in teleologija nenavadno blizu prav zaradi svojega predmeta. Podobno kot se teologija zaveda svojega jecljanja, ko hoče govoriti o Bogu, hoče tudi teleologija jecljajoč govoriti o procesih, ki jim najsodobnejši poskusi razlage ne sežejo niti do gležnjev. Zato praktično ne moremo govoriti o obnovitvi teleološkega mišljenja, čeprav si bomo to vprašanje postavili kasneje, pač pa kvečjemu o obnovitvi pojmov. V tem je treba najbrž iskati razlog, zakaj se poskusi, kako teleološko mišljenje prinesiti nazaj v biologijo in druge naravoslovne znanosti, vedno izjalovijo.

Kibernetične kategorije so lahko nevtralne na teoretični ravni, v praksi nikoli. Toda pojma nevtralnosti ali nenevtralnosti (pristranskosti) sta tu popolnoma odveč. Teleološki proces gotovo ni nevtralen, toda ne kot kibernetični ciljni pojem. Ontološke kategorije v teleologiji – na primer *subjektivnost* – pa se nam zdijo nesmiselne. Rohs meni: "Naravo je treba misliti tako, da je subjektivnost v njej mogoča." Izpostaviti je hotel tradicionalno vprašanje o razmerju med telesom in dušo, in sicer tako, da lahko začnemo tudi pri deževniku ali netopirju. To nas sili, da gremo v filozofiji nazaj in postanemo antikartezijanci: ne Descartesovi nasprotniki, ampak tudi kronološko pred njim. Predpostavljamo namreč *največ*, kar sploh lahko mislimo: *subjektiviteto*. *Oseba* je temeljni pojem kakršnega koli koncepta naravne teleologije. Poznati moramo najvišje, odpreti se moramo duhu (Duhu) in se pustiti poučiti o najbolj preprostih rečeh, in obratno.

Teleološko razumevanje in razlaga sveta lahko na ta način bistveno vplivata na značaj temeljnih etičnih kategorij, posebno na pojmovanje svobode (avtonomije), odgovornosti in možnosti spoznanja resnice. Svoboda je nadčutno premoženje in nujen pogoj kakršne koli objektivnosti, če pri tem mislimo na spontanost. Subjektiviteta (oseba) je torej tudi proces, ne le statično dejstvo, toda proces, ki se ga lahko z opisovanjem dotaknemo zgolj od zunaj.

Rohs je najbrž hotel reči, da je materialistična (evolucionistična) razlaga življenja kljub svoji grobosti bolj dovtetna za teleološko razlago, kot (moralna) filozofija, kajti kartezijanizem se je načelno odpovedal stvarnosti, ki je ni mogoče zaznati s čuti. Ker je materializem razvijal idejo identitete – sicer zgolj materialistične –, se je nanjo mogoče nasloniti ter ji dodati nečutno komponento – dušo, ki je temeljnejša in ni opozicija materialistični identiteti. To lahko razumemo kot zaušnico moralni filozofiji, ki ni bila pripravljena stopiti v šolo in se učiti, ampak je nastopila z avtoriteto. I. Kant je zaznal ta problem in je kot filozof dopustil, da subjektiviteta ni le ontološki faktum, ampak tudi proces z notranjo nečutno komponento, se pravi proces identitete, ki se lahko edini postavi ob bok materializmu in dopolni njegovo teorijo identitete, ne da bi mu jo bilo treba prevzeti.

Z drugimi besedami: teleologija ne meri le na stvarnost, ampak poudarja pomen subjekta, ki stvarnost opazuje in jo priznava. Za to nečutno komponento procesa identitete – to je ontološka premisa naravne teleologije – je Kant razvil bogato izrazoslovje. Časovnost in prostorskost telesa in duše – tudi duše – sta torej okvirna pogoja procesa mišljenja, mišljenje pa ni le ena temeljnih značilnosti duhovne resničnosti (substance) in paralelni pojav, ampak je temelj vsakršne resničnosti. Povedati hočemo, da je dejavnost duhovne substance okvirni pogoj čutno dostopne stvarnosti. S tem ne zanikamo prejšnjega stavka, da sta časovnost in prostorskost okvirna pogoja mišljenja, pač pa le dopolnimo krog, in sicer tako, da priznamo proces čutom nedostopne stvarnosti (oseba, identiteta, subjekt, individuuum) in njenega razmerja s čutno stvarnostjo. Še več, če sprejmemo, da je dejavnost duhovne substance temeljni atribut resničnosti, potem pridobi na pomenu tudi prejšnja predpostavka o času in prostoru. Gre skratka za to, da stvarnosti ne zamenjamo s tem, kar lahko o njej vemo ali zaznamo, ampak da dopuščamo procese, ki so mnogo bolj temeljni, čeprav ti ne pomenijo ontološko novih in popolnoma samostojnih struktur, in zato predvsem niso zgolj partikularni pojavi stvarnosti.

Kako si lahko zamislimo izvir nečutnega sveta in kako naj bi bil ta tudi temelj čutnega dogajanja? Odgovor je toliko bolj zahteven, kolikor težje si je predstavljati, kako naj bi dopolnili oziroma nadomestili sedanji način predstav (prostorska in časovna določitev pojavov). Jonathan Bennett je predlagal, naj razmerje med časom in prostorom vzamemo za temeljno razmerje ter čutom dostopne pojave razumemo v smislu moderne fizike, ki poleg metrične dopušča tudi modalno določenost časa in prostora. *Sedanjost* na primer ni metrični čas. Je nečutna komponenta časa, ki med drugim tudi pomeni, da *tok časa* ni reka, ki bi jo lahko čutili kot tekočo vodo. Ne le da ni tok, v katerem bi lahko ujeli posamezne sedanjosti, ampak metrična sedanjost je konstrukt naše zavesti, v katerem namesto edinosti med časom in prostorom zaznavamo ločitev med njima. Bistveno vprašanje nečutne stvarnosti je edinstvo, ne ločitev, sinteza, ne dihotomija. Potemtakem se moramo vprašati, ali ima ta razmislek v našem primeru kakšno praktično vrednost.

Ko gre za razumevanje in razlago sveta, človekova specifična pristojnost ni v tem, *da* zaznava in *kako* zaznava svet, pač pa v tem, kako pozna samega sebe. Sam sebi namreč ni nikoli zgolj predmet spoznanja, ampak sebe lahko pozna zaradi duhovne duše, ki spoznava; sebe lahko spozna, ker je spoznan. Samo človek pozna svobodo, odgovornost, sposobnost spoznati resnico. Razume, da strukturalni vidik pristojnosti (znotraj-zunaj) ni omejen samo na človeka, ampak da človek *kot* človek na poseben način deleži na viru edine in edinstvene substance, ki je brez atributov. Samo človek *ve a priori* za nečutno stvarnost. Duhovna duša je ontološki predpogoj teleološkega razumevanja narave, in sicer tako, da lahko človek to gledanje razširi tudi na druga bitja žive narave. Je modus narave, ne povsem nova stvarnost. Je apriorno priznavanje nečesa, kar ne moremo dojeti s čuti in v čemer se stapljata teleološko mišljenje in vzročnost. Z moralno-filozofskega stališča je teleološka razlaga sveta tvegan poskus. V bistvu sem *kot* človek dolžan v svetu priznati tisti *nekaj*, kar na področju pojavov relativizira zgolj teleološko oziroma zgolj vzročno načelo. Življenjski ritem v telesu to dokazuje z organizacijskimi oblikami in procesi.

Če hočem razumeti nečutno (duhovno dušo) kot substanco brez atributov in izvir kozmosa, sem tako rekoč dolžan misliti teleološko, saj drugače tega ne bi zmožel. Vendar duhovna duša v kontekstu teleologije ne pomeni popolnoma nove stvarnosti, ampak modus in proces edinstvene substance, ki poraja življenje. Če grem korak naprej, lahko celo na dejstvu evolucije ugotovim ontološki in moralni status živih bitij, čeprav je evlucijska teorija povsem nevtralna do te refleksije. V kontekstu evolucije lahko z isto logiko ugotavljam 'moralni' status živali kakor tudi človekovo živalsko poreklo. Nevtralnost evlucijske

teorije je pomembna, kar na svojski način govori proti kartezijski ločitvi med človekom in naravo oziroma med dušo in telesom. Posredno se ne zdi neverjetno, da njena nevtralnost govori za teleološko razumevanje sveta, čeprav seveda o tem ne reče nič, ker tudi ne more.

Upoštevanje naravne teleologije poraja vrsto vprašanj, ki se nanašajo na to, kje in kako se stikata čutna in nečutna substanca, telo in duša, teleološko in vzročno načelo, stroj in organizem, sistem in struktura in podobno, in kakšen je način komunikacije med njima. Baruh Spinoza na primer tega problema sploh ni čutil, ker je zagovarjal panpsihizem in zanj dihotomija 'čutni-nečutni' sploh ni obstajala. Spričo dejstva, da je danes evolucija splošno priznana teorija življenja, pa je pomembno, kje se evolucija začne in kaj evolucija pomeni za ontologijo.

Če povzamemo, lahko v obliki problemskih sklopov sklenemo naslednje: a) teleologije ne moremo razumeti kot načina razlaganja narave, ampak kot priznanje subjektivitete v naravi; teleološka razlaga bi bila nerodovitna in smešna; b) glede na to, da je po Jonasovem mnenju teleologija proces *od zgoraj navzdol*, bi morali vsako življenje in vsako živo bitje pojmovati analogno subjektu (lahko bi se vprašali: "Kako je biti netopir?"); c) ker je teleološko razumevanje sveta *od zgoraj*, lahko nastopi problem, kako razumeti organske funkcije v telesu, ki so – če jih gledamo *od spodaj* – na vzročni črti oziroma posledice; č) glede na to, da je I. Kant teleologijo razumel kot posebno obliko vzročnosti, je najbrž dovolj plastično pokazal, da je temeljni problem vsake dihotomije oziroma dualizma interaktivnost, posebno ker se zdi, da nam predstavlja velik problem predpostavka, da so psihični (nečutni) procesi pomembnejši od čutnih. Gre torej zato, kako komunicirati iz oči v oči.

5.1.2 Teleologija in pojmovanje življenja

Tradicionalni pojem in pomen *teleologije* močno določajo svetovno-nazorska, religiozna in filozofska prepričanja. Teleologija kot model razlage žive narave, pri čemer je bil Stvarnik edina možna razlaga ciljne določenosti organskega sveta, se je močno zamajal s teorijo evolucije, posebno z Darwinom, ter s teorijo o dedovanju (Mendel). Teorija o izvoru in razvoju vrst je v začetku poudarjala slučajnost razvoja. Darwin je sprejel pojem *naravne selekcije*, v njej povzel dotedanji razvoj na tem področju (J. B. Lamarck, A. R. Wallace), toda teorije ni povsem dokončal. Bistvo Darwinove teorije ni slučajnost razvoja, ampak štiri načela, zaradi katerih naravna selekcija ni več povsem slepa in slučajna. Darwinu so namreč očitali, da se tako zapleteni sistemi, kot je na primer človeško oko, niso mogli razviti v tako kratkem času, kar obstaja zemlja, on pa je očitno dopuščal nekakšno ciljno oziroma usmerjevalno načelo, čeprav je moral kot zagovornik teorije ostati nevtralen. Teorija o razvoju se je posebno pod vplivom teorije o dednosti sčasoma morala posvetiti *teleonomični* strukturi živega stvarstva. Mendelova teorija o dedovanju (mendelizem) ni pomenila le dopolnitve evolucijske teorije (imenovane tudi *sintetične teorije o evoluciji*), ampak je postala eden od temeljev razumevanja življenja. Ključni pojem je življenje.

Zgodovinsko-sistematična razlaga pojma življenja in njegova teleološka definicija je v antiki dopuščala le vprašanja o uresničitvi individualnega življenja. Ontološki koncept (življenje je oblika bitja) je grškim mislecem predstavljal velik problem, dokler ni Aristotel med seboj povezal načelo lastnega gibanja ter uresničitve določenega cilja. Življenje je samostojno organizacijsko načelo in prehod od možnosti do resničnosti. Aristotel izhodišča za uresničitev ni iskal v zaznavi in izkustvu, temveč pri Bogu kot zadnjem vzroku vsega gibanja. Glede na to, da je vse, kar živi, teleološko določeno (določeno glede na *telos*, ki je dovršitev oziroma celovitost bitij, in glede na možnost posredovanja življenja, ki je specifična poteza

telosa živih bitij), in glede na to, da možnost gibanja pri živalih govori o senzitivni duši (o odzivanju na zunanje okolje glede na zaznave in izkušnjo), je pri človeku treba govoriti še o moralni resničnosti. V zunajčloveškem življenju je to le proces razvoja glede na bistveno obliko določenega življenja. Hrastovo seme lahko zraste samo v hrast in vendar ne bo nikoli izčrpalo vse resničnosti, ki jo predstavlja hrast. Pri človeku pa teleološki model ne služi razlagi sveta, ampak modrosti kot najvišji stopnji vedenja (o sebi).

Človeško življenje je podobno življenju drugih živih bitij, toda človek svojega *telosa* ne doseže le v odnosu do celotne *narave*, ampak kot *um*, *homo noumenon*, razumno bitje. Človek je *zoon logon echon* (*animal rationale*). Temu bomo kasneje rekli *oseba*. Razvoj človeku ni preprosto vgrajen, ampak mu je naložen kot dolžnost: človek nosi cilj sam v sebi. Aristotelova metafizika je ohranila svoj pomen ter postala nosilka ideje o človekovem dostojanstvu. Človekov razvoj bistveno določa njegov način ravnanja (*praxis*). Toda Aristotelov *telos* določa samo pogoje, pod katerimi je mogoče uresničiti srečno življenje.

V naravoslovno-znanstvenem pojmovanju življenja, ki je nastopilo v 16. stoletju, je praktično vse gibanje mogoče razložiti mehanično. Novodobna biološka znanost je opustila pojem življenja kot lastnost homogenega predmeta ter začela na življenje gledati kot na funkcionalno moč nekega sistema. Od nekdanje naravne teleologije je v pojmu življenja ostala samo na določen cilj usmerjena racionalnost, ki je praktično ni več mogoče uporabiti v etičnem smislu, ampak le še kot racionalna ciljna usmerjenost (teleologizem). Novodobno skrčenje pojma življenja na funkcijo sistema je na eni strani vodilo v *vitalizem* (življenjska moč je predpostavka brez možnosti razlage), na drugi strani pa v znanstveni konstrukt, ki naj bi obnovil pojem življenja kot smiselne orientacije. Za Diltheya je življenje "sklop medsebojnih učinkov med osebami, učinkov, ki so odvisni od zunanjega okolja". To pa lahko dojame le bitje z duhom, duhovno življenje, in sicer z zgodovinsko analizo in analizo človekove kulturne dejavnosti. V pojem življenja je tako vstopil element zgodovine, ki je imel velik vpliv na razvoj humanističnih znanosti. To pa še ne pomeni, da smo premagali dihotomijo med naravo in človekom. Niti naravoslovne niti humanistične znanosti se niso mogle vrniti k prvotni teleologiji. Tudi Bergsonov *elan vital* je življenje predstavil kot iracionalno bistvo sveta.

Po izgubi izvirnega teleološkega pojma in pojmovanja življenja se je v našem času pojavilo kar nekaj novih razlag življenja. Na začetku stoletja je eksistencializem življenje predstavil kot nesmiselno, neorientirano bivanje. Nanj je vplivalo zgodovinsko izkustvo. Na pojmovanje Jacquesa Monoda je vplivalo znanje iz moderne molekularne biologije. Po njegovem je življenje produkt evlucijskega slučajja. Zato je človek tako rekoč potisnjen v razdvojenost. To sicer ne izključuje možnosti etične refleksije, vendar je ta skrajno nepotrebna. Za Richarda Dawkinsa je kakršna koli orientacija življenja nesmiselna; življenje je prost evlucijski tok genetske reprodukcije brez kakršne koli etične orientacije ali zahteve. "Vesolje, ki ga opazujemo, ima ravno toliko lastnosti, na kolikor računamo, da jih ima, če v ozadju ni nobenega načrta, nobenega namena, ničesar dobrega ali slabega, nič razen neusmiljene in slepe ravnodušnosti."

Jonasovo *načelo odgovornosti* (1979) je verjetno najbolj znan sodoben poskus, kako obnoviti teleologijo življenja in živega sveta. Predlagal je *imperativ obstoječega*, pri čemer bi lahko človekovo življenje imeli za *dolžnost: dolžnost živetega življenja*. Vsaka stvar, ki hoče doseči nek cilj, ima v sebi vsaj en pogoj, da ga doseže. Jonas je svojo nalogo videl v tem, da imenuje vsaj eno stvarnost, katere vrednosti ne bi določal šele interes, se pravi stvarnost samo na sebi, resničnost. Minimalni pogoj je obstoj, življenje. Po Jonasovem mnenju je že *golo* življenje bistveno več kot ves nesmisel skupaj. Potemtakem je že sam

obstoj (življenje) vrednota. Dobrost življenja opraviči dobrost namenov (*telos*). Toda to gledanje na življenje je izzvalo mnogo kritik.

Zgodovinsko-sistematičnemu pojasnjevanju usode teleologije lahko dodamo še dva vidika življenja, na primer življenje kot nasprotni pol smrti in življenje kot *uspešno* življenje. Življenje je treba najprej razlikovati (ločiti) od smrti. Glede na to, da je Aristotel življenje razumel kot samostojno uresničenje nekega načrta in dovršenost (*enteleheia*), ki je pri človeku tudi predmet duhovne duše (*psyche*) oziroma odgovornosti, je lahko dušo pripisal tudi rastlinam in živalim. To prepričanje je izražala tudi visoka sholastika, ki je rastlinam pripisovala vegetativno dušo, živalim senzitivno in človeku duhovno dušo. Vsako bitje tako rekoč nekaj 'misli' in zavzeto uresničuje bistvene oblike, svoj *telos*. Smrt je konec življenja in 'izstop' duše. Zaradi 'centralističnega' pojmovanja strukture živega bitja je smrt njegov popoln in nepovraten propad. Prenehanje bitja srca pomeni smrt. Vendar bi glede na Aristotelovo pojmovanje človeškega življenja lahko bil ta organ tudi veliki možgani. Poleg tega je Aristotel razvijal pojem *uspešnega* življenja. Golo življenje (*zoe*) je bilo manj kot aktivno življenje (*praxis*). Človek se razlikuje od rastlin in živali po tem, da ne ravna samo po naravi, ampak po razumnem premisleku. Šele po premisleku je človek resnično naravnana na *dobro*, ki ustreza njegovi naravi. Aristoteles je bil prepričan, da človekovo hrepenenje po dobrem in dejansko uresničevanje dobrega ustreza uspešnemu življenju (*eudaimonia*). Sreča je trajno prizadevanje za dobro in ne le trenutno ali začasno občutje blaženosti. Da bi bil človek srečen, mora vedeti, da je dobro (uresničevanje dobrega) njegov *telos*. Odločilno pri tem je, da je človek samozadosten, samostojen, avtonomen (*autarkia*). Glede na Aristotelovo razumevanje in razlago uspešnega življenja je človekova moralna odgovornost in uresničevanje dobrega hkrati lasten cilj, ki ne potrebuje nobene nadaljnje utemeljitve. Je človekov obrambni ščit. To na neki način izražajo človekove pravice.

Vprašanje odgovornega odnosa do življenja, ki jih je sprožila moderna biološka znanost in njena uporaba v biotehnologiji in medicini, kliče po takem pojmu življenja, ki bo dopuščal videti in razumeti etično vrednost življenja ter njegove različne oblike, posebno vrednost človeškega življenja, in bo na njegovi osnovi mogoče koristno uresničiti nujno tehtanje dobrin. Ne gre za vračanje nazaj k metafizično zasidranemu teleološkemu tolmačenju življenja. Življenje je več kot pojasnjevanje razlogov. O njem ne moremo vedeti vsega, tudi če bi vedeli za vse našemu razumu dostopne smisle življenja. Toliko manj ustrezni so zaključki sociobiologije, ki je zaradi izgube teleološkega načela začela meniti, da se je mogoče sporazumeti za normativnost faktičnega, ali tistih moralno-filozofskih sklepov, ki na osnovi metafizične narave živega sveta sklepajo na neposredne moralne norme.

Danes vemo, da življenje ni samo to, kar o njem že vemo: življenje je sinteza žive in nežive narave, edinstvo, ki je njegov izvor in cilj. Na ta način je mogoče obnoviti Aristotelov pojem teleologije ter vanj vključiti spoznanja naravoslovnih znanosti, ki danes vedo veliko o sistematičnem značaju življenja ter o odličnih sposobnostih samoorganiziranosti žive narave. Na tej osnovi je Aristotel *telos* bolj slutil kot zanj vedel. V novoveški biološki znanosti sposobnost samostojnega gibanja ni vedno pomenila sledenja *telosu*, ampak izogibanju nevarnosti (senzitivna duša je pomenila predvsem čutenje bolečine). Samostojna dejavnost, zlasti gibanje in sposobnost posredovati življenje, je Aristotelu pomenila ključ za ugotavljanje večvrednosti živega sveta od neživega, vendar ne na račun manjvrednosti neživega.

O tem, da je človeško življenje zavestno, subjektivno, odgovorno in da ima človek cilj sam v sebi, načelno nihče ne dvomi. Zdi se, da je s tem pojmovanjem povezana tudi prepoved ubijanja. Toda kako

daleč sega zavestnost življenja (Kako daleč sega prepoved ubijanja)? Je to odvisno samo od kvalitete biološkega življenja? Je uspešno življenje predvsem vprašanje razmerja med telesom in dušo?

Vprašanje o smislu življenja postaja danes pomembno, ker se zdi, da spoznanje o življenju ne pomeni le, da smo tako rekoč samoumevno dolžni ustrezno zaščititi življenje, ampak da lahko živo naravo uporabljamo v istem smislu kot druge stvari, se pravi tako, da upoštevamo njihov *telos*. Ker ima življenje cilj samo v sebi, je lahko norma za tistega, ki hoče življenje uresničiti, toda na tej osnovi ni mogoče predpisovati ciljev za druge. Smisel življenja in njegova uresničitev ostaja tako trdna zasluga nekdanje metafizike, ki se mora v današnjem okolju šele uveljaviti. To vprašanje je pomembno zato, ker se zdi, da so nova spoznanja že vplivala na samorazumevanje medicine kot take ter na področje njene dejavnosti in razumevanje zdravniškega poklica, uporabe znanstvenih izsledkov itn.

5.1.3 Normativni in ciljni dejavniki

Etika je kritična hermenevtika celotnega področja dejavnosti in posameznih vzorcev možnih dejavnosti, ki oblikujejo *etos*. To je mogoče izraziti na več načinov. Najbolj preprost način je norma (*normativna* etika), ki se izraža v načelnih splošno veljavnih stavkih. *Deontologija* pomeni, da ravnanje izhaja iz upoštevanja narave stvari in da moralnost retrospektivno vpliva na spoznanje oziroma na to, da sem dolžan brezpogojno spoštovati *telos* in sprejeti odgovornosti. Etika *kreposti* izraža določeno predstavo o dobrem življenju. Etika kot *nauk o dobrinah ali vrednotah* se sklicuje na cilje in posledice človekovega ravnanja. Posebna oblika tega nauka je *teleologija*. O tem smo govorili v prvem poglavju. Na drugi strani pa etika tudi izraža določen *etos*, zlasti ko govorimo o religioznem etosu.

Globoka vez obstaja zlasti med teleologijo in deontologijo. Teleologijo je treba tudi razlikovati od deontologije, saj ni etična teorija. Teleologija govori o *telosu* in se praktično sklicuje na posledice ravnanja ter sposobnost prevzemanja odgovornosti. Kolikor je teleologija etična teorija, bistveno dopolnjuje deontologijo in druge etične teorije, tako da jih v povezavi s praktično teleologijo, kot smo videli zgoraj, lahko razumemo kot etiko *odgovornosti*. Iz tega razloga je konsekvencializem – ki jo imajo mnogi za teleološko etično teorijo – manj pregleden kot praktična teleologija. Sklicuje na evalvacijo posledic, ki jih še ni. Temelji na *etosu* brez vrednot in ustvarja etiko *brez vrednot*. Ne moremo enostavno trditi, da je konsekvencializem nestrpen do deontologije, pač pa je specifičen odraz zadrege, ki jo predstavlja metaetika oziroma čista jezikovna analiza norm, ki norme tako rekoč ne le 'očisti', ampak tudi izprazni. Objektivna moralnost, ki predstavlja v deontologiji predpogoj kritične presoje, na tem polju povzroča veliko negotovost.

Teleologija predpostavlja nujnost *telosa*, in sicer ne le v človeškem ravnanju, ampak v stvareh, posebno v živih bitjih. Kot smo že videli zgoraj, je človeško ravnanje stopnja k izpopolnitvi bitja kot takega, njegovega *telosa*. Zato praktične teleologije ne jemljemo kot etične teorije, ampak kot način gledanja na stvarnost, pa tudi kot zgodovinsko diagnozo krize na področju teoretične in praktične etike. Vsako obdobje v zgodovini pozna poskuse radikalnih sprememb na področju morale. Današnji poskusi preobrazbe pomenov kažejo na krizo aktualne (religiozne) etike in tradicionalnih rešitev na tem področju. Zahteve po radikalnih spremembah in poskusi prevrednotenja vrednot kažejo, da etika tudi v najbolj revolucionarnih idejah ni preprosto *teleološka*, ampak *izvedena*, se pravi *deontološka* in *normativna*. Martin Buber je posrečeno rekel, da etika ni mati, ampak hčerka. Sama zase ni rodovitna. Ne more še roditi, je pa rojena; še več: ne more postati rodovitna, če ni rojena.

Grki so svet pojmovali kot *kozmos*, umetniško stvaritev. Judovsko-krščansko izročilo ima stvarjenje za *dejanje*; govori o *knjigi* stvarjenja, iz katere lahko človek spozna svoj (božanski) izvor, poseben položaj v stvarstvu in poklicanost k sodelovanju pri ustvarjanju sveta. Obe gledanji na svet sta v teku zgodovine našli vrsto povezav in novih izrazov. Grški *kozmos* se je ohranil v *mikrokozmosu*, metafori, ki jo je sprejelo tudi krščanstvo: človek je del sveta. Tako v grškem kakor v krščanskem miselnem svetu je bil svet nekakšen *makroanthropos*, živ organizem. Po analogiji telesa je pomenil skrivnostno celoto. Čeprav je judovsko-krščansko izročilo bolj dinamično od grškega – predvsem zaradi pojmovanja božje navzočnosti in človekove zadolženosti za ta svet –, med njima ni bistvenih nasprotij: obe gledanji poznata in cenita avtonomnost sveta in predpostavljata njegovo lastno vrednost. *Telos* judovsko-krščanskega *etosa* je zaveza oziroma *inkarnacija* (učlovečenje), *telos* grškega *etosa* je narava in moralna dolžnost (deontologija).

Kot bomo videli, kriza teleologije ni nova stvar. Nanjo je vplivalo novo gledanje na svet oziroma na naravo. Nestrinjanje naravoslovne znanosti s filozofsko spekulacijo, ki je svet pojmovala kot celoto, ter njeno prepričanje, da je mogoče na uganko nastanka sveta odgovoriti tako, da se dokoplješ do najbolj preprostega delca in poskušaš potem obnoviti nekdanjo celoto, je bilo verjetno posledica dejstva, da je naravo, ki je bila dotedanji vir normativnosti, zamenjala družba in družbeni cilji. To dejstvo je bilo usodno za nasprotje med filozofskim vpraševanjem o smislu (*telosu*), zakaj so stvari ravno take in ne drugačne, in upoštevanjem značaja narave v moralnih normah. Finalno gledanje je zamenjalo kavzalno gledanje. Toda oblike, na katere je bila pozorna teleologija, je nemogoče razumeti brez finalnega miselnega vzorca. Poudariti je treba, da je bil teleološki miselni vzorec pozoren predvsem na popolnost (dopolnjevanje) bitja, ne na njegovo izogibanje nevarnostim. Zato je teleološko tolmačenje stvari in življenja mogoče hitro povezati z religiozno interpretacijo sveta, čeprav s stvarjenjskega vidika o stvareh vemo le, da so ustvarjene za božjo čast (brez nekega določenega namena, ampak zaradi njih samih) in da je tudi človekova prva naloga v tem, da občuduje in časti *smisel* in lepoto (*kozmos*) stvarstva. Svet je nastal na osnovi čudovitega božjega načrta; vodi ga božja previdnost. Ko človek občuduje svet, neposredno dojema odgovornost zanj. Na koncu vseh 'zakaj' človek išče Stvarnikovo obličje, z njim pa tudi lastno obličje. 'Zakaj' ni kavzalno, ampak finalno vprašanje. Odgovornost za svet presega vsa preverjanja najdenega, je vzorec osebnega odnosa in 'pričakovanja sveta' (prim. Rim 8,19 ss.). M. Buber pravi, da je za *dialogsko* načelo značilno, da osebni zaimek 'jaz' postane 'ti'. Potemtakem je teleologija prvi obraz deontologije oziroma njena predpostavka; deontologija je teleologija v najširšem smislu. Človek je bolj svet, če posluša Boga, pa tudi svet ima nekaj od tega. Toda, kot rečeno, se je ta miselni vzorec v dobi humanizma in renesanse nenadoma spremenil.

Zaradi prevlade družbenih in znanstvenih ciljev je bil naravoslovec kasneje na neki način prisiljen odkloniti podobo sveta s *telosom*. Zanimal ga je le izvor sveta, njegovi zakoni in možnost obvladovanja narave. Svet je bil zanj v bistvu neznanka. Odpovedal se verskemu spoznanju, da je svet ustvarjen, da je dejanje, da ga Stvarnik povsem pozna in da ga lahko človek spozna, če pristane na sodelovanje s Stvarnikom. Ali je nujno, da je začel svet primerjati velikemu stroju, ki teče po mehaničnih zakonih, in ali je to definitiven konec tradicionalnega teleološkega gledanja, je drugo vprašanje. Nekoč so na to gledali predvsem kot na dopolnitev *finalnega* gledanja (Leibniz, Galilei, Kepler). Problem je predstavljalo samo mehanično mišljenje, ki je vzrok vedno videlo pred posledico. Smisel (*telos*) jim je tako postajal vedno večji tujek. Biologi so kasneje *telos* poimenovali s prilagoditvijo, čeprav je prilagoditev 'brez smisla' in zgolj funkcija. Ernst Mayr je ironično rekel, da je naravoslovcem teleologija postala nekakšna priležnica, brez katere niso mogli živeti, toda v javnosti se z njo niso upali pokazati. Podobni so bili grškim sofistom,

nesojenim avtorjem relativizma, ki so tradicionalne norme sicer imeli za svete, dejansko pa jim niso pripisovali nobene legitimnosti. Dvojna merila glede postave poznamo tudi iz Svetega pisma (prim. Mt 15,1-20). Naravoslovje je sklepalo takole: "Svet je morda res ustvarjen, toda to za nas sedaj ni pomembno." Pomembno je bilo prodreti v skrivnost podatkovnega nosilca. V prvem obdobju moderne znanosti je teleologija postala način, kako znanstveno grobost do narave nekoliko omehčati.

5.1.4 Širitev teleološkega mišljenja pod vplivom stoično-krščanskega izročila

Glavni naravoslovni ugovor proti finalni razlagi sveta se je nanašal na statično podobo sveta. Edini *zakaj* se je nanašal na to, *zakaj* so stvari take in ne drugačne. V grški kozmologiji napredek (izpopolnjevanje) stvari 'od zunaj' ni bil predviden. Včasih so to kozmologijo imenovali 'rešitev pojavov'. Duša je bila pri Aristotelu izhodišče opazovanja, ker je bila oblika (forma). Kasneje so prevladale substancialne oblike in duša je postala predmet posmeha, možganska past in prevara. Videli smo že, da je bilo v grški filozofiji, tudi pri Aristotelu, težišče opazovanja na tem, da se živa bitja lahko samostojno gibljejo. S tem živa bitja dokazujejo, da nosijo cilj v sebi.

V kasnejšem nesporazumu glede duše – Aristotel je dušo priznaval tudi živalim (senzitivna duša) in rastlinam (vegetativna duša) – ni bilo več mogoče videti, da je bilo mogoče posamezna živa bitja razvrstiti prav zato, ker so imela dušo, zelo dovršen obstoj, *telos*. Možnost gibanja je govorila o statusu živega bitja. Gibanje je bilo enovito načelo razvrščanja. Glede na to s rastline na slabšem, ker je njihovo gibanje omejeno na rast. Toda tudi to gibanje *se zaveda* svojega cilja. To pojmovanje se je preneslo tudi v moderno dobo. Čeprav so pojmi spremenili svoj pomen, tudi danes rečemo, da je duša (gibanje) enovito središče bitja ter da ima bitje cilj (lastno vrednost) samo v sebi. To izraža zlasti tako imenovana 'avtonomija zemeljskih stvarnosti'.

Ta način izražanja pa je v napoto drugi ideji, ki govori o podrejenosti posameznih bitij naravi kot celoti. V grškem miselnem prostoru je to najbrž storila šele *stoa*, ki je obenem poudarila človekovo prvenstvo in njegov poseben položaj v svetu. Ko je narava prevzela vlogo celote in postave, je bilo z današnjega zornega kota skoraj nujno, da se je tako imenovani naravni zakon spremenil v postavo 'od zunaj'.

Biblična stvarjenjska teleologija je bila naklonjena 'svetovni duši', čeprav so njeni temelji v tako imenovani stvarjenjski veri. Zanj je svet živa celota, stvarstvo pa je hkrati neizmerna mnogovrstnost bitij. Svet kot celota ni nikoli le vsota posameznih bitij. Vendar moramo poudariti, da je grški miselni svet, ki je videl vrednost posameznega bitja in je etiko gradil na osnovi hiše in družine (*oikonomia*), nedvomno vplival na kasnejšo interpretacijo bibličnega kozmosa. Grki so v središče sveta postavili naseljeno zemljo, posestvo, hišo, družino, človeka, kar ravno pomeni *etos*. Svet je človekovo prebivališče. Človek je njegovo središče. V svetu ima posebej položaj. Vse mu je podrejeno.

Svet je dosegel svoj cilj šele v človeku. Božji duh se je lahko izrazil šele v človeškem duhu. Toda grški človek podrejenosti sveta ni razumel tako, kot jo razume moderna naravoslovna znanost, saj je človek še vedno globoko potopljen v naravne procese. Človek je vzvišen nad svetom, toda spoznanje dobrega in hudega in njegova svoboda ga ne ločujeta od sveta, marveč pomenita véliko možnost za celotno naravo. Človek je gospodar nad svetom, a je zanj tudi odgovoren. Na neki način je prednja straža sveta, toda na drugi strani je njegovo središče. Antropocentrizem je normalna posledica tega gledanja.

Grški (stoični) misleci se niso zadovoljili s tem, da so človeku pripisali prvenstvo v svetu. Ne le da so stvari ustvarjene zaradi človeka, ampak imajo v človeku nekakšno 'možnost' nadaljnje izpopolnitve.

Človek je višja stopnja razvoja, vendar pa spet ne tako visoka stopnja, da bi se povsem ločil od drugih bitij. S tem so vzbudila pozornost vsa živa bitja, čeprav le kot podlaga višjim oblikam bivanja oziroma človeku. Premik od Aristotelovega *telosa* do stoične *oikeosis* je pomemben zato, ker se cilj posameznega bitja ne konča na meji posameznih bitij oziroma vrste (species), ampak ustvarja možnosti mogočne piramide razvoja, v kateri ima vsako živo bitje svoj prostor in katere vrh je človek. Z današnjega zornega kota je bil ta premik usoden za teleološko mišljenje: bitja namreč niso več imela cilja sama v sebi, ampak je njegovo vrednost določala njemu nadrejena raven življenja. Teleologija je s tem tako rekoč postala univerzalistično tolmačenje sveta, ki vidi v vseh stvareh jasen cilj, namreč človeka. To je vplivalo tudi na gledanje na človeka: tudi človek v zgodnji dobi svojega življenja preteče vse stopnje prejšnjega razvoja (epigenizem).

V tej obliki je teleološki miselni vzorec vstopil v krščanstvo. Avguštin je v človeku občudoval povezanost z živim in neživim svetom: neživi naravi in človeku je skupno bivanje (obstoj), živalim in človeku je skupno življenje, angelom in človeku je skupen duh. Tomaž Akvinski je stopil še korak naprej in v stvarstvu videl odsev večnega razuma in sijaja: svet ima svoje gravitacijsko polje ne le v človeku, ampak v Bogu-Človeku. Vse stvari težijo k temu, da bi predstavile božjo lepoto in dobrost. Bogopodobnost ni nič drugega kot udeležba na božji veličini, na Bogu, ki daje svojemu stvarstvu tudi na drugih ravneh različne sposobnosti in moči, da ga predstavijo (naravno razodetje). Smisel (*finis ultimus*) tega razodetja je zastojnost: Bog se hoče razodeti, zato stvari ne skrivajo svoje sorodnosti z Bogom. Krščanstvo je hotelo celoten kozmos izraziti kot *dejanje* ter mu tako dati smisel. Nič več ni zgolj sam v sebi mirujoča veličina, ampak je nemiren in teži k cilju, ki ga ima in hkrati nima v sebi. Nemir sveta in človekov nemir imata sedaj tudi ime: vse žive in nežive stvari imajo svoj smisel v tem, da postanejo na čim bolj popoln način deležne božje popolnosti. Svet bo dosegel svoj vrhunec v tem, ko bo v svoji sredi rodil bitje, ki bo popolnoma odgovorilo na božjo pobudo, ga popolnoma ljubilo ter se popolnoma udeležilo njegove veličine. S tem se je razodel prvotni teleološki miselni vzorec: Bog je hotel svojim stvarjem namenoma dati *tudi* svojo dobrost; svet ni samo resničen, ampak tudi dober. Tomaž Akvinski pravi, da je človek postal prvenec stvarstva s tem, ko je povsem užil božjo dobrost in spoznal njeno bistvo, ljubezen, seveda z namenom, da dopolni stvarstvo. Ni pa pozabil na človekovo šibkost in njegovo odvisnost od stvari, ki mu dajejo hrano, obleko in toplino.

5.1.5 Zapostavljanje teleološkega miselnega vzorca v novem veku

Tomistična stvarjenjska teologija ter njej ustrezen teleološki svetovni nazor, ki je v središče sveta postavil človeka, predstavlja učinkovit in impozanten vrh stoično-krščanskega antropocentrizma. Skozi stoletja je oblikovala specifično evropsko razumevanje narave, naravnega zakona ter normativnosti (človeške) narave. Celu potem, ko je moderna naravoslovna znanost obrnila krmilo v razumevanju narave, je evropsko krščanstvo hotelo brez vprašanj uveljaviti oziroma vsiliti miselnost, ki je stala v direktnem nasprotju s humanizmom. Naravoslovne znanosti so bile močnejše. Teleološki miselni vzorec so postavile pod vprašaj, ker jih je utesnjeval in se je zdelo, da je o njem že zdavnaj vse odkrito in znano. Znanosti so se uprle temu, da bi bile še naprej v službi teologije in že vnaprej postavljenih okvirjev.

Preden je naravoslovec prišel tako daleč, da si je hotel podvreči naravo, je presenečen ugotovil, da narava skriva neverjetne skrivnosti, ki zahtevajo nov odnos do narave. S teleološkega zornega kota je ta nova podoba narave kot neznanke postala nesreča ne le za naravo, ampak tudi za človeka. Nenadoma se je podrla predstava o *že znanem*. Naravoslovec seveda ni niti opazil, da si je s tem, ko je zavrgel prejšnjo podobo o naravi, naravo tako rekoč podredil ter ji preprečil, da bi se mu razodela sama. Zaradi

presenečenja nad odkritjem preprostih zakonitosti, ki so naravoslovcem 'dovolile' misliti drugače, ni mogel več čakati in je naravo podredil svoji radovednosti, namenom in ciljem. Če z razmeroma velike razdalje, ki nas loči do začetka novega veka, ponovno premislimo obrat, ki se je zgodil v pojmovanju narave, potem je bila to človekova nora domišljavost. Človek ni bil več del statičnega reda, ki mu je bil do neke mere odprt in znan. Sam sebe je začel doživljati kot nasprotnika narave in naravo kot tujca, ki skriva neznane zakonitosti in možnosti, te pa so mu v bistvu dane na razpolago, da jih odkrije, si jih vzame in podredi. Tako je začel naravo raziskovati, preskušati in uporabljati.

Sprememba je bila velikanska. Udarina moč *protiteleološke* miselnosti je bila dovolj velika, da ni povzročila le sesutja splošne namembnosti stvari oziroma izničenja predstave, da nosijo stvari smisel same v sebi ter da so podrejene višjim namenom, ampak da je do skrajnosti izkoristila stoično predstavo o piramidi – podrejenosti nižjih oblik bivanja (življenja) do višjih.

V hitrem razvoju znanosti zasluži posebno pozornost dejstvo, da je vprašanje podrejenosti zadelo tudi človeka. Medtem ko si je človek podredil naravo ter ji odvzel njeno skrivnostno, vendar 'znano' podobo, je le korak naprej tudi sam postal žrtev miselnosti, da je mogoče na vse gledati z vidika koristi. Na isti način kot je bila izrinjena teleološka misel, se je v obliki objektivnega pojmovanja narave vrnil teleologizem, ki je bil sedaj na drugi strani in mu človek ni več pripadal. Narava je postajala vse bolj mehanični sistem. Janez Kepler je s teorijo o magnetnem polju in gibanjem nebesnih teles postavil temelje sodobni fiziki.

Ukinjanje tradicionalnega teleološkega mišljenja seveda ni ostalo pri tem. Zajelo je tudi druge stvari in živa bitja. Znanstveno spoznanje stvari ne spoznava po njihovi različnosti, ampak jih poskuša skrčiti na nek skupni imenovalac in potem in potem na tej osnovi ugotavljati morebitne razlike med njimi. Ta način gledanja je znan tudi v eni od medicinskih antropologij, ki ni več pozorna na individualnost in osebne kvalitete posameznika, ampak na človeka gleda z vidika brezoblične snovi, organov in tkiv, iz katerih je sestavljen. Francis Bacon je sholastično naravno filozofijo imenoval 'pesmice revne človeške duše' in s filozofi tega kova ni hotel več niti polemizirati, pač pa je postavil temelje goli dejavnosti, poskusom, merljivemu in mehaničnemu poteku naravnega dogajanja. Njegovo geslo je bilo, da je treba živo naravo razrezati in jo potem cepiti narazen toliko časa, dokler ne postane brezoblična materija, ki je popolnoma podrejena fizikalnim zakonom.

Iz prizadevanja, da bi mnogovrstnost naravnega sveta skrčili na geometrijske in kinetične količine, so zrasli veliki predstavniki nove znanosti. Ta je zablestela v 17. stoletju. Znanstveno-teoretične vidike je kasneje v svojem delu *Essay Concerning Human Understanding* (1690) povzel John Locke in v njem razvil nauk o primarnih in sekundarnih kvalitetah stvari. S tem je legitimiral eksperimentalne metode v odnosu do narave. Nekatere stvari, ki so za nas pomembne, na primer vonj, okus, vlažnost, barva, zven itn., so za znanstvenika sekundarne kvalitete in tako rekoč nepomembne, saj o stvari ne povedo nič posebnega. Zato pa je toliko bolj poudaril primarne kvalitete. Te pa dojamemo šele takrat, ko jih lahko izrazimo s številkami ali merljivimi postopki.

Zgodovina novodobne znanosti je najbrž tudi vzročno povezana z izginjanjem teleološkega mišljenja in z vzpostavljanjem vladanja nad naravo. Vprašanje je, ali je bila tradicionalna teleološka miselnost sama tako slabotna, da se ni mogla upreti novostim in ponuditi svojega načina gledanja na svet, ali pa je nova znanost res načrtno izpodrinila teleologijo ter poskušala stvari reducirati na nekaj objektivnih konstant. Takih primerov je v zgodovini več. Najbrž najbolj nazoren je primer 'nedeljske dolžnosti'. Prej smo to obravnavali v okviru naturalistične zmote. René Descartes (1596-1650), ki skupaj s Francisom Baconom

sodi k teoretičnim utemeljiteljem novodobne znanosti, je v *Discours de la methode* uveljavil popolno matematizacijo oziroma geometrizacijo naravnega sveta. To pa je most med naravoslovno znanostjo in tehniko. Svet je hotel predstaviti zgolj kot *res extensa*, brezoblično materijo, ki je brez skrivnosti, brez lastnega pomena, zgolj snov za poljubne namene. Ko je naznanil tezo, da med človekom in naravo obstaja velika podobnost in sorodnost, da imata kot merljiva snov iste značilnosti, in je s tem morebitni teleološki prostor omejil do skrajnosti, je hkrati tudi sprostil nedoumljivo raziskovalno radovednost in energije, saj odslej človeška narava (snov) ni bila več obremenjena z duhom. V odnosu med človekom in naravo je prišlo najprej do načelne izravnave na osnovi merljive in brezoblične snovi (tkiva), nato do praktične ukinitve tradicionalnega antropocentrizma in namembnosti narave, nazadnje do načelnega dualizma med človekom in naravo. Tudi človek je stvar med stvarmi, ni niti središče niti cilj sveta, ampak je obrtnik, lastnik, gospodar narave. Descartesova doktrina stoji v ozadju znanstvenega svetovnega nazora, ki je dualističen. Pojavi se povsem nov antropocentrizem. Človek je naravo začel sistematično podrežati svoji volji in svojim namenom. Tudi človeško naravo. Descartes je najbrž pred seboj že videl, kako razpada tradicionalni antropocentrični svetovni nazor. Človek je postal središče sveta kot strog, neopredeljen in objektivni opazovalec, raziskovalec in preizkuševalec.

Človeštvo se začelo zavedati posledic razpadanja teleološkega miselnega vzorca šele v 20. stoletju, ko se je zavedelo, da stoji pred dvoreznim tehničnim napredkom: življenje se bo skrčilo na eno samo kemično formulo. Ni dvoma, da je človek z moderno znanostjo dosegel zavirljive uspehe. Tudi uspehi v medicini so naravnost fantastični in osupljivi. Toda cena, ki jo za to plačuje, je zelo visoka: človek se je odtujil naravi in naravnim temeljem življenja, izkustvu lastne telesnosti in razmerju med telesom in dušo. V začetku je morda šlo za to, kako naj se človek zavaruje pred naravo. Danes pa gre za to, kako varovati naravo pred človekom, tudi človeško naravo (to je kasneje dokazoval že Leibniz s svojo teodicejo). Človek je postal hladen in ga niti obramba narave niti obramba sebe v naravi ni več zanimala. Gonilo znanstvenega raziskovanja in spoznanja je hladno dialektično načelo, v katerem ni nobene navezanosti na naravo ali 'sestrske zaveze' med človeško naravo ter živo in neživo naravo zunaj človeka. Razumljivo je, da je znanstvenik s tem porinil v kot tudi svoj doživljajski svet, občutje in domišljijo.

5.1.6 Je teleološki miselni vzorec mogoče obnoviti?

Teleološke problematike in vprašanj, ki so povzročila njeno izginjanje, ne bi videli dobro, če ne bi vzporedno s tem upoštevali dejstva, kako je sodobna znanost človeka, ki ga je najprej izrinila iz narave, ponovno pripeljala nazaj v naravo. V 19. stoletju v znanosti prevladuje zanos, da je mogoče vse razložiti z vzroki in posledicami. To prepričanje je dlje časa zagrinjalo nasprotje med znanostjo in evolucijo, kajti bolj izrazito kot v evoluciji, ki je človeka pripeljala nazaj v živalski svet, se obrat ne bi mogel zgoditi. Evolucija je ponovno postala pozorna na mnogovrstnost živih vrst. Danes je evolucija nemi kritik genetske tehnologije.

Po Kopernikovem obratu oziroma sestopu (obglavljenju) geocentrizma je evolucija v novem veku postala druga velika 'bolezen' modernega človeka. Toda njen vrhunec je bil v tem, da v spoznanju o človekovi pripadnosti naravi ni več našla nobene teleološke vrednosti. Če se je razvoj dogajal z naključnim izborom in prilagoditvijo vrst trenutnim razmeram, je domneva, da je razvoj usmerjen ter da ima svoj vrhunec v človeku, izgubila sleherni pomen in smisel. Celu preživetja vrst ali njihove množitve ni mogoče pojasniti finalno. Če že nastopijo strukture, ki so analogne jasni usmeritvi k cilju, na primer da določena bitja spadajo skupaj, potem imajo ti dogodki za evolucionista status 'kakor če'. Praktično nimajo nobenega

pomena. Posledice tega gledanja so na dlani: človek nima večje vrednosti kot druga živa bitja in v odnosu z drugimi vrstami nima nobene prednosti. Za evolucijo je človek predvsem *species*. Pojem *homo sapiens* pomeni nekaj samo človeku, v celotnem evolutivnem procesu pa nima nobene vrednosti in nobene prednosti pred drugimi vrstami. Tudi človek je proizvod splošne kozmične evolucije, ki nima nobenega cilja. Darwin je svojim sodelavcem prepovedal uporabo besed 'višji' in 'nižji', kajti to bi pomenilo, da na vse gledajo z določenega vidika.

Nekateri sodobni misleci, na primer Nikolai Hartmann (1882-1950) in Henri Bergson (1859-1941), so hoteli evolucionistično kritiko teleologije podzidati s filozofskimi argumenti. Hartmann je najbrž nameraval kritizirati teleologizem oziroma to, kar je od teleologije preživelo v etičnih teorijah. Svojo kritiko je razumel kot dokončno preseženje teleologije. Bergson pa je menil, da je njegova naloga prispevati k obnovitvi teleološke miselnosti v najboljšem smislu besede. Njuna prispevka k temu vprašanju se v marsičem razhajata, v marsičem pa tudi prekrivata. Hartmann je imel za popolnoma nesprejemljiv tisti model razvoja, ki bi ga vodil nek cilj (*telos*) v prihodnosti, saj proti temu govori kavzalna določenost iz preteklosti. Bergson pa je protestiral samo proti določenemu teleološkemu razumevanju stvarnosti, ki se ni povsem osvobodilo predpostavke o mehanističnem nasprotniku in je hotelo ostati do konca zaprt sistem. Tej nevarnosti zapade teleološki miselni sistem vedno, kadar si *cilj* določenega bitja predstavlja kot že vnaprej obstoječ vzorec, ki ga je treba le uresničiti, ne priznava pa stvarnosti kot take. Tej miselnosti je lastna predpostavka oziroma nekakšna vera, da je v osnovi (*in nuce*) že vse določeno ter da je mogoče prihodnost razbrati iz sedanosti oziroma iz preteklosti. To ni le tuje prvotnemu pomenu *telosa*, ampak je tudi prva in glavna nevarnost finalizma. Po Bergsonu ga mora preseči *élan vital*. Trdil je, da teleološkega razumevanja nikoli ne bi smeli jemati kot nekakšen mehaničen predujem prihodnosti. V tem se približal povabilu razodetja, naj človek postane sodelavec oziroma soustvarjalec.

Bergson seveda kritizira teleologizem, ki je na glavo postavljena teleologija in za seboj potegnil mnoge zmote. Če pomislimo na zaprt sistem evolucije, ki se odvija po vnaprej določenem načrtu, potem bi moral razvoj korak za korakom dosegati višjo raven in večjo harmonijo, podobno kot hiša, ki si jo je zamislil dober arhitekt. O harmoniji lahko govorimo kvečjemu v začetku razvoja, kasneje pa se gonilna sila razvoja razcepi. Razvoj ni več harmoničen, ampak posamezne silnice razvoja težijo vsaka v svojo smer, tako da si med seboj na videz celo nasprotujejo. Edinosti narave si ne moremo misliti kot vnaprej narejenega načrta, sistema ali cilja, ki nekje iz prihodnosti izvablja vedno popolnejše oblike življenja, lahko pa si jo predstavljamo kot močan začetni impulz, ki se pod vplivom življenjskega poleta (*élan vital*) vedno bolj cepi in razhaja. Kot drevo.

Ustvarjalni razvoj življenja ni rezultat ciljne ideje, kot se na prvi pogled zdi, ampak se odvija na neki 'višji' ravni, ki jo z razumom izražamo le postopoma, s težavo in še tedaj le približno. Teleološko mišljenje, ki je *telos* začelo razumevati kot nekakšen vnaprej in 'od zunaj' predpisan cilj, je ne le preozko, da bi z njim lahko izrazili pojavne oblike življenja in razvoj dojeli kot celoto, ampak – ko je govor o posameznih pojavnih oblikah – po Bergsonovem mnenju tudi preširoko in preohlapno. Dejstvo, da teze teleološkega mišljenja niso nespravljive s sodobnimi naravoslovnimi znanostmi, ni odvisno niti od tega, da teleološko mišljenje vidi gibalno razvoja v zavesti (ta sicer ni identična s človeškim duhom), niti od tega, kako poudarja razlike med človekom in živaljo. Nespravljiva z znanostmi je predvsem teza, da dejanski razvoj poteka v zaprtem sistemu in v statični vnaprej določeni shemi, v katerem prevladuje stoično-krščanski antropocentrični svetovni nazor. Po Bergsonovem mnenju je treba to tezo (ugovor) novodobnih znanosti vzeti zares, jo tudi filozofsko razvijati naprej ter upoštevati v etičnih razpravah. Glede na Bergsonov

predlog naj bi tudi moralna filozofija postala bolj pozorna do življenja na sploh (biocentričnost). Mnogi sodobni etični predlogi se nanašajo predvsem na varovanje življenja. H. Jonas je predlagal načelo odgovornosti, J. Rawls je govoril o upoštevanju razuma (razumnost, razumljivost) pri odločitvah, o tančici nevednosti in spoštovanju drugače mislečih, A. MacIntyre je govoril o človekovi participaciji na različnih ravneh (komunitarizem), J. Habermas in K. O. Apel sta v postmoderni komunikacijski družbi videla prostor predvsem za diskurzivno etiko in komunikativno delo. Mnogi od teh predlogov izvirajo iz ekologije.

Naše naslednje vprašanje bo, kako razumeti mutacije antropocentrizma, ga soočiti z drugimi miselnimi vzorci, posebno z biocentrizmom, ki ga je v marsičem sprejela bioetika, ter ga razvijati naprej.

5.2 Biocentrizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Glede na to, kar smo povedali o teleologiji oziroma teleološkem miselnem vzorcu, se sedaj zdi naravno, da hoče naslov izpostaviti ostra ali načelna nasprotja med biocentrizmom in antropocentrizmom in jih hkrati omiliti z anticipacijo njune komplementarnosti. Zato je potrebno nekaj pozornosti posvetiti tako 'mehčanju' pojmov kakor tudi metamorfozi njunih pomenov. Za to ni dovolj le nemočno sklicevanje na našo odgovornost do narave. Potrebujemo tudi ustrezno teoretično delo ter jasno formulirana praktična načela pri odločanju. Nobenega dvoma ni, da je človek odgovoren za svoje in tudi za življenje zunaj sebe. Danes poskušamo to problematiko osvetliti z mnogih vidikov. Za razliko od utilitarističnih načel gre mnogim poskusom ne le za formulacijo etičnih meril, ampak za novo pojmovanje narave, ki se je v zadnjih letih razvilo na meji med sodobno filozofijo in znanostjo. Skupno vsem poskusom je prizadevanje, kako preseči dualistični svetovni nazor, ki je posledica novoveške ukinitve srednjeveške antropocentričnosti in je kasneje postal povod za nov utilitaristični antropocentrizem in novo delitev med človekom in naravo, ki je bolj znana kot nasprotje med subjektom in objektom. Ločitev med njima je bila na eni strani res povod za tako skokovit napredek in za 'zmage' v naravoslovni znanosti, na drugi strani pa je živo in neživo naravo prepustilo človekovi samovolji. Nujno je treba preseči čisto instrumentalni pogled na naravo ter osvojiti novo enovito stališče v naravi in z naravo.

Lahko bi rekli, da je treba človeka ponovno 'udomačiti' v naravi ter na novo razumeti sorodnost vseh oblik življenja, ki lahko pripomorejo, da se človek vrne v naravo. Pri tem seveda ne mislimo, da se bo to zgodilo na podlagi nekdanjih miselnih vzorcev. To ne bi ustrezalo tudi zato, ker mora sodobnik prevzeti odgovornost za škodo, ki jo je že povzročil naravi in življenju, in se ne delati nedolžnega. Zaradi človekove utilitaristične usmeritve in ravnanja je teleološki vzorec, ki postavlja v središče človeka, sumljiv. S tem ni *a priori* zavržena možnost določene razvrstitve ravni življenja v svetu. Razvrstitve ne moremo izraziti znotraj statičnega svetovnega nazora. Življenja ni mogoče vrednotiti po tem, kakšno vrednost ima z ozirom na korist bitjem na višji ravni – na vrhu seznama je seveda človek –, ampak ga je treba vrednotiti samega po sebi, oceniti pa je treba tudi posledice določene miselnosti na odnos do (človeškega) življenja.

5.2.1 Biocentrizem in bioetika <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Biocentrizem bi najbrž najlažje razumeli z vidika avtonomije zemeljskih stvarnosti, o kateri je govor na več mestih tudi v besedilih drugega vatikanskega koncila. Inherentna vrednost stvari, posebno živih bitij, ne potrebuje nobenih razlogov. Čeprav *vrednost* tu nima istega pomena, kot *vrednota*, na kateri temelji pojem (človeškega) dostojanstva in je nosilka posebnih (človekovih) pravic, so biocentrizem včasih

razumeli kot križarsko vojno proti instrumentalizaciji življenja in sveta izključno v človekovo korist. Razlog za to je bil zlasti v tem, ker je človek spregledal, da čutijo tudi druga živa bitja.

Kot rečeno, nas bo tu biocentrizem zanimal zaradi njegove vloge v bioetiki. Njegova osrednja zahteva je, da se človekova moralna zadolženost razteza onkraj človeškega in vključuje celoten živi svet. Moralne obveznosti ne razumemo kot indirektno korist človeku (ohranitev nekaterih vrst bi lahko razumeli kot korist človeku oziroma prihodnjim generacijam), ampak kot nekaj, kar je človek dolžan živim bitjem kot takim. Očiten kontrast z antropocentrizmom pogojuje čustveni naboj proti racionalizmu, zlasti proti njegovi moralni varianti, ki ne čuti nobene obveznosti niti do sveta niti do življenja in nazadnje niti do sočloveka. Čeprav nekateri antropocentrizmi govorijo o dolžnostih do življenja zunaj človeka, ne nehajo poudarjati, da je človekovo življenje mnogo bolj pomembno od drugih oblik življenja. Osrednje vprašanje biocentrizma lahko strnemo v vprašanju, na kakšen je mogoče govoriti o interakciji med življenjskimi oblikami, če upoštevamo primarno mesto človekovega blagostanja.

Osrednje vprašanje je, ali lahko nujna omejitev človeških interesov prispeva k napredku, kako se biocentrična etika uvršča v človekov napredek in v kakšnem smislu je moralni napredek res napredek človeštva. V preteklosti je bilo blagostanje stvar razmeroma ozkega kroga ljudi. Sužnjelastniška družba ni vedela, da bi gospodar imel kakšne obveznosti do sužnjev. Ta družbeni model nam je danes popolnoma tuj. Človekove pravice so splošno priznane in nihče ni izključen. Upravičeno menimo, da priznavanje subjektivitete nekaterim živalskim oblikam življenja in širitev človekove zadolženosti izraža pristen napredek, čeprav to za človeka pomeni nujno omejevanje njegovih 'pravic'. To ni zadnji korak moralnega razvoja človeka.

Tak moralni premislek se sooča s številnimi izzivi. V bistvu gre za pojem in pojmovanje narave in življenja. Biocentrizem temelji na romantičnem pojmu narave in življenja. To je čustveni in *bojni* pojem, ki naravo pojmuje kot vir vsega živega in bije plat zvona pred njenim uničevanjem. Neredko gre za prikrito izražanje človeških interesov in strahov ter za izčrpavanje v opoziciji proti tistim, ki so brezsrčni do življenja. Tu narava/življenje nastopa kot človekova potreba – materialna, duhovna ali estetska – in je le dodatek k pojmovanju o naravi kot surovinskemu viru. Na tak način lahko razumemo tudi argument *zadnjega človeka*, s katerim je Richard Routley hotel pokazati, da bi bilo življenje brez človeka na svetu nesmiselno. Po njegovem mnenju uničevanje sveta škodi ne le svetu, ampak tudi človeku, ki si s tem reže vejo, na kateri sedi. Zato bi lahko 'zadnji človek' (pravzaprav kdorkoli) prišel na idejo, da uniči sebe in svet. Samouničevalski značaj sedanjega razvoja je torej treba nujno brati tudi v obratni smeri in se zoperstaviti človeškemu šovinizmu. Podobno, čeprav v manjši meri, lahko rečemo o pojmu *deep ecology*, ki ga je iznašel norveški mislec Arne Naess.

5.2.2 Ključni predstavniki biocentrizma <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

5.2.2.1 Albert Schweitzer <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Biocentrizem in antropocentrizem sta komplementarna pojma, čeprav tega ne vidimo na prvi pogled. To smo poudarili že prej pri naravni teleologiji. V nobenem moralno filozofskem poskusu v novejšem času to ni bilo predstavljeno na tako radikalen način kot pri zdravniku in filozofu Albertu Schweitzerju (1875-1965): po njegovem ju povezuje *spoštovanje do življenja*. Na Schweitzerja se sklicujejo vsi, ki hočejo etiko na novo utemeljiti na spoštovanju življenja in življenjskega okolja (ekologija). Nujen pogoj je, da sprejmemo dejstvo, da je statičen svetovni nazor dokončno izgubi verodostojnost. Če to napoveduje konec

vseh celovitih pogledov na svet – pri tem seveda mislimo na poglede na svet, v katerem ni bilo človeka –, potem lahko etika dá svoj prispevek k sodobni kulturi tako, da poskuša stisko neugodnega časa spremeniti v krepost samoomejitve in skromnosti v odnosu do sveta. Moralna filozofija se mora osvoboditi iluzij, da lahko svet dojamemo kot celoto brez človeka in da na tej podlagi sprejmemo določene zaključke za svoje obnašanje. Biocentrizem trdi, da je življenje edini temelj, na katerem je mogoče utemeljiti etiko, dejstvo življenja, ki ga sicer v njegovih skrivnostnih pojavnih oblikah ne razumemo, ki pa ravno zato zasluži vse naše spoštovanje. Spoštovati ga moramo, ker ga ne razumemo. Bioetika lahko v prehodnem obdobju postane kultura razmerij med življenjem (biocentrizom) in človekovimi potrebami (antropocentrizmom) in zavest o nujnosti samoomejitve.

V Schweitzerjevi moralni filozofiji po prvi svetovni so se pojavili različni vzorci obnovitve morale, ki so se navdihovali pri Schopenhauerjevi *etiki sočutja*, Nietzschejevi *volji do življenja* in različnih evropskih, bližnjevzhodnih, azijskih (budizem, džanaizem) in afriških izročilih o verskem izkustvu. Mnoge od teh prepovedujejo vsako poseganje v življenje. Med njimi je treba omeniti zlasti zapoved *ahimsa* (prepoved škodovanja vsaki obliki življenja). Schweitzer jim je dodal krščanski pojem *ljubezni do bližnjega*. Njegovo potovanje po Afriki ga je prepričalo, da lahko stvarstvo razume samo tako, da z njim solidarno trpi, se z njim veseli in ga ima preprosto rad. “Kar mi imenujemo ljubezen, je v bistvu spoštovanje življenja”. Etika poslej ne obravnava več človekovih dolžnosti in ne tehta pomembnosti norm, ampak izraža odgovornost do vsega, kar živi. Pojem življenja je *meta-pojem*, ki navdihuje filozofijo, teologijo ter naravoslovne in humanistične znanosti. Vse znanosti ne zadostujejo, da bi življenje pojasnile. Tudi Schweitzer pa se je zavedal, da je pojmovanje življenjskih pojavov odvisno od tega, kakšen je človekov pogled na človeka oziroma kaj misli človek o samem sebi.

V grški filozofiji so kvaliteto življenja (in duše) opredelili z ozirom na sposobnost gibanja. V 18. stoletju se je po razmeroma hudem sporu med vitalisti in tistimi, ki so na življenje gledali kot na mehanizem, razvil *bojni* (romantični) pojem življenja. Izražal se je kot nasprotje prevladi razuma; življenje je prevladujoče, oblikujoče, večno in neuničljivo načelo, ki zajema posamezna bitja in celotno živo naravo.

Tudi danes ne poznamo enovite definicije življenja. Ni nam jasno, katera znamenja življenja so prevladujoča in odločujoča. Včasih se je zdelo, da je med živo in neživo naravo ostra meja. Danes prevladuje mnenje, da ne moremo govoriti o ostri meji med živim in neživim svetom. Genetika odkriva nova merila in viruse uvršča na mejo med živo in neživo naravo.

Schweitzer je segel v krščansko zakladnico. Obnovitev etike je zaupal živi in praktični razlagi zapovedi ljubezni (*zlato pravilo*). Ugotovil je, da je krščanstvo do kraja odgovorno do življenja in za življenje in da je on kot kristjan dolžan prebujati spoštovanje in odgovornost do vsake oblike življenja. V tem smislu Schweitzerjeva obnova etike zahteva popolno spremembo mišljenja in gledanja. Podoben je Kantovemu čudenju: če se je Kant čudil zvezdnemu nebu nad seboj in moralnemu zakonu v sebi, se je Schweitzer čutil odgovornega do vsega, kar živi v njem, z njim in poleg njega. Pod vprašaj je postavil novodobno subjektivistično filozofijo, misleči jaz in njegovo distanco do narave. Descartesov “*Mislím, torej sem*” je imel za reven in prevzeten začetek nazora, ki je človeka speljal v mrtev rokav reke ter mu zaprl pot do narave. Descartes je mislil, da je s tem stavkom presegel nevarnost splošnega dvoma. Schweitzer pa je v njem videl oviro, ki jo je nujno treba odstraniti, če se hočemo ponovno dotakniti življenja. Osamljeni *jaz* je treba ponovno pripeljati nazaj v življenje. Punčica biocentrizma (etike življenja) ni zavest mislečega duha (*jaza*), ampak preprosto življenje in praktično razumevanje dejanskega stanja: “Življenje sem, ki hoče

živeti sredi življenja, ki hoče živeti.” Schweitzer je radikalnejši od Bergsonovega *élan vital*, kajti v tem pojmu še vedno obstaja razlika med živimi bitji, ki imajo samozavest, in tistimi, ki so brez zavesti. Po Schweitzerjevem mnenju je spoštovati življenje in biti odgovoren življenju in do življenja isto kot priznati temeljno voljo do življenja v naravi, ki je popolnoma enaka človekovi volji do življenja in je sploh temeljno etično načelo. Schweitzer je to načelo naslonil na klasično načelo: *Bonum faciendum, malum vitandum*. Dobro je to, kar življenje spodbuja in ohranja, slabo je to, kar življenje ovira in uničuje.

Zavestna povezava pogledov na najvišja načela splošnega etosa z etosom življenja kažejo na to, da je hotel Schweitzer pokazati, kako je s *spoštovanjem do življenja* ter splošnim pospeševanjem vsega živega mogoče rehabilitirati oziroma nadomestiti etiko, ki se je naslanjala na razum ter štela le en vidik človekove svobode: svobode brez odgovornosti. Po njegovem ščititi človekovo svobodo ni tako pomembna kot pospeševati življenje oziroma spoštovati vsako živo bitje ter življenje v meni in poleg mene. Svoboda in spoštovanje si ne nasprotujeta. Nasprotno: menil je, da je celo najbolj primitivna oblika življenja več kot ideja o zavesti ali ideja o človekovem prvenstvu v svetu. Schweitzer je menil, da je treba storiti vse, da bi razkrinkali samovoljne človekove posege v življenje drugih bitij (v ‘nižje’ oblike življenja) in v svet ter preprečili njihovo etično opravičevanje. Sedaj lahko stavek obrnemo in rečemo: če bi življenje res spoštovali, bi lahko zares razlikovali med ravnmi življenja. Spoštovanje življenja bi zaradi razlikovanja ravni ne izgubilo svojega pomena. Spoštovanje življenja se razteza nad vsem življenjem, kakor se kategorični imperativ (*zlato pravilo*) razteza na celoten moralni zakon. “Človek je etično resnično osveščen tedaj, ko prisluškuje neki nuji, da pomaga vsakemu življenju, ki mu lahko pomaga, in se sramuje živim stvarjem povzročiti kakršno koli škodo. Ne vprašuje se, na kakšen način zasluži pozornost to ali kakšno drugo življenje, in tudi ne, če in kako čuti. Sveto mu je življenje kot tako. Nobenega lista ne odtrga z drevesa, nobene rože ne odtrga in pazi, da ne pohodi nobene žuželke. Če poleti dela pri svetilki, ko je že temno, ima raje zaprto okno in diha zatohel zrak, kot da bi gledal, kako padajo na mizo žuželke, ki so si ožgale svoja krila.” Schweitzerju so očitali sentimentalen odnos do sveta.

5.2.2.2 Paul Taylor <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Taylorjevemu članku *Etika in spoštovanje narave*, ki je bil objavljen leta 1981, je leta 1986 sledila obsežna razprava *Spoštovanje narave*. To delo sodi med najbolj obsežne in celovite prikaze biocentrične pozicije in artikulacije njene etične implikacije.

Jedro Taylorjevega sporočila je naslednje: vsa živa bitja imajo svojo lastno vrednost in zaslužijo moralno spoštovanje. Delo je nastalo kot izrecna kritika etičnemu antropocentrizmu. Taylor je trdil, da je življenje nekaj *nepriemerljivo* dobrega, se pravi dobrina, katere vrednosti ne odkrijemo šele s primerjanjem z drugimi stvarmi. To je *objektivno* dobro. Povsem vseeno je, kaj o tem misli človek. Z drugimi besedami: človek pozna stvari, če pozna njihovo nepriemerljivo dobro, jo upošteva in spoštuje. Objektivna dobrost žive narave je empirični podatek. To je nujen, vendar ne zadosten pogoj za to, da živa narava postane predmet moralnega spoštovanja. Za to potrebuje notranjo vrednost. Po Taylorjevem mnenju je nekaj notranje (samo po sebi) dobro tedaj, ko samo po sebi izzove dve načeli: načelo moralnega premisleka in načelo notranje vrednosti.

Vsako živo bitje zasluži moralno pozornost in moralni premislek. Načelo notranje vrednosti pravi, da je dobrost posameznega bitja mogoče vrednotiti neodvisno od drugih bitij. To pomeni, da je to *dobro* tako, da ga je vredno ohraniti zaradi bitja, ki je njegov nosilec. Z drugimi besedami to pomeni, da nobenega živega

bitja ne bi smeli imeti zgolj za objekt oziroma nanj gledati samo z vidika koristi. Vsak življenjski proces je notranje dober. To skratka zadostuje za to, da govorimo o moralnem odnosu do narave oziroma o spoštovanju živega sveta. Kdor bo ravnal v skladu s tem spoznanjem, bo pospeševal življenje in ščitil dobrot živih bitij. Po Taylorjevem prepričanju bi to lahko temeljito spremenilo moralni 'svetovni nazor', ki postavlja v središče človeka.

Vprašanje je, kako to pojmovanje uveljaviti, da bi bilo sprejemljivo za večino ljudi. Taylor je prepričan, da je spoštovanje narave zadnja in najpomembnejša moralna drža ter da zato ne potrebuje nobenega posebnega opravičila. Ker je zadnja drža, je ni mogoče izvesti iz nobenega načela, pač pa iz njega izvirajo druga načela. Podobno kot je naša drža do ljudi odvisna od tega, za kakšne imamo ljudi, je tudi odnos do narave odvisen od tega, za kaj imamo življenje v naravi in kako naravo sprejemamo. V bistvu gre za to, da človek ponovno odkrije svoje mesto v naravi, in sicer kot naravno bitje. Ko poskuša utemeljiti to pojmovanje, Taylor poudarja, da hoče artikulirati svoje mesto v svetu ter na ta način temu gledanju zagotoviti notranjo skladnost. Jasno mu je, da to gledanje ni skladno z današnjo znanostjo in z racionalno etiko, ki si ne prizadeva razumeti naravnega sveta in svojega mesta v njem.

Spoštovanje narave je prvi korak. To je Taylor imenoval *biocentrično 'opazovalnico'* (*biocentric outlook*). Ima štiri komponente: a) ljudje smo člani življenjske skupnosti na zemlji v istem smislu kot druga živa bitja; b) zemlja je naravni ekosistem, podoben mreži, na kateri so vse stvari med seboj povezane in soodvisne; c) vsako posamezno bitje razumemo kot teleološko središče življenja, ki uresničuje svoje *dobro* na svoj način; č) ljudje niso višji od drugih živih bitij. Zaradi teh točk se Taylorjevo stališče imenuje egalitarianizem. Meniti, da je človek več vreden kot druga živa bitja, je po njegovem nerazumljivo nagnjenje in predsodek.

Etika spoštovanja narave ima tri elemente: a) sistem verovanja (biocentrični oris); b) odločen in skrajni moralni oris (spoštovanje narave); seznam pravil in dolžnosti ter standardov. Biocentrični oris imenujemo 'sistem verovanja', ker ga ni mogoče utemeljiti in nasprotuje znanstvenemu pogledu na svet. Kljub temu pa je Taylor prepričan, da je spoštovanje narave najbolj primerna moralna drža, ki jo lahko moralni dejavnik pridobi in uresniči v odnosu do žive narave.

5.2.2.3 Robin Attfield <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Kar je Taylor povedal o živih bitjih, je Robin Attfield hotel povedati o življenju brez senzitivne duše (flora), posebno o drevesih. Več ali manj se sklicuje na Aristotela, ko ta govori o pojmu uspešnega uresničevanja *telosa*. Po njegovem ima tudi nečutno življenje svojo lastno vrednost in zasluži moralno spoštovanje. V bistvu gre tudi Attfieldu za to, kako moralni razvoj predstaviti kot razvoj in ne zgolj kot odpoved.

Attfield se ne boji antropocentričnega argumenta in se celo sklicuje na analogijo med moralno pomembnimi človeškimi interesi in zaščito naravnega okolja, posebno če je govor o ozračju (dihanju), prehranjevanju, rasti in celovitemu varovanju zdravja. Taylor in Attfield se razlikujeta tudi v tem, da Attfield nima vseh živih bitij za dobra sama na sebi. Vsa ne zaslužijo moralnega spoštovanja na isti način. Attfield ni egalitarianec; meni, da je vrednost živih bitij, ki sicer zaslužijo moralno spoštovanje, malenkostno 'višja' od življenja rastlin, tako da ni mogoče enostavno trditi, da je dobro, kar se zgodi rastlinam, ki jih ta bitja potrebujejo za življenje. Attfield je zagovornik rastlinskega sveta, in sicer zaradi človekove koristi in nato zaradi koristi drugih živali. Sklene torej, da vsako življenje zasluži moralno

spoštovanje in da nečutno življenje nima prednosti, ima pa pomembno vlogo pri ohranitvi drugih živih bitij.

5.2.3 Vrednotenje in kritika biocentrizma <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm>

Temeljno Rodmanovo sporočilo konvencionalni etiki je, da narava ni takšna, kot si jo predstavlja etika oziroma etične teorije. Narava se ne podreja predpisom 'od zunaj', ampak narava narave je stalno menjajoči se sistem. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da so normativne teorije, ki domnevno izvirajo iz normativnosti narave, ena glavnih ovir in morda najbolj kritiziran vidik tradicionalne etike. To je nazadnje vodilo v drastični preobrat in ločitev med biocentrizmom in antropocentrizmom, ko so radikalni zagovorniki biocentrizma v človeku prepoznali ne le glavnega vzroka ekološkega neravnovesja, ampak celo začeli trditi, da bi bilo za svet bolje, če človeka na njem sploh ne bi bilo. Vrednotenje in kritika biocentričnosti opozarja na velike težave, če bi morali povsod brezpogojno spoštovati zgolj življenje in naravo.

Življenje je po mnenju sedanje naravoslovne znanosti biokemičen proces na molekularni ravni, ki ga je mogoče sistemsko-teoretično opisati kot (samo)organizacijski proces in funkcionalni sklop mnogih procesov. Naravoslovno-tehnično pojmovanje življenjskih procesov življenja nima več za vrednoto, kot je bilo to v antiki, v srednjem veku nekako do romantike, pri Schweitzerju in drugih, ampak kot analitični in pojasnjevalni pojem. Normativnega pomena, na primer: "Ker je nekaj živo, zasluži pozornost in obrambo", v tej obliki ne uporablja nobena znanost. Zavrne jo kot naturalistično zmoto.

Schweitzer je pri tem očitno sklepal na samoumevnost verskega odnosa do življenja, etične dolžnosti pa – da se je treba boriti proti določenim oblikam življenja, na primer proti virusom – pa ni videl. Etični model, ki je utemeljen na brezpogojnem spoštovanju življenja, ni primeren temelj zdravnikovega etosa in etike. Marsikateri kritik je morda nekoliko prehitro pograbil skušnjava, da bi zmanjšal razdaljo med moralno zahtevo in njeno dejansko uresničitvijo. Razdalja med spoznanjem in ravnanjem nastopa povsod, v vsaki etiki, tudi če se pojavi kot rigorozna etika brezpogojnega spoštovanja ali absolutnih zahtev. Če bi zanikali to razdaljo, ki je v bistvu obraz člvoeske svobode, potem bi si morali zamišljati položaj, v katerem bi bila izpolnitev radikalne etične zahteve istovetna popolni nedejavnosti. Čim bi se namreč premaknil, bi že lahko povzročil škodo temu ali onemu živemu bitju. Nazadnje bi se znašel pred nerešljivo uganko, kako uresničiti zapoved, ki je neuresničljiva.

Radikalna etika življenja se lahko spremeni v svoje nasprotje, če zaradi obrambe življenja neha braniti posameznika (ali obratno). Preobčutljivost postane vprašljiva in smešna. Schweitzer je s *spoštovanjem življenja* najbrž mislil na to, kako naj biocentrizem vstopi v etiko življenja, ne pa na to, naj postane edino pravilo, saj je spoštovanje življenja mogoče le, če ljubim svoje življenje in spoštujem posamezno živo bitje. Vedel je, da pogosto ne moremo storiti nič drugega kot to, da uničimo drugo življenje in da se od golega spoštovanja ne da živeti. Opozoril je na človekovo solidarnost in sočutje z vsem živim kakor tudi na čutenje lastnega življenja. Ne moremo živeti, ne da bi hkrati tudi 'škodili' drugim bitjem. Nobenega smisla nima nalagati si krivdo tedaj, ko je tako imenovano škodovanje neizogibno (prehrambena veriga). Hkrati z načelom spoštovanja je treba upoštevati tudi pravico do delnega poseganja v življenje drugih bitij. "Kjerkoli škodim kateremu koli življenju, moram vedeti, ali je to neizogibno. Preko neizogibnega ne smem, tudi če gre za navidez nepomembno stvar."

Kje je meja med spoštovanjem in nujnostjo posegati v življenje, nam samo spoštovanje življenja ne pove. Na temelju spoštovanja smemo pričakovati, da bomo ščitili in spodbujali življenje, kjer koli bo to mogoče. Spoštovanje življenja nas vodi k dokaj enostavnemu obvladovanju konflikta med lastnimi potrebami in potrebami neposrednega okolja. V nekaterih primerih, kot na primer pri poskusih na živalih ali ohranjanju živalskih vrst, kjer jim zaradi intenzivnega kmetijstva grozi izumrtje, je že Schweitzer zahteval tehtanje vrednot. Ne sme nas pomiriti domneva, da njihovo trpljenje služi višjim namenom, temveč je treba od primera preveriti, ali je njihova 'žrtev za človeštvo' res nujna, ali pa gre le za iskanje koristi. Treznost nam bo pomagala, da nam naravna mistika ne bo preprečila tehtati vrednot. Pri Schweitzerju beremo: "Kmet, ki bi za svoje krave pokosil tisoč cvetov, bi moral na poti domov paziti, da ne bi pohodil katere, ki ne bi bila pod oblastjo nujnosti." Idiličen red in mir prebuja dvome, ali je mogoče biti zvest življenju in tehtati dobrine na tak način. Če nas brezpogojno spoštovanje življenja navaja na misel, da tudi to, kar je nujno potrebno, storimo le s slabo vestjo, nam to prav malo pove o tem, do kje je nekaj neizogibno in znosno za obe strani. Na praktični ravni to zadene na mejo takrat, ko smo s formulo *brezpogojnega spoštovanja življenja* izenačili vse oblike življenja. Vprašanje pod- in nadrejenosti se vrača vedno znova. Splošna norma spoštovanja ne more odgovoriti, kateremu posameznemu živemu bitju je treba najprej pomagati. To pa lahko pomeni, da s hierarhično razporeditvijo ravni življenja dopolnimo splošne norme spoštovanja, ne da bi jih razveljavili. Poleg splošnih načel je treba v vsakem primeru iskati tudi *ad hoc* rešitev. V našem primeru naj bi spoštovanje življenja (biocentriem) vodilo v zmerni antropocentriem oziroma v ekološko razsvetljeno antropocentričnost, ki zahteva brezpogojno spoštovanje človeške osebe in z dostojanstvom osebe pripoveduje, da se v spoštovanju osebe odraža specifičen odnos do drugih živih bitij in do življenja zunaj človeka. Lastna (inherentna) vrednost žive narave ni preprosto prednostni človekov interes. Na podoben način je nedopustno naravo zgolj objektivizirati in v njej videti le sredstvo za doseganje človeških namenov. Da bi to ugotovili, ni treba širiti pojma osebnega življenja na živali in s tem ščititi živali ali rastlinski svet pred nesmiselnimi poskusi, nedvomno pa moramo naravi priznati njeno specifično subjektivnost in subjektiviteto.

Schweitzerjevo pravilo je mogoče razumeti kot model varovanja živalskih vrst. Nič nenavadnega ni, če zagovornik tega modela pripisuje živalim zavest na podoben način kot človeku in če iz tega sledi prepoved ubijanja. Vendar je to le analogija. Primerjanje človeka in živali je nesmiselno. Če je Tom Regan živalim pripisal sposobnost izražanja interesov, to še ne pomeni, da je zavestno življenje živali podobno človeškemu.

Schweitzerjevo univerzalno *spoštovanje življenja* ima zato številne šibke točke. To smo videli tudi pri drugih zagovornikih biocentriizma. Največja pomanjkljivost je domneva tihe preferenčnosti brez kakršnega koli objektivnega merila. To ne pomeni le, da je treba pri človeški osebi jasno razlikovati med interesi in preferenčnostjo, ampak da je treba biti skrajno kritičen do tistega biocentriizma, ki si – kot sta trdila Singer in Kuhse – v primeru invalidne osebe, ki ne more izraziti svojih interesov, lahko dovoli vse, tudi odklonitev osebe in dostojanstva. Rodman je Singerju očital, da se je v bistvu ukvarjal z bistvi, normami in obveznostmi, le da jih je nekoliko drugače napisal.

E. Schockenhoff ima tri pomisleke proti Schweitzerjevemu univerzalnemu spoštovanju življenja. Najprej ga vprašuje, kaj mu pomeni *življenje*, da življenje postavi za zadnjo normo. Nato ga vprašuje, kaj mu pomeni *volja do življenja*; meni namreč, da je Schweitzerjeva moralna filozofija obremenjena z metafizičnimi predpostavkami filozofije življenja 19. stoletja. Kontrastna slika med spoštovanjem življenja in krutim izražanjem volje do življenja ter samovoljno merilo volje do življenja nehote izdaja povezavo

med voljo do življenja in darvinističnimi predstavami o boju za obstanek, ki so se v začetku 20. stoletja preselile na družbeno področje. Družbeno-darvinistična varianta volje do življenja (rasna higiena) je v (socialno) medicino prinesla nešteto usodnih tehtanj in meril, ki so človeka tehtala zgolj z ozirom na družbeno korist. Zato bi bilo treba Schweitzerjevo voljo do življenja dopolniti s človekovim posebnim položajem v stvarstvu. Tretjič ga vprašuje, ali bi *neizogiben sprejem krivde* zadostoval za rešitev bioetičnih spornih vprašanj, ki se pojavljajo danes. Ta ugovor prihaja s področja vzgoje, ki je v varovanju okolja odkrila pomembno mesto razvijanja moralne občutljivosti. V preteklosti so mnogi mislili, da je čut zadolženosti (krivde) smiseln cilj vzgoje. To je med drugim poudaril tudi A. Einstein v slavnostnem govoru ob Schweitzerjevi 80-letnici. P. Rioceur pa je v enem svojih intervjujev rekel, da je za sodobnika mnogo večji problem smisel oziroma nesmisel kot pa krivda. Za sodobnega človeka je krivda (in nauk o opravičenju) zgodovinski problem. To ne pomeni, da krivde ni več ali da je sodobnik dokončno rešil problem opravičenja. Nasprotno: živimo v času inflacije občutka krivde, ki se lahko spremeni v nepremagljivo oviro na poti k dobremu. V bistvu se moramo boriti za dobro in s tega vidika soditi o manj dobrem. Če pa človek meni, da lahko drugi od njega zahtevajo najboljše, je malo verjetno, da bo to sposoben storiti, kar zmore, saj praktično ni položaja, v katerem ne bi ostal nekaj dolžan. Načelo brezpogojnega spoštovanja je neusmiljeno, ker je maksimalistično. Človeka preobremenjuje. Tako se sprevrže v lastno nasprotje in pokoplje iskreno iskanje boljše poti. Schweitzerjevo načelo brezpogojnega oziroma absolutnega *spoštovanja življenja* je dolgoročno obsojeno na neuspeh, ker je človek v vsakem primeru kriv; dolgoročno vodi v nevarno ravnodušnost do življenja in nesposobnost sprejeti katero koli odgovornost.

5.3 Ekocentrizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Z ozirom na to, kar smo že povedali o biocentrizmu, je razvidno, da so ekocentrični poskusi tipičen primer, kako razvijati naprej prepričanje, da mora ekologija igrati primarno vlogo v razumevanju in vrednotenju narave.

Ekologija je mlada in hitro se spreminjajoča disciplina. Številni avtorji poudarjajo, da bi se bilo treba najprej zediniti glede tega, kaj ekologija pomeni, in šele nato govoriti o njenem pomenu za etiko. Ko govorimo o pomenu ekologije, na splošno ne mislimo na pomen posameznih živih bitij, ampak na odnos med njimi ter med njimi in okoljem. Ekologija zato vključuje biotsko in nebiotsko naravno okolje. Ekocentrizem se nekako upira biocentrizmu, na drugi strani pa vztraja pri pojmu biotopa oziroma pri tem, da postane ekologija usmerjevalna znanost. Ekocentrizem poudarja, da so odnosi v naravi neposredni ter da nobena stvar (in seveda svet v celoti) nima samo instrumentalne, ampak inherentno vrednost.

K. Rawles navaja številne predstavnike ekocentrizma. Njihovo geslo je *osvoboditev narave*. Kenneth Goodpaster je trdil, da je edino merilo moralnega premisleka to, da sem živ oziroma da neko bitje živi. Življenje bi moralo bolj vplivati na razvojne modele in na moralno filozofijo. Lawrence Johnson domneva, da so nosilci interesov in 'pravic' vrste (species), ne posamezna živa bitja ali zgolj ekosistem. V nenehnem medsebojnem razvoju sta ekosistem in vrsta. Po njegovem mnenju v ekosistemu ne gre samo za preživetje, ampak za *dobro življenje*. Ekosistem pomeni okolje, življenjske oblike (vrste) in posamezna živa bitja. Če bi pristali na to, da je pomembno vsako bitje, potem bi vzgajili biološke pošasti. V znanstvene razvojne programe bi bilo treba vnesti ta pojem ekosistema. Njegovo gledanje je doživelo številne kritike. Rolston Holmes se, podobno kot Taylor, zavzema za to, da bi v živih bitjih spoštovali predvsem to, kako znajo

poskrbeti sama zase. To je njihov *telos*. V nasprotju z Taylorjem pa poudarja, da vrste (species) zaslužijo večje spoštovanje kot posamezna živa bitja. Aldo Leopold (1887-1948) je bil vizionar. Menil je, da bo v prihodnosti odločilno vlogo igrala tako imenovana *pokrajinska etika (Land Ethic)*. Podobno je menil tudi E. Callicott. Poudarjal je, da bo treba temeljito obnoviti predrazumevanje narave, ki jo je človek novega veka vedno razumel kot opremo v stanovanju in nikakor ne kot svojega občestva. Človek se ni čutil člana biotične družine. Po njegovem mnenju se to odraža predvsem v racionalizmu, ki ne prenese naravnih čutenj in čustev, na primer simpatije, empatije, dobronamernosti itn., ki jih imamo danes sicer za temeljna etična načela. Callicott meni, da bo široki (širši) ljubezni in spoštovanju narave sledilo tudi razširitev moralne refleksije ter vključitev zunajčloveškega življenja v moralna načela, in ne obratno. Rodmanov članek o *osvoboditvi narave* je izšel kot nekoliko razširjena kritika *Osvoboditev živali* Petra Singerja in *Ali morajo drevesa res stati?*, ki ga je napisal Christopher Stone. Njegova zanimiva kritika je postala pot, po kateri si je ekologija utrla pot v tradicionalno etiko ali vsaj ponudila oris ekološke etike. Po njegovem mnenju sta Singer in Stone izražala svoje poglede v okviru konvencionalne etične paradigme in v bistvu sporočala dvojno moralo: na eni strani sta hotela dvigniti status živih bitij, na drugi strani pa sta istim bitjem moralni status znižala in tako v bistvu le na nek drugi način izrazila temeljni projekt moderne: osvojitve narave. Razpravljanje o nečloveškem življenju v človeških kategorijah neizogibno in inherentno znižuje raven življenja zunaj človeka. Rodmanu se je zdelo neprimerno žival primerjati s človekom. Živalske vrste se v tem svetu znajdejo mnogo bolje kot človek. Na svetu so doma mnogo dlje. Njihovi čuti so boljši od človeških itn. Rodman v naravi ni videl nobene teleologije, pač pa je videl nalogo etike v tem, da človeka nauči spoznavati resnično – stalno se spreminjajoče – okolje ter da je človekova naloga v tem, da osvobodi naravo od antropocentrične teleologije, s katero si jo je hotel le prisvojiti. To bo, kot je menil Rodman, rešilo tudi človeka. Rodmanovo besedilo je tako postalo eno najbolj diskutiranih besedil med komaj rojeno ekološko etiko.

5.4 Enakopravnost (enakovrednost) narave in človeka

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Zagovorniki biocentrizma – univerzalnega načela *spoštovanja življenja* – se zavedajo omejenosti tega načela, zlasti na tisti točki, kjer se srečuje z ekocentrizmom, in pomembnosti ugovora, da biocentrizem ne nudi modela, po katerem bi vrednotili abiotični svet. Kako vrednotiti kamnolome, spreminjanje toka rek, namakanje, izsuševanje in podobne posege v naravo, ki gotovo vplivajo na živalski in rastlinski svet. Seveda lahko tudi veliki posegi v naravo ne prizadenejo lokalnega živalskega sveta. Dokler bo biocentrizem odvisen od metafizičnega pogleda na svet in bo odnose med posameznimi živimi bitji ali vrstami pojmoval kot slučajne in zunanje, si ni mogoče predstavljati, kaj pravzaprav življenje je in kako žive stvari rastejo.

Danes poznamo kar nekaj teorij, ki gredo v smeri dialoškega razmerja do sveta. Šibka točka vsake teorije je metafizična artikulacija predstav. Razmerje med biotičnim in abiotičnim svetom ter človekovo dialoško razmerje do sveta naj bi torej dala prispevek kritični evalvaciji teorij in zlasti individualistične etike, ki jo teorije proizvajajo. Vendar ne gre poenostavljanje etičnih vzorcev. Nasprotno: gre za osveščanje, da je večina biocentričnih stališč izrečenih v okviru konvencionalne etike in da je življenje mnogo bolj zapleteno kot moralne zahteve in problemi, ki nastanejo med ljudmi. Artikulacija etike, ki ne bi bila individualistična in antropocentrična, nam je preprosto neznan. To pa ne more biti razlog, da si tega vprašanja ne bi postavljali. Kar je dobro za naravo in za življenje, ne smemo prepustiti človekovi

občutljivosti za krivdo. Najprej bi se morali vaditi v tem, kako živi naravi priznati njeno lastno vrednost, življenjskim oblikam zunaj človeka priznati enakopravnost in jim zagotoviti lastne pravice. Končati je treba z despotskim razumevanjem narave in njenim izkoriščanjem. To je značilno za klasični antropocentrizem: svet in živo naravo je skrčil na človekovo okolje in vir surovin. Človekovo okolje bi lahko zaznamovali s solidarno ljubeznijo, skrbjo za okolje in partnerskim odnosom. Mnogi menijo, da se to ne bo zgodilo tako, da bo človek razširil pravila medčloveških odnosov tudi na naravo, ampak da bo *živi odnos* s sebi enakimi. Živalim in rastlinam je treba priznati njim lastne pravice. Vendar je zastonj govoriti o tem, če človeštvo nima izkušnje o tem, kaj pomeni partnerstvo med ljudmi. Klaus Michael Meyer-Abich in Günter Altner trdita, da lahko človek (človeštvo) sklene mir z naravo le na temelju pravne družbe. V uresničenih obvezujočih pravnih normah bodo zastopane tudi pravice narave in zunajčloveških oblik življenja.

5.4.1 Kaj pomeni enakopravnost človeka in naravnega okolja? <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Pobudniki bioecentrizma svarijo pred utilitarizmom, ki je na poti do narave ostal na pol poti, govoril le o varovanju živalskih vrst, nič pa ni povedal razumevanju življenja, o zaščiti rastlinskega sveta (biotopa) in o degradaciji življenja zaradi poskusov na živalih in ljudeh. Klaus Michael Meyer-Abich in Günter Altner menita, da bi se morala sklenitev pogodbe z naravo ravnati po merilih sklepanja odnosov med ljudmi. Razlogov za to, da smo še zelo daleč od tega, je zelo veliko. Naj navedem nekatere: nerazumevanje življenja, antropocentrična merila v pogodbi, priznavanje in nepriznavanje enakosti partnerjev itn. Čutimo močan vpliv stališč F. Bacona, ki je trdil, da je mir mogoč samo znotraj nacionalne države. Med narodi je po njegovem mir nemogoč. Naravo torej postavlja v vlogo tujca, s katerim miru ni mogoče skleniti, ker mu ni mogoče zaupati. To povzroča nerazumevanje tudi med ljudmi. Zagovorniki utilitarizma gladko trdijo, da razmerja med človekom in naravo sploh ni in da je bolje, če o tem sploh ne izgubljam besed, da je človek lastnik in da dela, kar hoče. Od njega je odvisno, kateri sektor življenja bo zavaroval in katerega ne. Govoriti o miru (zavezi) z naravo je za utilitarizem nesmiselno.

Neenakopravna narava ima v odnosu s človekom malo možnosti. Samo človek lahko artikulira pravice in jih objavi. Veliko vprašanje je, kdo bo zagovornik narave, kajti narava se – kot subjekt pravic – se ne more braniti. Zato je neredko 'bojno polje' različnih interesov, idej rasne higijene itn. Seveda pa človek s tem žaga vejo, na kateri sedi. Narava se ne brani in se ne maščuje. Tako imenovan jezni odgovor narave je škoda, ki jo človek povzroča samemu sebi, pri čemer pa ni všteta škoda, ki jo povzroči naravi zunaj sebe.

5.4.2 Vrednotenje enakopravnosti in združevanje pogledov <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Stališča, ki jih zagovarjata Meyer-Abich in Altner, so podobna ekocentrizmu zlasti tam, ko ne sprejemata kritik konvencionalne etike, češ da tu ni videti niti razlike niti povezave med biotičnim in abiotičnim svetom. Past je v tem, da interpretirata le procese. Zagovorniki zmernega ekocentrizma predlagajo povezavo med holističnim gledanjem na svet in dolžnostmi, ki jih imamo ljudje drug do drugega kot posamezniki. Neredko se tu pojavi tudi vprašanje, koliko bi to človeka stalo.

Vrednotenje in priznavanje enakovrednosti narave izhaja iz preprostega spoznanja, da se narava človeku ne more enakovredno upirati in da potrebuje advokata. Šele ko se bo človek zavedel, da lahko samo on sprejme in razglasi pravice narave, bo odkril, da je veliko narave takih, ki izvirajo iz avtonomije

(lastne vrednosti) stvarnosti oziroma jo utemeljujejo. Gre predvsem za njeno ustvarjalno moč (*natura naturans*), posebno v človeku (odgovorno sodelovanje pri oblikovanju sveta). Baruh Spinoza (1632-1677) je v tem videl možnost neizmernega napredka, katerega neznamen del je tudi človek. Tega seveda ni zmožgel artikulirati kot človekove pravice. Poudaril je enotnost vira ter edinost in edinstvenost vsega življenja. *Homo sapiens* je le ena od milijonov vej razvoja. Človeka in naravo je primerjal kot ontološki veličini ter menil, da bi se morala primarnost narave videti tudi v človeku oziroma v etiki. Na osnovi te primerjave bi lahko z današnjim pojmovanjem pravic merila pravic in pravne zaščite ne le prenesli na živo naravo, ampak v novoveškem *etosu* svobode, enakosti in bratstva videli metaforo povezanosti vsega obstoječega na temelju žive narave. Na njej pa deleži tudi človek.

Kljub tem najbrž sanjskim podobam harmonije ne bo mogoče čez noč premagati radikalizmov, ki vidijo v človeku le eno od vrst (*species*) živih bitij, podobni hudourniku, ki po naluvi prestopi bregove. Toda če govorimo o krivičnem odnosu do narave, ki izvira iz antropocentrizma, je nesmiselno trditi, da je antropocentrizem kriv tudi za to, da promocija pravic narave nima nobenih političnih posledic. Če bi bil namen biocentrizma in izpeljank v tem, da človeka (sebe) obdolži krivičnosti do narave, bi diskreditiral sam sebe, njegove zahteve pa bi postale nesmiselne. Enakost med ljudmi in drugimi živimi bitji (enakorodnost vsega živega) ne pomeni le enakosti, ampak tudi pravico vsakega živega bitja, da je obravnavan glede na svojo različnost. Če bi kdo zaradi posekanega drevesa človeka klical na odgovornost na podoben način kot če bi ta ubil sočloveka, bi *ipso facto* kršil merilo enakovrednosti oziroma prizadetosti vseh udeleženi. Kdo bi namreč lahko obsodil človeka za *tako* dejanje in ostal nedolžen? Enakost ni absolutna norma, sicer je hitro nesmiselna. Če bi bil pri podiranju drevesa odgovoren na podoben način kot pri uboju sočloveka, bi narave nič bolj ne razumeli, na družbeno-etični ravni pa bi povzročili kaos. Uravnalovka ne prinaša nikakršne etične jasnosti. Kvazi personalizacija drugih pojavnih oblik življenja bi ne le izrinila človekovo osebno odgovornost iz etičnega področja, ampak bi bila čista naturalistična zmota.

5.5 Antropocentrizem <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Zareza med antropocentrizmom in antropocentričnostjo je terminološka. Slednji ponavadi rečejo šibki antropocentrizem (*weak antropocentrism*). Zaradi zgodovinskih, kulturnih in etičnih okoliščin je treba v zvezi z antropocentrizmom omeniti tudi človeški šovinizem, mizantropijo in speciecizem. Pojem se je uveljavil sredi 19. stoletja, ko se je srečal z drugimi ideologijami tega tipa, na primer s heliocentrizmom, fiziocentrizmom, teocentrizmom itn. Pomen pojma je odvisen od kontrasta posameznih položajev. Antropocentrizem je povsem neproblematičen do začetka novega veka. Toda šele v 19. stoletju je prišlo do nenavadne kombinacije med njim in liberalizmom. V začetku 20. stoletja je pojem dosegel svoj vrhunec in je pomenil izrazito kontrastno sliko: predstavljal je vse od nasprotja atomistično-mehaničnega mišljenja do najbolj odbijajoče človekove samovolje v svetu. Njegov pomen v teologiji prav tako določajo kontrasti: teocentričen-antropocentričen, antropocentričen-kozmoocentričen, teomorfen-antropomorfen. Pri tem izraža človekovo zgodovinskost in odgovornost, njegove dejanske možnosti in potrebe, pa tudi tako imenovano 'pravico' do čistega okolja, ki si jo zagotavlja tako, da bogati narodi izvažajo umazano industrijo v dežele v razvoju. Na pobudo dialektične teologije (E. Brunner, R. Bultmann, K. Barth) se je v protestantizmu uveljavil teocentrizem. Na pobudo nekaterih teologov (K. Rahner, H. U. von Balthasar) se je sredi 20. stoletja v katoliški teologiji uveljavila 'kristocentrična antropologija' in 'antropocentrična kristologija'. V zadnji tretjini dvajsetega stoletja so razlike med protestantizmom in katolicizmom manj pomembne kot

nekoč. V obeh teoloških izročilih gre za to, da bi se izognili tako antropocentričnemu sprejemanju verskega sporočila kakor tudi teocentričnemu obravnavanju človeškega izkustva.

Literarni pomen antropocentrizma opisuje drže, vrednote ali praktično obnašanje, ki daje prednost človeškemu in interesom, človeškemu ekspanzionizmu, tehnični kulturi, specifičnemu pojmovanju blagostanja. V milejših oblikah govori antropocentrizem tudi o blaginji drugih oblik življenja in o odgovornosti do okolja. Glavni razlogi za to, da ima človek posebno mesto v svetu, so jezik, duša, razumnost itn. Etika je samo človekova zadeva. Prva kritika antropocentrizma se je pojavila sočasno z zaostritvijo antropocentričnih stališč, in sicer kot znanstvena kritika dejanskih temeljev antropocentrizma. Kritika je hotela človeku pokazati, da je proizvod naravne evolucije in da je zelo podoben drugim bitjem bodisi po strukturi bodisi po ekoloških pogojih obstoja. Etična kritika antropocentrizma se je pojavila potem, ko so se pokazale prve izrazito slabe posledice človekove samovolje v svetu. Kot smo že videli, je etična kritika dala pomemben prispevek k novi artikulaciji avtonomije zemeljskih stvarnosti.

Kritika sama na sebi ni dovolj. Poznati in razumeti moramo zgodovino te ideologije ter človekovo brezpogojno odgovornost do drugih oblik življenja in tudi do nežive narave. Nekatera vprašanja zahtevajo pozorno obravnavo. Če gre za vitalne interese, bomo gotovo ravnali tako, da bo dobro za človeka. Sodobna ekološka znanost opozarja, da bi se moral človek v takih primerih, ko rešuje svoj obstoj, izogniti povsem nepotrebnim izjavam o tem, kaj je dobro za svet, saj ne ve, kaj je dobro, ne vedeti pa tu pomeni zatekati se k naturalistični zmoti. Šibkejši antropocentrizem je že vnaprej bolj pozoren na neopravičljive človeške prednosti in na nesprijemljive oblike odnosov do sveta zunaj človeka. Cilj zmernega antropocentrizma je oblikovati čim bolj jasno lestvico človekovih obveznosti do narave, ki so hkrati izraz osebne odgovornosti.

5.5.1 Pomen antropocentrizma za etiko in bioetiko <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Antropocentrizem je gledanje, ki meni, da etika je in mora biti ekskluzivno človeška zadeva in da ni niti mogoče niti zaželeno v moralno občestvo vključevati tudi živa bitja, ki ne pripadajo človeškemu rodu. To je trdi antropocentrizem, ki se sklicuje na celo vrsto razlogov. Zelo je zakoreninjeno mnenje, da je človek najpopolnejše bitje v stvarstvu in da ima v njem posebno mesto (Platon, Aristotel, Plotin, Tomaž). Vse stvari so ustvarjene zanj in mu služijo. Podobno trdijo zlasti versko podprte ideje. Judovsko-krščanska in islamska ideja o bogopodobnosti ima sicer predvsem značaj človekove nagovorjenosti in odgovornosti za svoje življenje in za svet, vendar je postala tudi sekularni vir zelo nestrpnih idej o človeku in njegovi razumnosti. Etika, ki je vse skrčila na razum(nost), je na ta način povedala, da je to pomembno samo za ljudi. Samo korak naprej pridemo do trditev, da to daje človeku pravico, da vse meri po sebi ter si ustvari privilegiran položaj v naravi. Dejstvo, da živali ne moremo govoriti in da to kaže na odsotnost misli pri njih, je na primer Descartesu zadostovalo, da je trdil, da je jezik nujno potreben za razumnost oziroma za načrtovanje prihodnosti. Druga bitja ne oblikujejo pojmov in nimajo načrtov za prihodnost. Razlika med arhitektom in čebeljo je v tem, da si arhitekt zamisli zgradbo prej, preden jo naredi, medtem ko čebela gradi po instinktu. Seveda pa se vsi moralni filozofi strinjajo, da je najbolj značilna poteza človekovega ravnanja v tem, da je lahko dobro ali slabo.

Na dobrost dejanja vpliva človekova svoboda, ne spoznanje, odločitev in obveznost, ne možnost manipulacije. Toda tudi na tem področju so zagovorniki antropocentrizma vedno trdili, da tudi svoboda preprečuje, da bi v moralno občestvo vključili druga živa bitja. Živali ne moremo očitati, da je storila kaj slabega, ker nima moralnih obveznosti. Na tej ravni ni obojestransko. Živali ne razumejo zlatega pravila.

Zaradi *radikalne asimetrije* med moralnimi subjekti (ljudje) se postavlja vprašanje, zakaj bi moral človek skrbeti za svet zunaj njega. Antropocentrizem ni le opravičen, ampak človeka ščiti pred napakami. Podobno kot mačka ne grajamo, če se zanima za druge mačke, nimamo razloga misliti, da je bi se moral človek posebej zanimati za življenje zunaj sebe. Biti lovec zato ni nemoralno. Vsaka vrsta si mora prizadevati, da preživi. Naredili bi celo napako, če bi skrbeli za druge, saj bi jim s tem morda celo škodili pri ohranitvi in razvoju. Človek namreč ne ve, kaj je dobro za druga bitja. Antropomorfizmi so tu nepotrebni. Če jim pomagamo, jim pomagamo zaradi lastnih interesov.

Šele v luči *šibkega* antropocentrizma vidimo, na kaj je treba biti pozoren pri vrednotenju človeških dejanj. Šibki antropocentrizem opozarja na resnično človeški razvoj. Če bo človek res ravnal tako, kot je zanj najbolj dobro, bo s tem pomagal tudi drugim živim bitjem na svetu. Skrb za druga živa bitja in za svet ni prva človekova naloga, pristno zavzemanje za človeka pa je vsekakor obljuba tudi za druga bitja na svetu. Danes se vsi zavedamo, da bi morali biti bolj prizanesljivi do naravnih virov, do življenja drugih živih bitij, da bi morali biti bolj naklonjeni življenju. Zavedamo se, da škoda, ki jo naredimo drugim bitjem in okolju, škodi tudi človeku.

Z globljim spoznanjem o negativnih vidikih človekovega ravnanja v okolju se večja tudi gotovost glede tega, da človeka na tem področju čaka čisto posebna odgovornost. Človek mora postati odgovornejši do sebe in do okolja. V etiki postajajo vse pomembnejše ekološke in bioetične teme. Večinoma gre za oblikovanje normativnih orientacijskih točk. Šibki antropocentrizem na nov način vprašuje o temeljnih etičnih ciljih in usmeritvah, o katerih sta v zadnjih desetletjih tako nekoristno polemizirali moralna teologija in moralna filozofija. Pokazalo se je, da je nesmiselno obtoževati antropocentrizem kot tak, ampak da je treba v središče postaviti osebo. Kdor ne more pripisati brezpogojne dobrosti sebi kot osebi, ne bo mogel sprejeti odgovornosti za okolje in še manj uresničiti nalog, ki jih mora uresničiti človek *kot* človek.

Šibki antropocentrizem je hkrati tudi *ekocentričen*. Če je človek sposoben potrpeti s seboj in z ljudmi, ki trpijo, je sposoben sotrpeti in biti solidaren z drugimi bitji (patocentričnost), če je sposoben videti celoto sveta in sebe v njem (fiziocentričnost, holocentričnost), potem razume, da je nanj naslovljene etične zahteve v glavnem mogoče artikulirati in argumentirati znotraj antropocentričnosti.

5.5.2 Antropološko razsvetljen ekocentrizem: vrednotenje in kritika antropocentrizma <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Kljub številnim razlogom, ki govorijo v prid antropocentrizmu, ni malo takih, ki govorijo proti. Začnimo s predpostavko o človekovem vladanju na zemlji. To izvira iz določene kozmologije. O tem se ne strinjajo niti vsa verstva niti vse kulture. Indijanci so na primer gledali na svet kot na veliko zavestno bitje, ki ga je treba spoštovati.

Antropocentrizem so izrabile predvsem znanosti, ki so zrastle iz humanizma, renesanse in razsvetljenstva. Na osnovi predpostavke, da ima človek posebno mesto v naravi, ter zaradi družbenih interesov so na naravo začele gledati kot na surovinski vir napredka. Danes znanosti spoznavajo neadekvatnost nekdanjih pristopov. Že Karl Linné (1707-1778), ki ga imajo za očeta ekologije, je uvedel sistematično taksonomijo in izredno natančno razvrstil rastlinske vrste. Stoletje kasneje je Darwin izrecno zavrnil misel, da bi življenje obstajalo zgolj za to, da bi služilo človeku oziroma da bi imelo samo instrumentalno vlogo. Evolucijska teorija je *de facto* spodkopala predstave o človekovem posebnem

položaju v svetu in zahteve po posebnem obravnavanju človeške vrste. Danes vemo, da imajo tudi živali do neke mere razvite družbene odnose, mišljenje in sposobnost oblikovanja nekakšnih simbolov. Poleg tega danes znanosti vidijo, da je treba nekatere človeške posebnosti obravnavati kot specifične za človeka, ne pa kot merilo za ves svet. S tega zornega kota so biološke znanosti kritične do različnih tipov etik in jim očitajo, da je njihov cilj le obramba človeka ter izgradnja privilegijev v naravi.

To, kar smo pravkar povedali, je stališče razsvetljenega oziroma šibkega antropocentrizma. V luči tega gledanja je človek dolžan ne le varovati življenje in okolje, ampak tudi priznati, da so nekatere živali sposobne izražati svoje interese in potemtakem – vsaj v prenesenem pomenu – tudi ‘prav’ misliti. Razsvetljeni antropocentrizem kritizira strogi antropocentrizem predvsem zato, ker ta izvira iz nerazumnega optimizma o ‘boljšem’ življenju in popolnoma neutemeljene predpostavke, da človeški interesi in interesi živali sovpadajo.

Ne moremo se strinjati z mnenjem, da je za človekov porazen odnos do življenja zunaj človeka in do sveta kriva etika in nek določen način argumentiranja etičnih zahtev, najbrž pa lahko pritrdimo, da je antropocentrizem rezultat poraznega odnosa do sveta oziroma do narave ter da se to pozna tudi na načinu etične argumentacije. Številni avtorji, med njimi Robert Spaemann in Bernhard Irrgang, zato svetujejo, naj bi se v etičnih razpravah popolnoma poslovili od antropocentrizma ter se brez olepšav soočili s primeri iz zgodovine, v katerih je prihajalo do zlorab. Za druge bi slovo od antropocentrizma lahko pripeljalo – kot smo že videli – do popolne ravnodušnosti etičnega razmišljanja sploh. Fiziocentrizem je prav tako slep rokav. Radikalen ekocentrizem je nepredstavljen.

Ekološko osveščen antropocentrizem ohranja značilnosti obeh strani ter hoče biti *nova usmeritev*. Človek narave ne sme in ne more pojmovati le v luči svojih interesov. Če jo jemlje zares, vidi, da sama izbira mnoge cilje, ki se ne nanašajo na človeka. Ekološko osveščen antropocentrizem je ozdravljajoč odnos do *sosveta*, v katerem ima svoje mesto tudi človek. V njem ni vse usmerjeno nanj. Predstavlja strukturalno asimetrijo odnosov. Sklenitev miru ali pogodbe s svetom je preveč optimističen in premalo kritičen pojem; pač pa lahko razmerje *med enakimi* pozitivno vpliva na odnose do neenakih bitij. To, kar pomenita ‘mir’ in ‘pogodba’ in kar izražajo sposobnost vzajemnosti, spontana odgovornost, prištevnost in podobno, naravi manjka. Asimetričnost je ustrezen izraz. Za nova merila na tako občutljivem področju, kot je bioetika, je ekološko razsvetljena antropocentričnost *tretja dimenzija* etike. To ne pomeni nujno, da je človek edino bitje, ki lahko prevzame odgovornost zase ali za druge, pač pa da sploh ne gre zgolj za skrb in interese; gre marveč tudi za to, da odkrijmo zastonjskost in radost življenja.

Če je Frederik Ferré trdil, da človek nima nobene druge možnost kot da misli kot človek, in je pri tem zagovarjal antropocentrizem, najbrž ni hotel reči, da bi morali biti do drugih oblik življenja sovražni. Je pomembno za razumevanje človekovega položaja v svetu. V smislu ekološko osveščenega antropocentrizma si je mogoče predstavljati, da osredotočenost na človeške potrebe lahko prispeva svoj delež k uravnoveženosti med človeškostjo in ‘interesi’ narave.

5.5.3 *Alternative antropocentrizmu* <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Glede na to, kar smo povedali o antropocentrizmu in proti njemu, je koristno pogledati, kako s tega zornega kota izgledajo praktična vprašanja in kako se antropocentrizem obnaša v praksi. Na praktični ravni so bolj kot opozicija pomembne alternative. Mnoge najdemo znotraj osveščenega antropocentrizma. Za antropocentrizem tako značilne teme *interesov* ne smemo jemati na vseh ravneh enako. Zdi se, da je

največja inherentna pomanjkljivost *interesa* in *etike interesov* v tem, da poudarja vrsto (*species*), govori o njenem neomejenem razvoju in se razvoja skoraj ne zna predstavljati drugače kot v optimističnem smislu. Omenili smo že problem, da moralnega razvoja navadno ne najdemo med elementi razvoja, ker ga pojmuje kot odpoved, ne kot *razvoj*. Že to zadostuje za domnevo, da se antropocentrizem v praksi zelo razlikuje od teorije. To dokazuje zlasti Singerjev *preferenčni utilitarizem*, v katerem avtor – izhajajoč iz občutja ugodja in bolečine (*sentientizem*) – tako rekoč popolnoma spregleda, da ne govori o vrsti, ampak o individuumu.

Toda z ozirom na to, da se antropocentrizem od biocentrizma razlikuje po specifično človeških vprašanjih – interesnega vrednotenja oziroma etike – in da se vsi antropocentrizmi stekajo v prav tako specifičnem pojmovanju moralne filozofije, ne bo težko ugotoviti, da se antropocentrizem v praksi dejansko obnaša različno glede na človekovo vrednotenje samega sebe, življenja in okolja. To smo opazili že pri ekološko razsvetljenem antropocentrizmu.

Ker bo oseba posebej predmet naše obravnave (etika osebe), se bom tu omejil na dve alternativni, ki ju najdemo v antropocentrizmu, na vrednotenje življenja in okolja.

Življenje je vrednota, ki je ne moremo skrčiti na interese lastnikov (ljudi) oziroma bi morala na poseben način vplivati na človeške interese. Robin Attfield trdi, da imajo tudi drevesa nekatere sposobnosti, ki so povsem avtonomne, na primer dihanje, prehranjevanje, rast, samoohranitev, razplod. Človeški interesi niso avtomatično in neproblematično merilo. To je posebno res, če mislimo na vrsto, ne na posamezne predstavnike vrste. Človek lahko uporablja posamezna bitja, in sicer za lastno preživetje, z lastnim preživetjem pa ne more pa opravičiti uničenja vrst. K rezultatom tega razmišljanja lahko štejemo večje zanimanje za tako imenovani *habitat* (globalno okolje).

Ekosistemi postajajo vse bolj pomemben dejavnik človekove etične refleksije. Obsegajo biotsko in abiotsko okolje (*habitat*). Znosen razvoj je pojem, ki ga je leta 1987 uvedla komisija pri OZN za okolje. Pomeni tako gledanje na okolje, da ne bo razvrednotilo sedanjega položaja in ne prizadelo zahtev prihodnjega rodu. Ker vključuje tudi abiotsko okolje (gore, reke itn.), se zdi zelo zahteven, ker paralizira praktično vsak poseg v okolje. Človek danes niti ne ve, kako velik prostor je *habitat* in kako ga zavarovati. Aldo Leopold je že v štiridesetih letih govoril o etiki podeželja ali pokrajinski etiki (*Land Ethic*). Njeno temeljno načelo je: "Dejanje je dobro, če ima namen ohraniti integriteto, stabilnost in lepoto biotske skupnosti. Brez tega cilja je slabo." Ekonomska, politična in družbena merila niso dovolj. Vedno bi morali upoštevati, kako bo to vplivalo na okolje (pokrajino). Po Leopoldovem mnenju je narobe, če kmet gleda na dobiček, saj s tem ne neha gledati le na okolje, ampak tudi nase kot del tega okolja. Podobno tudi J. Baird Callicott. S tega vidika je pokrajinska etika najbolj celovita alternativa antropocentrizmu. Poudarja ne le integriteto okolja in biotop, ampak tudi posamezne vidike in posamezna bitja v tem okolju. Holistična orientacija ekocentrizma je notranje vprašanje antropocentrizma, čeprav na prvi pogled ne sledi človekovim interesom, ampak integriteti okolja. Tako se zdi, da je *Land Ethic* most med antropocentrizmom in ekocentrizmi, ki jih zagovorniki ne razumejo kot alternative, ampak kot opozicijo antropocentrizmu in kot postavljanje zahtev človeku, kaj mora storiti. V tem pojmovanju okolja in človeške udeležbe v njem je razločno prikazano, v kakšnem pomenu je moralni razvoj mogoče predstaviti kot razvoj. <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

5.6 Dostojanstvo osebe in lastna vrednost življenja zunaj človeka

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Ekološko osveščen antropocentrizem opredeljuje človekov odnos do žive in nežive narave. V njem je dovolj prostora za dve pomembni antropološki témi: za razmerje med dušo in telesom in za smisel človeškega življenja. Tu ne govorimo o *pravicah* živega in neživega sveta, ampak imamo pred seboj dejansko spoštovanje narave, človekovo družbeno odgovornost, njegovo osebno dostojanstvo in splošno blaginjo vseh. Dostojanstvo osebe (osebno dostojanstvo) je možnost vsakega posameznika, da živi svojo usodo, svoje življenje. Življenje je prejel od narave in od specifičnega človeškega – kulturnega – okolja. Živeti svoje življenje pomeni razvijati *značaj* ter dajati naravi in kulturi svoj delež. Človek daje naravi in svetu največ, če razvija svoj značaj. Medtem ko utilitarizem kot prevladujoča sodobna moralna filozofija razume etiko kot argumentiranje in uresničevanje interesov, je razvoj značaja irreverzibilen in ortogenetičen *nevodeni* proces, ki je avtentičen predmet etike in prava. Reversibilni procesi (determinizmi) praktično niso predmet etike, čeprav jih ne smemo izključevati iz tega področja. Interesi so v odnosu do irreversibilnih procesov v podobnem položaju kot je napaka v odnosu do greha. Irreversibilen nevodeni proces je individualni ideal razvoja, kamor sodi zlasti tudi moralni razvoj; reversibilen (pravilen) vodeni proces je družbeni ideal razvoja. Sem sodijo uporabne in strokovne etike. Tretjo dimenzijo predstavlja utemeljevanje obvezujočih norm. Dvodimenzionalno utemeljevanje – pravni ‘moraš’ je program za individualno življenje, individualnost je program pravnega ‘moraš’ na družbeni ravni – zaide v vrtenje koles v prazno, če ni hkrati umeščen v celotno zgodovino sveta.

Fiziocentrični in biocentrični model življenja in etike sta omejena in zlahka protislovna, če nista izraz *človekovega* opazovanja življenja, njegove samozavesti in ustreznega vrednotenja. Če bi bil človek odgovoren za vsak poseg v živo naravo ne glede na njegovo osebo in če bi obstajale norme, ki ne bi upoštevale njegovega položaja v svetu in mu ne priznavale pravice do razvoja značaja, potem človek ne bi mogel spoznati niti smisla svojega življenja niti smisla svoje dejavnosti (ohranjanje okolja). Zagovorniki biocentrizma ne zanikajo človekovega posebnega položaja, toda nanj gledajo bodisi s trdoto tradicionalnega antropocentrizma (ki je s svojimi posegi sposoben spremeniti naravo) bodisi kot *factum brutum* evolucije, ki je njeno nedotakljivo načelo. Če bi moral človek slediti evoluciji – ta je v nekem pogledu kruta –, ne bi prišel do nobenega moralno pomembnega spoznanja. Še več, človek je edino bitje v celotnem stvarstvu, ki si sploh postavlja vprašanje o celoti stvarstva. Nihče ga ne more nadomestiti v odgovornosti za vset. Za moralno filozofijo je pomembno, da gleda na človekov položaj v svetu tudi kot na nedoumljivo priložnost za svet in tudi zanj (prim. Rim 8,19). Človek v svet prinaša razum in svobodo. Kvalitativne novosti ne predstavlja le človekovo poseganje v svet, ampak tudi človek kot tak. Na teološkem področju lahko to ponazorimo z razmerjem med ustvarjenjem sveta in odrešenjem: medtem ko je pojem ustvarjanja obremenjen z nasilnim urejanjem kaosa, šele odrešenje ponuja ključ za stvarjenje, ki je nastalo iz ljubezni.

Toda redko kdo je o tem dvomil tako dosledno kot Hans Jonas. Do *načela odgovornosti* je prišel z opazovanjem človekove *sistematične neodgovornosti*. Ta je nanj naredila strašen vtis. Šele kvalitativno drugačen pojem odgovornosti je sposoben izraziti lastno vrednost vsakega živega bitja, ki za svoj obstoj ne potrebuje nobenega drugega opravičila kot to, da živi. Samo človek je sposoben smiselno povezati *dolžnost do človeka* in *dolžnost do narave* ter razlikovati med *lastnim smislom in vrednostjo* določenega živega bitja ali stvari od njegove *funkcionalne vrednosti*. V Jonasovem načelu odgovornosti ni le kantovske

kategoričnosti, ampak tudi svoboda, zvestoba in dolžnost. Pred biocentrizem je postavil antropocentrizem, ki ima odgovornost za najvišjo obliko človeškosti (samozavest) in človečnosti, človekovo lastno vrednost (avtonomijo) pa razširja tudi na druga živa bitja. Jonas razlikuje tri načine odnosa do sveta: *tehnični* odnos (ki je odnos do stvari in ga večinoma zavrača kot nevrednega in ponižujočega), *etični* odnos (ki je odnos med ljudmi in je *čut odgovornosti*) in *estetski* odnos (odnos do sveta, ki je *čut za lepoto*). Šele estetski (transinstrumentalni, transferzalni) odnos lahko opredeli tehnični (instrumentalni) odnos, kajti stvari na ta način niso več samo stvari, ampak postanejo transparentne. R. Löw je Jonasovo kritiko neodgovornosti razumel kot možnost preobrazbe tehničnega gledanja na svet ter pri tem pa opozoril, da se s funkcionalizmi v etiki ni mogoče soočiti brez religioznega čuta za latentno dialektiko med smislom in funkcijo oziroma med zvestobo do sebe in zvestobo do narave.

G. Scherer je posrečeno pokazal, kako transinstrumentalni odnos do narave instrumenatalnega ne izključuje, ampak ga celo predpostavlja in integrira. Tudi za A. Auerja je šele človek nosilec posebne vrednosti narave (same na sebi), to je njene lepote. Lepota sveta se pojavi kot spremstvo odkrivanja lastne lepote, telesnosti, učlovečenja. Lepoto odkrijemo, ko odmislimo golo funkcionalnost. Zdi se mu celo, da bi lepoto narave lahko opredelili kot njeno funkcionalno vrednost, saj lepota dovršene umetnine na poseben način odkriva njen obstoj in njen smisel. Toda šele človek je lahko nosilec posebnih pomenov.

Lepota je kvalitativni opis narave. Kdor vidi lepoto, vidi lastno (notranjo, avtonomno) vrednost stvari. V razmerju med človekom in stvarjo Auer opazi, da je lepota (tudi neživih) stvari njihova subjektiviteta, njihova *več-kot-zgolj-funkcija*. Lepota je v očeh tistega, ki gleda. Čeprav živali in rastline niso enake človeku in jih prištevamo med stvari, so hkrati tudi transparentne in je na njih tisti 'nekaj', ki presega njihovo funkcionalno vrednost. Svet ni samo shramba dobrin, ki naj jih človek izkorišča v poljubne namene, ampak je tudi vrednota sama na sebi. V tem je avtonomnost stvarnosti. Če kot človek mislim, da lahko svet uporabljam v poljubne namene, bom najbrž tudi sam postal predmet izkoriščanja. To témo je razvijal tudi R. Löw in jo sklenil s pozivom, naj bi vzgojenosti za lepoto ne zamenjali s polnoletnostjo. Človek z osemnajstimi leti na tem področju ni nujno polnoleten. Gerhard Mertens je zapisal, da človek spoštuje vrednost stvari samih na sebi šele tedaj, kot v soljudeh vidi sopotnike in jih ima preprosto rad. Platon je zapisal: "Lepo je lepo zaradi lepote, vse drugo me dela zmedenega."

5.7 Premagovanje zgrešene alternative <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Biocentrizem (fiziocentrizem) ni nasprotje antropocentrizma. Ne moremo izbirati med enim in drugim, ampak izbirati pomeni tu izbrati oboje: premagati vidik opozicije in postati navzoč. Če absolutiziram pojem življenja ali svojo vlogo v naravi, potem izključujem možnost dejanske navzočnosti. Absolutna prisotnost je dejanska odsotnost. Zato *prisotnosti* (navzočnosti) gramatikalno ni dovoljeno uporabljati za stvari, ampak samo za osebe. Stvar je ali je ni; na istem mestu ne moreta biti dve stvari hkrati. V politično-etičnem smislu to izraža Hobbesov *homo homini lupus*. Če teptam pravice drugega ali pravice živih stvari, teptam presežno resnico o samem sebi. Katastrofalen odnos do okolja postavlja v nevarnost obstoj človeštva in mnogih življenjskih oblik na svetu. Glede na pomen, ki ga ima izbiranje, ni mogoče govoriti o *boljšem* ali *slabšem* odnosu do sveta, ampak o edinem možnem odnosu.

5.7.1 Nekatere prednosti antropocentričnosti <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Nasprotja (opozicije) med fiziocentričnim razumevanjem narave in antropocentričnim svetovnim nazorom danes ni mogoče opravičevati. Vprašanje pa je, v kakšnem odnosu sta si lahko med seboj. Večina ugovorov proti antropocentrizmu ima zgodovinsko ozadje: na teoretični ravni je šlo za nenatančno in trivialno uporabo pojmov ter za bohotenje novodobnega dualizma, ki se je skrival za navidezno nevtralnostjo, a je v naravi videl neznanko, sovražnico oziroma nasprotnico. A. Auer je zagovarjal tradicionalno antropocentričnost, ki je človeka imela za vrh stvarstva, a ga nikoli ni ločevala od narave ali ga postavljala nadnjo. Po njegovem človek v stvarstvu ni niti začetek niti konec niti vmesni člen, ampak ima sam in skupaj s celotnim stvarstvom *nekaj*, kar ni mogoče zajeti v nobeni opredelitvi narave. Njegova *antropološka izbira* naj bi prinesla mir med bio- in antropocentričnostjo. Nasprotje med njima kaže na razklanost v človeku ter na neustrezen način razvrščanja ljudi glede na svetovni nazor. Nazorsko vprašanje je preživeto. Auer je videl v antropocentričnosti prednost, in sicer v teleološkem mišljenju, ki ga je zgodovinsko sorodni nazorski antropocentrizem uničil. Po njegovem je bil v njegovem ozadju tudi *politični* (večina ideologij v preteklosti zašla v zmote zato, ker so človeka bodisi preveč povezovala s svetom bodisi ga od njega ločevale) in *svetovnonazorski* spor (kako je mogoče, da bi človek, ki je v celotnem kozmosu manjši kot prah, lahko imel neko prednost, in kako je na drugi strani mogoče, da bi bil človek odgovoren za naravo, ko pa je v primeri z njo tako majhen). Trditev, da je človek središče sveta, je smiselna, če je človek povezovalac niti razvoja in če to odseva v njegovem življenju, mišljenju in ravnanju. Auer je opozoril na nezadostno spoznanje 'od zunaj' ter na staro vprašanje o 'notranjem' človeku (telo-duša). Glede na stoično-krščansko antropocentričnost ima človek poseben položaj v svetu tudi, če ga ne upošteva (prim. Mdr 2,17). Odgovoren je zanj. Paul Ricoeur je ironično rekel, da bi napovedovali dobo vdovcev in samotarjev, če bi hoteli končati razprave o nasprotju in povezanosti človeka z naravo. On pravi, da govorimo o naravi in o človeku tako, kot da bi imeli pred seboj mrtve stvari. To je jedro nazorskega problema. Žive stvari tega ne prenesejo. Proces sekularizacije je sicer nujen. Toda njen namen ni le relativirati tradicionalnih stališč in spreti nasprotnikov, ampak pokazati na usodo besed, če so te žive ali mrtve. Sprave ni v javnih razpravah ali polemikah. Ricoeur verjame, da se bodo vedno našli ljudje, ki bodo prisluhnili sporočilu žive besede, ki se je utelesila. V tem smislu verjame v poslanstvo religioznega etosa.

5.7.2 Aktualnost Schellingove naravne filozofije <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Nemški idealistični filozof Friedrich W. Schelling (1774-1854) je bil prepričan, da je prišlo do krize med človekom in naravo (v človeku med *svobodo* in *razumom*) zato, ker je pozabil na ontogenezo sveta. Naravoslovne znanosti so po njegovem mnenju nastale kot odmev na to, da je človek izgubil rdečo nit v genezi narave. Narava je *vidni duh*, medtem ko je duh *nevidna narava*. Viktor von Weizsäcker je Schellingovo naravno filozofijo pripeljal v medicinsko antropologijo, in sicer njegov vzorec naravne filozofije, da je duša v človeku nevidni obraz narave, kakor je človeška narava vidni obraz nevidne človeške duše. Spoznavanje resničnosti brez anamneze (*anamnesis*, spominjanje) je vedno na pol poti. Ontogeneza ne preskoči nobene stopnice. Če zanemarim svoj spomin, se mi to pokaže v mojem odnosu do narave in v moji zgodovini, v kateri postane dejavno *neživeto* življenje. Pojem *neživetega* življenja je specifičen. Na eni strani pomeni životarjenje in človeka nevredno življenje, na drugi strani pa je 'spominjanje' na to, česar še nisem živel; tedaj *neživeto* življenje razkrinkava životarjenje. Neživeto življenje je jedro nazorskega miselnega vzorca *ali-ali*, ki dialektično in brez razloga izključuje nasprotno stran in življenje neizmerno obremenjuje. Schelling je bil pozoren na samoorganiziranost sveta, preden je

razvoj prišel do človeka. Svet ni odvisen od človeka, pač pa je človeka sprejel za svojega domačina. Človek ne more živeti v svojem svetu, ker tega sveta sploh ni. Z nastopom človeka si je svet obetal nov zagon razvoja. V tem je mogoče zaznati Schellingov dramatičen osebni razvoj, ki je pripravljala pot Heglovi filozofiji. Medtem ko je zgodnji dobi odklanjal idejo o *creatio ex nihilo* (in seveda mislil, da je ustvarjenje sveta istovetno z ureditvijo kaosa), se je kasneje ves posvetil filozofiji svobode ter začel tudi ontogenezo sveta gledati v luči božje osebne narave: Bog je ustvarjal, ker je svoboden.

S svojo teorijo identitete je Schelling za nekaj časa podprl razpadajoče zidovje teleologije. Optimistično je menil, da človekova inteligentnost (narava) in svoboda (odgovornost) nista samo novi orodji, ampak resničen napredek celotnega stvarstva, ki ima svoje začetke v magnetizmu, gravitaciji, samoorganiziranosti življenja itn. V tem je Schelling duhovni oče mnogih sodobnih mislecev, na primer Teilharda de Chardina, Rudolfa Ehrenberga, Viktorja von Weizsäckerja. Tudi ti ugotavljajo, da človeški razum ni samo funkcija narave oziroma način, kako človek razume dosedanji razvoj, ampak je izraz resničnega razvoja sveta. Razum ni samo orodje, ampak je nedoumljivo izpopolnjen vzorec mišljenja. Vprašuje po resnici. Človek z razumom razume razvoj, se ga spominja in ga predvideva. Po mnenju Viktorja von Weizsäckerja je bistven človekov prispevek k razvoju sveta in bistven prispevek antropocentričnosti v tem, da pomaga premagati dialektično nasprotje (*ali-ali*) in začne misliti v dinaminem nasprotju (*in-in*). To je na poseben način naloga (medicinske) antropologije oziroma razumevanja človekovega zdravja. Tudi logika ni le orodje, ampak je sama na sebi znamenje razvoja ter v temelju izraz vnetega iskanja resnice o svetu in o človeku v njem.

Schelling ni poznal/priznal opravičila za dialektično izključitev nasprotnika (*ali-ali*), ampak je v človeku videl veliko priložnost za celoten svet: "Človek ni rojen zato, da bi svoje duhovne energije porabil za možganske domislice, ampak da svoje sposobnosti razvije v odnosu do sveta, ki nanj vpliva in mu pusti, da izkuša njeno moč in nanjo vpliva; med njim in svetom torej ne sme biti ločitve, med njima mora obstajati možnost dotika in vzajemnosti, kajti samo tako bo človek lahko človek."

Paralelizem med naravo in inteligentnostjo pride na dan takrat, ko povežemo oba konca našega spoznanja: izkušnjo (spominjanje) in spoznanje (načrtovanje, cilj, smisel). Teleologija je tu nujen okvir. Vse spekulacije o božjem avtorstvu ciljev in smisla stvari v tem svetu je Schelling zavrnil kot stvar gole pobožnosti. Božja navzočnost (transcendenco) je po učlovečenju svet na novo odprla; svet ni zaprt sistem, ampak je skupaj s človekom bistveno odprta stvarnost.

Komplementarnost vzročnega in finalnega gledanja na svet – sočasnost vzroka in učinka – je *smisel* celotnega kompleksa narave. Govoril je o sožitju med mehanizmom in ciljno usmerjenostjo in zahteval dopolnitev vzročnega opazovanja s teleološkim; tako bi naravnost enega na drugega pomenila (omogočila) svobodo. S človekom je krog dopolnjen. V njem lahko narava vidi samo sebe. Ko opazujem naravo, se mi ni treba odpovedati nobeni stvari; nasprotno, refleksivno in retrospektivno opazovanje narave v človeku predpostavlja komplementarnost vseh sposobnosti in možnosti, ne da bi te postale zgolj orodje.

Krščanska filozofija je našla v Schellingu sogovornika, ki ji lahko v marsičem pomaga obnoviti antropološko in teološko razumevanje in razlago sveta. Novozavezna (odrešenjska) teologija je naredila korak naprej od kozmološkega načina mišljenja (stvarjenjska teologija) in celotnemu svetu zapustila nekatere zelo pomembne univerzalistične teološke in miselne vzorce. Šele z vidika Nove zaveze je mogoče sklepati na pomen formule *creatio ex nihilo*. Njeno središče je učlovečenje, utelešenje Besede. Nova zaveza na človeka ne gleda kot na kozmološko središče in cilj sveta – tu je temelj statičnih svetovnih nazorov –, ampak kot na središče dinamičnega sveta, v katerem so človekova razumnost, odgovornost in

svoboda hkrati smisel in cilj celotnega sveta. To gledanje statične podobe ne ukinja, ampak jo integrira. Schelling je imel *vzročnost* za objektivno stran stvarnega sveta, *finalnost* razvoja pa za njegovo subjektivno stran. Človek je središče sveta, ker išče resnico svobodno in odgovorno in v sebi na ta način integrira tako izvor kot cilj sveta.

5.8 Naravne predpostavke človekove človeškosti <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Rdeča nit tega poglavja – človekov položaj v kozmosu in edinstvo telesa in duše – kliče po integraciji, toda ne nujno v smislu *uni-verze*, ampak v smislu *multi-verze*. Ločitev med njima je le metodološka. Zato poudarjamo, da je kozmološko vprašanje bolj usmerjeno k izvoru, vprašanje o edinstvu telesa in duše pa k cilju, pri čemer je ciljno vprašanje prvotnejše: vprašujemo namreč zato, ker se je v človeku, zlasti pa v Kristusu, svet na novo odprl tudi za nazaj. Vprašanje o smislu si je postavil šele človek. Pomembnost tega miselnega vzorca lahko stehamo šele takrat, ko si postavimo vprašanje o položaju filozofije v teologiji in teologije v krogu znanosti ter se ne izogibamo vprašanju o javnem interesu te komplementarnosti.

Minimalni pojem znanstvenosti je treba upoštevati tudi v filozofiji. Kdor hoče govoriti o človeku ali o Bogu, mora govoriti o celotni resnici in resničnosti. To pa pomeni upoštevati razmeroma neodvisna merila in kontrolne točke. V filozofiji se je nesmiselno izogibati vprašanjem, ki so dostopna neodvisno od filozofije in radikalno postavljajo pod vprašaj razmeroma zaprt sistem mišljenja. Isto velja za teologijo, če bi se ta izogibala spoznanjem s področij, ki so neodvisno od teologije dostopna po filozofski poti (npr. človekova eksistencialna struktura, zgodovinskost, transcendentalno izkustvo svobode, anticipacija prihodnosti itn.).

Filozofsko razumevanje obremenjuje nekakšna komunikacijska blokada: dejanski (praktični) dualizem sodobnih naravoslovnih znanosti, ki so na eni strani človeka izolirale od narave ter ga od nje odtujile, na drugi strani pa ga hotele videti zgolj kot naravno bitje in jim niti na misel ni prišlo, da bi na človeka gledale z vidika edinstva telesa in duše. Stališče naravoslovnih znanosti močno določa sodobno družbeno, politično in kulturno življenje. To grozi, da bo uničilo človekovo 'večdimenzionalnost' in človeka skrčilo na eno samo dimenzijo. To poraja specifično enodimenzionalnost, ki jo razumemo kot posledico uničenja človeškega okolja, ne pa kot njen vzrok. To vpliva tudi na možnosti filozofskega odgovora.

Viktor von Weizsäcker je na to vprašanje odgovoril v okviru antropološke medicine. Človeka je pojmoval kot *sferično* bitje. Menil je, da je tako stališče do človeka pomembno tudi za razvoj znanosti. Čeprav naravoslovna znanost o duši (duhu) ne more povedati nič in tudi ni poklicana, da bi kaj povedala, pa lahko sprejme, da duša in telo nista niti identična niti popolnoma različna niti ne nespravljivo nasprotje. Povezuje ju *tretja* sfera: duhovna razsežnost. Zaradi te sfere je človek *dualno* (polarno) in *dimenzionalno* bitje. Tako lahko utemelji različne pristope znanosti. Dualizem lahko premagamo tako, da se odpovemo enodimenzionalnosti in 'monopolnosti'. Avguštin je v *Izpovedih* napisal, da je bilo vprašanje o bivanju duha zanj glavni motiv spreobrnjenja. Tako je zavrnil skušnjavo statične antropologije, ki govori o človeku, kakor da bi bil mrtva stvar.

Kaj je resnična človekova značilnost? Za Avguština je *versko* razumevanje stvarnosti –*resničnosti* v najširšem smislu besede, to je dejanskega obstoja, povezav med preteklim, sedanjim in prihodnjim, med telesnim in duševnim in dejanskim izkustvom – predfilozofsko in pogoj filozofiranja sploh. "Način, kako

sta v človeku povezana telo in duša, je čudežen in ga človek ne more povsem razumeti – in vendar je ravno to človek.” Že Avguščina je mučilo vprašanje, kako živi človek s šibkim izkustvenim svetom in slabim spominom. Njegovo dilemo pojasnjuje Paul Ricoeur, ki se vprašuje, kako človek sploh pride do vprašanja o osebnem preživetju po smrti. Zanj je to vprašanje filozofsko, in sicer razumevanje in razlaga smisla. Če je smisel *konec*, potem je problematično celotno življenje, ne samo življenje pred smrtjo. Če je smisel *meja*, potem je najbrž mogoče pogledati čez. Zato vprašanje preživetja predvsem vprašanje, kako kdo *živi do smrti*. poudarek je na *živeti*. Ricoeur pravi: Samo tisto gledanje, ki pusti človeku živeti do smrti, je pravo gledanje, kajti to gledanje poudarja do skrajnosti pomen ljubezni do samega sebe kot *hoteti živeti*.

Sodobne raziskave o človeku na področju neurologije so filozofsko vprašanje o edinstvi telesa in duše zapletle in zaostrele. Kjer ‘duša’ nastopa kot moteč in nepotreben element, ni mogoče pričakovati pojasnil. Več tipov razlag vidi v duševnosti le izraz biološke podstati. Opraviti imamo z vsaj štirimi tipi razumevanja razmerja med telesom in dušo: a) *interakcijski* model govori o medsebojnem vplivanju telesa in duše; b) *jezikovno-dualistični* model vidi v razlikovanju pojmov ‘telesa’ in ‘duše’ le navidezen problem in besedno igro; 3.) *paralelni* model govori o stalnem in sočasnem razmerju brez medsebojnega vplivanja; 4.) *teorije o izvoru duha* govorijo, da na neki stopnji kompleksnosti materialni svet ‘prestopi’ v duhovni svet, ker je pač dosegel tako raven razvoja (kipeče mleko).

Za številne sodobne moralnofilozofske usmeritve je obstoj duše in odnos med telesom in dušo le navidezen in za etiko nepomemben problem. Zadovoljijo se z empirično osebo (osebnostjo) oziroma s tako imenovano *osebo-projektom*. Na drugi strani so tisti, ki imajo razmerje telo-duša (povezava je duhovna) za stvarno dejstvo (problem) in izhajajo iz tako imenovane *izvirne osebe*. Po njihovem se opredelitev osebe ne sme ravnati po dejansko preverljivem stanju samozavesti, saj oseba ni določeno, ampak *določujoče* dejstvo. Tu ne gre za to, da bi sprejeli eno in zavrnili drugo stran, pač pa da bi pokazali pomen naravnih predpostavk in povezav.

5.8.1 Identiteta (osebe) in kontinuiteta (telesa) <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Statična antropologija ima navidez prednost pred dinamično, ker se ne ukvarja z zgodovinskostjo življenja in človeštva (civilizacije) ter posameznega človeka,. Tudi telesnosti ne jemlje resno. Govori o splošnem človeku in o pojmovanju kot takem. Nekaterih dilem pa ni mogoče razumeti brez upoštevanja zgodovinskega elementa (kontinuitete). Zato lahko razmerje med identiteto in kontinuiteto štejemo med pomembne naloge sodobne moralne filozofije. Kakšno je razmerje med osebnostjo in telesnostjo oziroma med *biti človek* in *biti oseba*?

Definicija osebe še ni dokončana. Danes ima oseba naslednje pomene: v *biološkem* smislu je oseba poimenovanje za *species* človek. Tudi druge vrste živih bitij poskušamo definirati glede na njihove najbolj značilne poteze. V tem smislu je odveč trditi, da je širitev pojma na nekatere bližnje vrste živih bitij nesmiselno, čeprav so nekateri bioetiki prepričani, da je to mogoče. *Psihološki* pomen (psihološka plast) podčrtava empirično plat osebe (osebnosti) oziroma odlične lastnosti posamezne osebe. Ustrezen izraz za ta vidik osebe je *subjekt*: človek si svoj prostor ustvarja z razumevanjem stvari; na ta način si jih podvrže. *Moralni* pomen osebe sestoji iz nekaterih dodanih atributov in priznavanjem posebnih pravic. Izvor ima v Kantovi formalni avtonomiji (samonomembnosti) človeka: oseba ima svojo lastno vrednost in je absolutna norma. Atributov in pravic ni treba dodatno utemeljevati. Priznanje pravic je *moralna plast* osebe.

Večina zastopnikov sodobne ameriške bioetike razume osebo v biološkem smislu (človekova telesna identiteta in njegovo zavestno življenje) z nekaterimi razširitvami (oseba je tudi speči človek, čeprav se sebe ne zaveda). Oseba je a) bitje s kontinuiteto zavestnih dejanj in s sposobnostjo načrtovanja prihodnosti, b) bitje z individualno zgodovino, za katero je odgovorno, in c) bitje, ki se razteza na vseh ravneh svojega življenja. Občasna diskontinuiteta (spanje) se dopušča, čeprav je mogoče, da bi kdo sanjal tako pomembne stvari, da bi se prebudil povsem drug človek. Kontinuiteta telesa je nujno potrebna za identiteto osebe. To gledanje relativira trditve, da je oseba duhovna raven bivanja. Oseba je tudi biološko dejstvo. Osebe, ki sloni na duševnih in duhovnih značilnostih, na primer na inteligenci, zavesti in spominu, brez biološke osebe sploh ne bi bilo. Telo zagotavlja kontinuiteto notranjih zavestnih dejanj, soočanja s prihodnostjo in podobno. Filozofske pojmovanje, ki identiteto osebe povezuje s kontinuiteto notranjih dejev zavesti, spominjanja in orientacije v preteklosti in prihodnosti, nujno potrebuje individualni doživljajski svet in odgovorno osebno zgodovino. Če se z vidika filozofije bojimo, da se bo oseba izgubila v telesu (da bo identiteta osebe v kontinuiteti telesa prenehala bivati), in med seboj ločujemo telo in osebo, potem bi morali odgovoriti na vprašanje, če je mogoče misliti brez telesa. Na teološkem polju je to povezano z identiteto angelskih bitij, ustvarjenih duhov in s specifičnim prepričanjem asketov, da je treba biti vedno buden. Tu pa ne vprašujemo le po identiteti, ampak tudi po kontinuiteti in razmerju med njima.

5.8.2 *Telesnost, izkustvo samega sebe in 'govorica organov'* <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Hipotetično premišljevanje o prenosu (transplantaciji) človeških možganov, o ljudeh z enakimi sposobnostmi, enakim spominom ali s popolno izgubo spomina nas sili k sklepu, da identitete posameznika ni mogoče misliti brez kontinuitete njegovega individualnega telesnega življenja. Človeka (osebe) ni brez telesa. Človeška oseba je nerazdružljiva enota telesa in duha. To izraža grški pojem *sôma*, z dušo 'prepojeno' telo, *živ človek*. Telo ima svoje notranje življenje. To pojasnjuje enostaven primer asociacij. Izkustvo zunanjega sveta ali dogodkov se nekako poveže celo z življenjem posameznih organov in postane del 'notranjega' telesa. *Govorice organov* ni mogoče enostavno preskočiti. Telo je čudovito urejena (ritmična) celota, posebno ko izraža srečo, veselje, zdravje, in celo tedaj, ko izraža bolečino, nesrečo in bolezen. Na zunanje vzgibe se odziva, ko je znotraj urejeno. Zanimivi so primeri odzivanja na svet, ko ta svet vstopi v človeka, na primer s prehranjevanjem. Ne samo da človek ne more živeti brez hrane in pijače, ampak mu nenehna povezanost z okoljem prinaša tudi veselje. "Človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede ..." lahko torej pomeni, da ga s svetom ne povezuje samo odvisnost (lakota, žeja), ampak tudi radost, veselje, komunikacija. Posebna oblika komunikacije je solidarnost z bolnim in trpečim človekom. Človek je simbolno bitje, toda najbolj intenzivna komunikacija je spontana, neposredna, celovita. Ljubezenskega odnosa med možem in ženo si ne moremo predstavljati brez te neposrednosti.

Človek na podoben način doživlja tudi sam sebe. Včasih je to *povezanost* (integriteta, izražanje preko telesa), včasih *zvezanost* (izkustvo bolezn). To izpričuje, da *oseba ni povsem identična s telesom*. Človek ni enostavno izročen svojim biološkim potrebam. Identiteta osebe je določena razdalja (distanca) do sveta in do svojega telesa. Telo ni preprosto to, kar *sem jaz*, pa tudi ni preprosto moja posest, to, kar *jaz imam*. Moje *telo (sôma)* ni identično z mojim *telesom (sarx)*, ki ga imam. Toda lahko rečem: *sem telo in imam telo*. V odnosu do sebe ima vsak človek sorazmeren prostor za 'igro', bodisi da gre za kulturo telesa ali za darovanje organov. Skrajni primer razpolaganja s samim seboj je mučeništvo. Z ozirom na to, kako velik je ta prostor prostosti, je etična refleksija dolžna upoštevati celotnega človeka, ki je enota telesa in duše.

5.8.3 Intersubjektivnost in izkustvo telesa <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Antropološki pomen telesnosti nam pojasnjuje tudi družbena razsežnost našega življenja. Sam sebe ne doživljam najprej kot individualno identiteto, ki jo določa in omejuje moje telo, in šele nato v družbenem kontekstu, v katerega sem umeščen. Sebe nikoli ne doživljam kot čisto samozavest. Od najbolj nežnega obdobja v otroštvu in prvih oblik komunikacije, pogledov, pogovorov, dotikov itn. spoznavam, da je samozavest in odzivnost v telesu že posledica dejanskega okolja, v katerem živim. S svojim odzivanjem na okolje dajem svoj prispevek temu okolju. Toda najprej izkusim instinktivno simpatijo ali odklon. Nekateri stiki med ljudmi to izrazito podčrtavajo, na primer spolni odnos. "Telesnost in intersubjektivnost sta neločljivo povezani." Telo je meja med 'jaz' in 'ti', točka dotika med menoj in svetom. Pot pelje v obe smeri. Če hočem povedati, kje sem bil, se moram vrniti domov. Druge lahko spoštujem, če sem izkusil spoštovanje in če spoštujem sebe.

Srečanje z drugimi pogojuje moje telo. Svobode in dostojanstva drugih ljudi ne spoznam šele v zavestnih duhovnih dejih, s spominjanjem ali s svojimi načrti. Ko govorim po telefonu, vem za ton glasu, ko berem pismo, poznam rokopis. V novoveškem moralno-filozofskem izročilu je spoštovanje drugih tesno povezano s spoštovanjem njihove telesnosti. Čeprav je Descartes menil, da je človekovo telo zaradi sposobnosti mišljenja in samozavesti mogoče poriniti na rob in ga imeti za eno od materialnih stvari, je bil že Kant, ki je bil tudi sam očaran nad človekovo razumnostjo, prepričan, da je telo zunanja meja mišljenja in da ne more enostavno pozabiti, da je del narave. Govoril je o "nujnosti razumskih organov".

Ker po mnenju nekaterih sodobnih moralnih filozofov osebno dostojanstvo ne vključuje nujno telesne razsežnosti in imajo to za ostanek judovsko-krščanskega izročila, bi morali to vprašanje preiskati v celotnem novoveškem izročilu. Ne moremo mimo tega, da se razdalja med sekularno bioetiko in krščansko etiko življenja povečuje. Na drugi strani pa lahko s kritičnim odnosom do izročila na novo premislimo človekovo transcendentalno razsežnost. Človek ne more živeti brez telesa. Toda kaj pomeni prisotnost in kaj odsotnost? Kaj pomeni upoštevanje človekove telesnosti na moralnem in pravnem področju? Hegel je zapisal: "Krivica, storjena mojemu telesu, je storjena meni." Evropsko izročilo človekovih pravic vidi v človekovi telesnosti razlog medsebojnega priznanja pravic; *biti-v-telesu* je temeljni položaj moje/naše svobode v svetu, ki je naš skupni svet.

Poskusi, kako izolirati osebo od telesnosti, zmanjšujejo možnosti naše samozavesti in izkustva osebe, o katerem med drugim govori tudi izročilo človekovih pravic. Če mislim, da lahko osebo reduciram na duhovna osebna znamenja, sem zgrešil temeljno moralno občutje, ki je telesno občutje. Obramba starih in nerojenih poudarja, da je telo *most* med obdobji naše identitete. Če bi bilo treba dostojanstvo osebe preverjati z ozirom na človekove spominske in razumske sposobnosti, bi oseba postala le še družbena etiketa. Sama v sebi ne bi imela nobene vrednosti, ampak bi bila le še stvar družbene sodbe o naši enakovrednosti oziroma njen pečat.

'Moderno' razumevanje človekove osebe (brez telesa) bi lahko imelo usodne posledice na sožitje med ljudmi. Če je oseba 'znamka' na človeku, ki jo lahko ima ali nima (več), potem lahko osebo nadomestimo, prenesemo, odvezamo; lahko govorimo o osebah prve, druge ali tretje vrste, o kakor-osebah, kajti oseba nima več normativne vrednosti. Družbene norme zato ne morejo nadomestiti neposrednosti družbene razsežnosti osebe. Razmerje med intersubjektivnostjo in telesnostjo je zavarovano samo povsod, kjer hkrati s stališčem do konkretne osebe zavzemam tudi stališče do njenega konkretnega telesnega življenja. Če bi družbena zakonodaja postala pomembnejša od konkretnega življenja in bi človek postal objekt zakona, bi

pravičnost postala krivica (*summum ius summa iniuria*). Za take primere je že Aristotel predvidel epikijo (*epiékēia*). Epikija ni spregled od predpisa, ki ne upošteva človeka v celoti, ampak je tudi zahteva, da ravnam razumno kot človek (zaradi samega sebe) tudi na tistem področju, ki se ga družbena zakonodaja ne more ali ne sme neposredno dotakniti.

Evropsko izročilo človekovih pravic varuje tudi telesnost; ne prepoveduje le smrtne kazni, ampak prepoveduje tudi mučenje in vsakršen prezir telesnosti drugega človeka. Evangeljsko besedilo: "Če kdo pride k meni in daje prednost svojemu očetu in materi pa ženi, otrokom, bratom in sestram in celo svojemu življenju, ne more biti moj učenec" (Lk 14, 26) poudarja, da navezanosti na druge ne smejo določati pravila, ki jih postavlja krvno sorodstvo (sorodniki so lahko neznosen kriterij, na primer v simoniji, nepotizmu, v bioetiki pri darovanju organov) ali družbene norme, in da je treba vedno pustiti odprta vrata razumnosti in svobodi. Sorodstvene vezi ne ukinjajo intersubjektivnosti. Človek ni nikoli zgolj objekt. Podreditev predpisom je včasih preprostejša, toda človeku, ki se odziva na predpise (kršenje predpisov), na sočloveka pa se ne odzove, se verjetno ne bo odzval v primeru zločina, odzval pa se bo v kršenju najmanjšega predpisa. To je življenje na račun moralnih kreditov prejšnjih generacij in bo verjetno imelo usodne posledice na generacije za nami.

Vrnimo se k enemu temeljnih vprašanj: Ali lahko telo ovira človeka, da ne more uporabiti svoje svobode? Seveda ne! Telo je dejanska in simbolna navzočnost. Navzoč sem, če sem svoboden. Ne morem (ne smem) ločevati med menoj in telesom. Ko pravimo, da se je kdo 'potegnil vase' ali se 'zaprl zunaj sebe' (svojega telesa), hočemo povedati, da ni (več) svoboden. Za druge sem navzoč v telesu. Telo je nujni pogoj svobode in njen prostor. Zato lahko drugega spoštujem samo tako, da spoštujem njegovo telesnost.

Spoštovanje telesa in telesnosti se ne sme spremeniti v etiketiranje. Oseba ne sme izražati določene biološke, filozofske, psihološke ali moralne sodbe o drugem. Oseba (drugega človeka) izkustveno ni dostopna tako, da bi lahko njen obstoj preveril neodvisno od telesa, pač pa je dostopna *moja* oseba. To je pomembno v mejnih primerih, ko ni natančnih znamenj osebnosti, kot na primer pri umsko prizadetih, pri dojenčkih in nerojenih.

5.8.4 Telo in telesnost z vidika okrožnice Veritatis splendor <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Pri antropološki analizi okrožnice upoštevamo, da je personalizem v odnosu do sholastične antropologije vključujoč in konvergenten. Na filozofskem horizontu se je v 20. stoletju zvrstila cela vrsta miselnih vzorcev, ki so temeljito zamajali tako imenovano trajno/večno filozofijo (*philosophia perennis*). Vsebina in pomen pojmov se je začela naglo spreminjati. Zdelo se je, da so se celo najbolj temeljni filozofski in teološki pojmi znašli 'na trgu' in da jih je lahko vsak razumel po svoje. To so bili pravi tektonski premiki. Napovedal jih je že Hugo Grotius, ki je namesto *sub specie aeternitatis* govoril, *etsi Deus non daretur*. Grotius ni bil le intelektualni optimist. Če je v naravnopravno miselnost prinesel novost samorazvidnosti naravnega zakona, ki je dostopna vsem ljudem dobre volje, je na drugi strani tudi zaznal, da bo človek v prihodnosti odklonil teološko načelo (*sub specie aeternitatis*) in zavrgel misel na Boga, ki mu ne prinaša nobenega bistvenega spoznanja na etičnem področju. Tomaž Akvinski, ki je istovetil naravno pravo in dekalog, je v bistvu poudarjal, da nujno potrebujemo razodetje kljub načelni možnosti spoznati Boga zgolj po naravni poti. Zanj misel na Boga ni bila *fictio mentis*. Grotius je to jasno povedal: ne moremo enostavno interpretirati sveta v smislu vere v Boga; ne moremo in ne smemo absolutizirati pomenov pojmov, ne smemo pozabiti, da smo ljudje svojega časa. V 20. stoletju se je teologija resneje

posvetila tako imenovanim neteološkimi elementom v teologiji, ki so v zgodovini kazali na nevarnosti posplošenja enega samega pogleda in na možnosti komplementarnega načina gledanja. Grotiusovo stališče lahko interpretiramo takole: Če se hočemo izogniti pozitivizmu, fundamentalizmu, relativizmu, historicizmu itn., moramo razumeti pristojnost razuma, da spozna resnico in se zoperstavi resignaciji. Komplementarno mišljenje preprosto upošteva, da se lahko zdi vprašanje o Bogu človeku nesmiselno. Tako bo razumel tudi pomoč, ki mu jo nudi razodetje.

Glede na današnje poznanje vprašanj je personalizem najširši okvir in prenese najširša nasprotja. Vendar personalizma kot filozofije ne moremo absolutizirati. S filozofskega stališča je ta miselni vzorec zelo zahteven. Razlog je v tem, da ne utemeljuje edino z umskim procesom, ampak da hoče predvsem *biti-tu* (navzoč). Bitje (življenje) in mišljenje postaneta eno in isto. Že Sokrat je poudarjal pomen intelektualnega poštenja (etos) v odnosu do možnih in dejanskih zvijač čistega uma. Vsak miselni pojav se mora prej ali slej podrediti družbeni verifikaciji. To je velika želja vseh miselnih tokov v zgodovini, da bi zmagali in da bi njihovo gledanje na svet in na človeka postala dokončna resnica (*veritas perennis*); resnica (*adaequatio intellectus et rei*) naj bi se spremenila v enačbo.

Že Tomaž Akvinski se je zavedal nevarnosti, da bi njegovo pojmovanje razuma (*recta ratio*) spoznano reduciralo v predmet (enačbo) in ukinilo *odnos*. Vprašanje o načinu mišljenja si moramo zastaviti zlasti vpričo cerkvenih dokumentov. Tu namreč dobimo vtis, da med vero in razumom ne more biti resnega nasprotja. Prepričanje o tem je svoj vrh doseglo na prvem vatikanskem koncilu, in sicer pod podobo intelektualnega optimizma in uvedbe novosholastične filozofije kot uradnega cerkvenega miselnega vzorca. Ne glede na smiselno jedro tega vzorca se ne smemo čuditi, da sodobnik tako mišljenje odklanja, ker se mu zdi, da ni njegovo lastno prizadevanje ni ustrezno ovrednoteno. O tem med drugim govori okrožnica *Fides et ratio* (1998).

Kljub elementom sholastičnega racionalnega miselnega vzorca pri osvajanju resnice – ta *eo ipso* 'spregleda' težo osebnega pristanka – okrožnica *Veritatis splendor* izrecno poudari pomen osebnega pristanka (prim. Mt 19,16-30) in razkrinka dramo odklonitve osebe. Personalizem ni dokončen sistem razmišljanja, toda način, kako poudarja biografsko razsežnost vprašanja o Bogu (veri), dokaj jasno opozarja na dvoumne razlage pojmov, ki izključujejo osebni *logos* (odnos) in *resnico* spreminjajo v nekaj dogovorjenega. Zato je personalizem morda najbolj ustrezen način, kako si naj teologija postavlja vprašanje o sebi (doživeta biografija), zlasti o tako imenovani negativni teologiji (pogrešanje Boga) in negativni antropologiji (pogrešanje človeka). Spoznava se v Jezusovi molitvi (Mt 11,25), kjer je resnica živa in ne zgolj umovanje.

Eden od predlaganih miselnih vzorcev okrožnice je, da je človek oseba *po naravi*. Glede na to bi bilo tradicionalno vprašanje o razmerju med osebo in naravo odveč. Vendar si bomo postavili tudi to vprašanje. To pomeni, da se ne morem zapirati v svoj miselni svet, poveličevati umske resnice in govoriti o osebi v splošnih pojmi. Narava mi pomaga, da se ne zapiram in ne absolutiziram miselnih meril. Na tej ravni se srečujejo ljudje, ki iščejo resnico, namreč resnico o sebi, ki dopolnjuje mislečega duha. Ni nujno, da vsi mislijo enako ali da mislijo tako kot jaz. Toda če nastopim kot veren človek, sem dolžan povedati, kaj moja predstava o Bogu in o človeku pomeni konkretno (biografsko) in na kakšen način je versko mišljenje alternativa neveri. Reči, da je človek *oseba po naravi* pomeni, da vsak izhaja iz premišljevane (lastne) biografije, da upošteva biografije drugih in da ne spregleda kenotične razsežnosti osebe (prim. Iz 42,3).

Okrožnica *Veritatis splendor* govori o človekovi telesnosti v zvezi z nesprejemljivostjo absolutne svobode. Glede na kontekst je absolutna svoboda tisti sizifovski napor, ki se hoče opreti edino na lastne sile; to je ostanek protesta proti statični resnici, v kateri je odpovedalo načelo dinamičnega razumevanja resnice (odnosa, biografije). "Svoboda, ki se ima za absolutno, ravna navsezadnje s človeškim telesom kakor z materialom, ki je brez slehernega smisla in npravne vrednosti, dokler ga svoboda ni vnesla v svoj projekt. Človekova narava in telo se torej kažeta kot za izbiro svobode materialno nujni, toda osebi, človeškemu subjektu in človeškemu dejanju zunanji predpostavki ali pogojenosti. (...) Če bi se kdo opiral nanje, da bi v njih poiskal razumsko orientacijo za npravni red, bi ga morali obdolžiti fizicizma ali biologizma. Ob takih predpostavkah se napetost med svobodo in naravo (...) razpusti v razklanost v človeku samem."

Človekovo naravno telo je na neki način istovetno z razsežnostjo razuma, kar izraža sama beseda *razum*. To ni preprosto sovpadanje enega z drugim, ampak je občudovanja vredna edinstvo in lastna vrednost telesa, prehodnost (transparentnost) med posameznimi funkcijami telesnih organov in sposobnost samozavedanja telesnosti. Razsežnost uma v telesu ponazarja duhovna *duša*, ki je *oblika naravnega telesa*. "Duša je tisto, po čemer je človek – kot oseba – celota, enota duše in telesa. Te definicije ne kažejo samo na to, da bo tudi telo, ki mu je obljubljen vstajenje, deležno povečanja, marveč tudi opozarjajo na povezanost razuma in svobodne volje z vsemi telesnimi in čutnimi zmožnostmi. Oseba je vključno s telesom izročena sama sebi in je prav v enoti duše in telesa subjekt lastnih npravnih dejanj. Z lučjo razuma in ob podpori kreposti odkriva oseba v svojem telesu predhodna znamenja, izraz in obljubo samopredanosti v skladju z modrim Stvarnikovim načrtom."

Močan poudarek na utelešenju (*inkarnaciji*) besede (Besede) ne dovoljuje, da bi v telesu gledali predmet, da bi ga obravnavali kot nekaj neživega, kot rezultat enačbe in zgolj kot funkcijo človekove svobode. Kasneje je to izhodišče razumevanja npravnega dejanja, ki vključuje celotno resnico o človeku in je njen izraz. "Telo in duša sta namreč nerazdružljiva: v osebi, v človeku, ki deluje hote (prostovoljno) in v njegovem svobodno preišljenem dejanju stojita skupaj ali skupaj propadeta."

Človek je oseba in sicer *po naravi*. V telesu. Zato ni le predmet norm, ampak je njihov subjekt. Nobene norme ni, ki bi jo bilo mogoče aplicirati brez upoštevanja individualne narave (osebe) in biografije. Personalizem na nov način približa tradicionalno vprašanje o normativnosti narave; konkretna narava je norma, ne figura na šahovnici. Personalizem hoče pravzaprav povedati, da o človeku ne smemo govoriti, ne da bi mislili na konkretno (živo) telo, se pravi nase. Bog je človeka obdaril z razumom in svobodo, da svoje življenje usmerja k svojemu cilju. "Tako je na primer izvor in temelj za dolžnost, da absolutno spoštujemo človeško življenje, treba najti v dostojanstvu, kakršno je lastno človeški osebi, in ne samo v naravnem nagnjenju k ohranjanju lastnega fizičnega življenja." Razmerje med normativnostjo narave in človekovo svobodo človeku omogoča uporabiti svobodo kot ustvarjalko novih možnosti. Svoboda je 'hrbna stran' normativnosti osebe. *Blagor osebe* je *živeto* življenje. Normativnost narave je indikativna. "Domnevno navzkrižje med svobodo in naravo odmeva tudi v razlaganju nekaterih posebnih vidikov naravne postave, predvsem z ozirom na njeno vesoljnost in nespremenljivost. (...) Prepad, ki so ga nekateri napravili med svobodo posameznikov in vsem skupno naravo, kakor se to vidi v marsikaterih v današnji kulturi zelo odmevnih filozofskih teorijah, vzpostavlja oviro, zaradi katere razum ne zaznava vesoljnosti npravne postave. Toda kolikor naravna postava izraža dostojanstvo človeške osebe in postavlja temelj za njene pravice in dolžnosti, toliko je v svojih predpisih vesoljna in njena avtoriteta se razteza na vse ljudi. Ta vesoljnost ne zanemara edinstvenosti posameznih človeških bitij, pa tudi ne nasprotuje enkratnosti in

neponovljivosti sleherne človeške osebe: nasprotno, ta veseljnost do korenin zaobjema sleherno od njenih svobodnih dejanj, ki morajo pričati za veseljnost resničnega dobrega.”

Jedro narave (ki je npravna postava) je njena dobrost, živeta telesnost; izraža spoznavne zmožnosti razuma in svobodo praktične vesti. Človek se ne potrjuje samo v dejavnosti, ampak tudi v svobodi in odgovornosti. Če bi v nekem položaju storil nekaj, kar je nasprotuje dostojanstvu osebe, in se pri tem izgovarjal na predpise in zapovedi, bi pristal na miselno shemo, ki taji odgovornost za razmerje med spoznavajočim in spoznanim. Zgodovina zahodne misli je spoznano spremenila v predmet, spoznavajoče v subjekt ter med obstoječimi stvarmi vzpostavila hierarhijo na osnovi racionalnega spoznanja. Celó o živih stvareh govorimo kot da bi bile mrtve. Toda človekovo telo je garant postave le, če ga upoštevamo kot živo telo (*sôma*). Nobene pravice nimam posegati v naravo v imenu teologije, filozofije, kulture, politike, socialnih razmer itn. Pač pa si lahko od njih nekaj obetam le, če bodo postale prostor duhovnega, kulturnega (itn.) izkustva. V racionaliziranem spoznanju ni mogoče preprečiti zlitja posameznih enačb s splošnim popredmetenjem. Okrožnica pravi: “Sicer pa nam sam razvoj kultur dokazuje, da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture. Ta ‘nekaj’ je prav človekova narava: prav ta narava je merilo kulture in pogoj za to, da človek ne postane jetnik nobene od svojih kultur, marveč potrjuje svoje osebnostno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja.”

5.9 Sklep: Odnos med osebo in naravo <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok5.htm> - gor

Z naslovom ne popravljamo dosedanje refleksije. Razlika med enačbo in odnosom je tako velika, da si zasluži ponovno definicijo narave in osebe. Sholastična naravnopravna miselnost (Grotius) je na pragu novega veka omogočila odklop ‘božje’ garancije spoznanja (*etsi Deus non daretur*). Z uveljavitvijo racionalne miselne sheme je odprla neskončne možnosti raz-umevanja in objektivizacije. Na vprašanje, ali je na pragu novega veka zmagal subjekt ali objekt, moramo odgovoriti, da je zmagal predmet, *popredmetenje*. Z Descartesom se je središče (izhodišče) sicer premaknilo v človekov um, obljubljaló edinost med bitjo in razumevanjem, toda na ta način ni bilo mogoče premostiti razdalje med objektom in subjektom. Človekova misel hoče *predmet*.

Glede na to, da je človek oseba po naravi, bi bil ta naslov odveč. Okrožnica *Veritatis splendor* uporablja formulo “narava človeške osebe”. Med naravo in osebo predpostavlja razmerje, ki ga v racionalni shemi ni mogoče zajeti in pomeni živo enoto duše in telesa. Evangelist Janez je za učlovečenje uporabil izraz Logos. Kristusa je predstavil (tudi) kot komunikacijo. Poudaril je tudi za razum dostopno osrednje sporočilo krščanstva: inkarnacijo, učlovečenje. Razmerje med telesom in dušo ni enačba, ampak odnos. To daje inkarnaciji posebno mesto v krščanski etiki življenja.

V poglavju smo se dotaknili dveh komplementarnih vprašanj: najprej o posebnem položaju človeka v okolju in njegovi odgovornosti za okolje, nato o vsebini in pomenu človekove sorodnosti z naravo. Čeprav ni nobene filozofsko zadovoljive pojasnitve razmerja med dušo in telesom, je preprosta trditev personalizma, da je treba v analizi razmerja med dušo in telesom dejansko upoštevati edinost med njima (odnos namesto enačbe), pomembna pridobitev filozofske misli 20. stoletja.

Čeprav je na to razmerje globoko vplivala verska misel, je tu ni treba imeti pred očmi za vsako ceno. Doslej smo to seveda predpostavljali, toda ne kot izključujoče načelo. Šele verska retrospektiva pa bo s svojim razumevanjem (samo)transcendence povedala, da le odnos omogoča brezpogojno navzočnost

živega telesa oziroma vseh vidikov življenja. To bo predmet naslednjega poglavja. Filozofski temelji etike življenja se lahko uveljavijo sami in taki bodo prišli na vrsto v teološki perspektivi. Teologija lahko da svoj prispevek etiki življenja le tako, če kot retrospektiva in kot perspektiva nastopi z argumenti, ki so dosegljivi po filozofski poti. Predpostavlja sicer lastno pot, vendar ne tako, da bi izključevala razumsko analizo. Če bi menili, da sta narava in oseba v človeku primarno dve različni stvarnosti, ki med seboj tekmujeta, in bi v dvoboju predpostavljali nekakšne pred-nravne elemente, ki so starejši in pomembnejši od konkretne osebe, bi pristali pri statični antropologiji. Tu pa ne nameravamo samo obračunati s statično antropologijo, ki osebo v odnosu do narave razume kot *nadnaravo* in tako naravo nevede postavlja v podrejen položaj, ampak spregovoriti o konkretnem (živem) odnosu med naravo in osebo.

Poglavje lahko sklenemo z naslednjimi točkami: a) Človekov posebni položaj v svetu je v tem, da je v naravi edino bitje, ki je odgovorno za svoja dejanja. Človekovega posebnega položaja ne določa njegova biološka zgradba, *nadnaravni* značaj duše ali pripadnost vrsti (*species*); določajo ga zavest, premislek o svoji dejavnosti in doživetje vesti. Človekova odgovornost se ne nanaša le na sposobnost načrtovanja prihodnosti in tehtanja posledic svojega ravnanja; še pomembneje je, da lahko dejanja zavestno oblikuje kot oseba: zastojno in brezpogojno. b) Človekova moralna kvaliteta je v tem, da neposredno razlikuje med manj in bolj pomembnimi stvarmi v konkretnem položaju in ne šele na osnovi nekaterih vnaprejšnjih podatkov. Človek kot moralni dejavnik je v odnosu s seboj, z resnico o sebi. Z nravnostjo ne uresničuje abstraktnih norm, ampak dopolnjuje resnico o sebi. Zato govorimo o edinosti telesa in duše (osebo) povsod, kjer so za to naravni pogoji. Za človekovo moralnost ne zadostuje izpolnjevanje zapovedi. Toda napačno bi bilo sklepati, da slepa pokorščina ne pusti sledov na človekovi moralni osebi. Človek je enota duše in telesa. Človek svoje moralnosti ne more opravičiti s pripadnostjo človeški vrsti. Toda moralnost ali nemoralnost enega človeka prizadene celotno človeštvo. Oseba ukinja merilo vrste (*species*) in kolektivno odgovornost. Človek ni pripadnik vrste, ampak je *kot človek* edinstven. Pripadnost vrsti *homo sapiens* je pomembna zaradi edinstvenosti. c) Teleološko mišljenje priznava specifično popolnost (*telos*) in lastno vrednost (avtonomija) posameznih živih bitij. Človekova oseba pride do izraza, ko lahko na njegovem izkustvu deležijo tudi druga živa bitja in so pri njem varna.

6 TEOLOŠKI TEMELJI ETIKE ŽIVLJENJA

Narava/svet je skupni prostor ljudi, živali in drugih živih bitij. Narava/svet pomenita živo in neživo naravo. Ekosistem ni identičen s *človekovim* svetom. K njemu spada tudi zgodovina. Sveto pismo ima človeka za zadolženo bitje. Čeprav sta svet in zgodovina božje delo, v ničemer ne izključujeta človekove vloge in odgovornosti. Nasprotno: šele človek začinja razumevati, da je k soustvarjanju sveta in soavtorstvu zgodovine poklican zato, ker je vse, kar je nastalo, nastalo po besedi (prim. Jn 1,1). Zgodovina je hkrati *napolnjen* čas in *odprt* prostor. Zgodovinski čas je napredujoč, progresiven. Zgodovinski prostor napolnjujejo kultura, vera, filozofija, znanost, tehnika, družbene in politične ustanove itn. Človek daje svetu nek poseben pečat. Grki so ta prostor (človekov svet) imenovali *kosmos* ali tudi *etos*. Poudarjali so, da ima človek poseben položaj v svetu, čeprav so vedeli za njegovo povezanost s svetom. Kljub posebnemu položaju, preseganju narave in gospodovanju nad njo pa narava človeku ni bila zgolj surovina, ampak tudi predmet občudovanja in filozofske refleksije. Grška filozofija je v svetu videla strukturo, ki jo vodi (božanski) um. Njen cilj je pospeševati harmonijo z naravo v sebi in zunaj sebe. Novoveški človek je začel na nov način pojmovati gospodovanje nad naravo, čeprav je imel naravo še naprej za najpopolnejši sistem. Do sveta se je začel obnašati kot lastnik in potrošnik.

Svetopisemsko razumevanje sveta je teocentrično in antropocentrično: svet je najprej *božje stvarstvo*, ki je naše skupno okolje – narava, hkrati pa tudi kultura in zgodovina, saj v njem najdemo sledi prejšnjih generacij in vseh živih bitij. Teološki pojem sveta je stvarstvo. Svet je dejanje. Ne glede na to, da tudi v svetopisemskem pojmovanju ustvarjenja sveta najdemo sledi sile, ki ureja *kaos* in ga spreminja v *kozmos*, je pojem stvarjenja širši/globlji od pojma narave. Stvarstvo in zgodovina sta najprej božje dejanje, a sta tudi izraz človekovega sodelovanja. Pravo podobo svetopisemskega *stvarstva* dobimo šele, če gledamo nanj z vidika zgodovine odrešenja: svet je nastal po besedi, *ex nihilo*. Ustvarjanje ni toliko urejanje kaosa kot vnašanje popolnoma novih meril. Zadnje vprašanje ni dejavnost in ustvarjalnost (utemeljevalna sila), ampak ljubezen, navzočnost, odnos: tako kot Bog, *ki je*, je (bi moral biti) tudi človek predvsem navzoč (prim. 2 Mz 3,14). Človek svet presega tako, da lahko vzpostavi osebni odnos z Bogom, bližnjim in s seboj.

Teološka interpretacija razmerja med človekom in svetom (*etos*) v preteklosti ni bila vedno enotna. Razlog za to so različne podobe o Bogu, različnega razumevanja božjega delovanja in človekovega sodelovanja ter avtonomije. Iz drugega poročila o stvarjenju sklepamo, da ima človek široka pooblastila, da je zadolžen za svet in zanj odgovoren. Bog ga kliče k sodelovanju. Najprej poimenuje stvari, ki jih je Bog ustvaril. Iz razmerja človek-Bog sklepamo na konkretne oblike človekove avtonomije in odgovornosti. Sveto pismo ne govori o idealnem pojmu avtonomije, ampak o realni odgovornosti in o možnosti zlorab. Zlo je vstopilo v svet po človeku. Človek je odgovoren tudi ko dela zlo.

Ob strani bomo pustili antagonizem med stvarstvom in človeško zgodovino. V prvem obdobju krščanstva so se razvila gibanja, ki so gledala na materialni svet in na telesno življenje kot na prekletstvo. Gnosticizem, predvsem v obliki maniheizma, je izhajal iz predpostavke, da je materija v bistvu slaba, telesno življenje zlo nespravljivo z duhom. Porajanje življenja vklepa dušo v objem materialnega sveta. Na drugi strani se je istočasno pojavilo antinomistično gibanje, ki je za razliko od gnostikov trdilo, da je človek na spolnem področju svoboden in neodvisen in da se mu ni treba držati nobenih pravil. Pravila so slaba, njihovi učinki pa še slabši. Da bi bil človek svoboden, se mora osvoboditi vseh pravil.

Teologija je božjo transcendenco (navzočnost) in človekovo avtonomijo razumela zelo različno. Svetopisemsko pojmovanje božje navzočnosti je izgubljalo svoj vpliv vedno, kadar je šlo za močne podobe o Bogu. Občasno je prevladalo prepričanje, da je božji odnos preveč posreden. Ni razumela razlike med transcendenco in imanenco. Filozofska misel je prispevala k temu, da je transcendenca neredko pomenila prej odsotnost kot navzočnost. Kako je Bog navzoč v svetu in kako je treba njegovo navzočnost poudarjati? V različnih obdobjih v preteklosti je teologija močno poudarjala vlogo in pomen (naravnega) npravnega zakona. Še sredi 20. stoletja je prevladovalo prepričanje, da je naravni zakon nespremenljiv in brez zgodovinske razsežnosti. S tem človekova avtonomija ni le izgubljala na pomenu, ampak je postala sinonim upora proti Bogu. Na to je vplivalo neupoštevanje zgodovinskega elementa v svetu in človeški zgodovini, pa tudi strah pred človekovim brezmejnim vladanjem svetu. *Oblastniško* znanje, ki je značilno za zadnja stoletja, po mnenju B. Häringa stopnjuje tisto vladanja nad svetom, v katerem ni prostora za moralno avtonomijo in odgovornost, čeprav se predstavlja kot avtonomija. Vztrajanje na teoriji o naravnem zakonu se je izkazalo za neustrezen odgovor na avtonomistične težnje in zlorabe. Nekateri sodobni misleci krščanskega in nekrščanskega porekla (L. Strauss, Milbank, Pickstock, Hauerwas, Cavanaugh) razumejo naravni zakon ne kot nalogo vladati svetu, ampak kot nalogo biti občestvo/Cerkev (prostovoljno služenje).

Če je človek na moralnem področju popolnoma podrejen naravnemu zakonu, je vprašanje, na kakšen način je lahko svoboden in odgovoren. Tisti, ki zagovarjajo človekovo brezmejno vladanje svetu in pravico posegati vanj, se temu izognejo in menijo, da človek ni odgovoren nikomur razen sam sebi. Stvarjenjska teologija je iskala ravnovesje med skrajnima držama in trdila, da ima človek dejansko določena pooblastila pri vladanju, da pa to sploh ni samo moralni problem, ampak tudi naloga upanja. Teološka antropologija hoče tako dati svoj prispevek k razumevanju odgovornosti, in sicer zaradi dramatičnih posledic človekovega brezmejnega vladanja svetu (*oblastniškega* znanja in obnašanja) in njegovega vplivanja na komplementarno antropologijo.

Z *etiko služenja (ethic of care)* hočemo določiti človekov posebni položaj v svetu in odkriti notranjo povezanost med ustvarjenjem in etiko. Starec Zosim je rekel približno takole: "Če mi za zidovi ne vemo, da smo še bolj zadolženi, kot tisti zunaj teh zidov, potem nismo ničesar razumeli." Nobenega razloga nimamo, da se povišujemo nad druge. Brezmejno gospodovanje zagovarja utilitaristični 'mesijanizem': ta obljublja napredek, in sicer za ceno velikega uničevanja. Na konici znanstveno-tehničnega pogleda na svet je čutiti velik pritisk nujnega napredka in rasti, kar sili človeka in življenje v svetu v obupno stisko. Paradoks tega pritiska je, da moralnega napredka ne moremo predstaviti kot *napredka*, ampak le kot *odpoved*. Znanosti in tehniki se ne moremo odpovedati. Tudi kritika katastrofalnega odnosa do sveta ni dovolj. Ne gre samo za odpoved vladanju svetu in sovražnemu odnosu do sveta. Ne gre samo za razkrinkavanje predsodka, da je za človekov sovražen odnos do sveta kriv teološki oziroma judovsko-krščanski antropocentrizem. Ne gre za vladanje sveta, ampak za to, da bi lahko bili občestvo/Cerkev.

Tu se vprašujemo po naslednjih rečeh: a) kaj lahko teologija ponudi sodobni bioetični refleksiji s svojim pojmovanjem človeka in življenja, b) ali je to, kar teologija trdi, združljivo z družbenimi in javnimi interesi, in c) kako naj teologija stopi na novo učno pot. Že M. Scheler je spoznal, da problem sodobne *resničnosti* ne predstavljajo samo znanosti s svojim mesijanizmom, ampak da skrb vzbuja pomanjkljiva povezanost med naravoslovnim, filozofskim in teološkim pogledom na človeka. Raznovrstne znanosti teologiji očitajo neznanstvenost in družbeno nepomembnost. Na pragu novega stoletja to čutimo kot hud pritisk na teologijo na univerzah, češ teološka spoznanja v javnosti niso komunikabilna. Družbene znanosti svoje stališče do teologije utemeljujejo z nevtralnostjo in z zamenjevanjem religijskih znanosti in teologije.

Teologija ima pred seboj težko nalogo, da se v sedanjem njen nenaklonjenem svetu uveljavi kot *fides quaerens intellectus*, se pravi kot znanost, ki zmore govoriti o celotni resničnosti, hkrati pa priznava in upošteva področja, ki so od nje neodvisna in dosegljiva po drugih poteh. Neprijazna drža javnosti do teologije (“Koliko teologije javnost sploh prenese?”) pozna še neko drugo neprijetno vprašanje: “Koliko javnosti prenese teologija?” Z ozirom na to mora danes teologija imeti težke argumente, da lahko dokaže svoj lasten miselni vzorec.

Teologija je misleča in odgovorna vera. Teološka etika mora v javnosti opozarjati na to, da bi morali opevanje znanstvenih uspehov dopolniti tudi s tem, kar se zgodi vmes in ne pride v javnost. Toda teologija tega ne more doseči, če ni sama pripravljena vseh svojih spoznanj podrediti javnemu preverjanju znanstvenosti.

Teologije ni mogoče nadomestiti. To je včasih razlog, zakaj nekateri menijo, da raven teološkega spoznanja in opredeljenost teološke etike ne ustreza razpravljanju v javnosti. Nevtralna etika je prazen pojem. Tudi utilitarizem ni nevtralen.

Znanosti poudarjajo, da so se pojavile in uveljavile kot protest proti poenostavljenemu pojmovanju sveta in človeka. Filozofija in matematika, ki imata svoje korenine v antični Grčiji, sta se trudili dokazati poseben položaj človeka v stvarstvu, a sta pozabili, kaj je to pomenilo v antiki. Teologija je močno poudarjala človekovo ustvarjenost, grešni padec in nespremenljivost naravnega zakona, premalo je pa upoštevala odrešensko zgodovino in njeno povezanost s politično, družbeno in kulturno zgodovino človeštva. Sekularizem je opozoril na nekaj po nepotrebnem mistificiranih in nedotaknjenih vprašanj, na katere teologija ni hotela odgovoriti. Pomanjkljivost sekularizma in sedanji izzivi v družbenih, kulturnih in znanstvenih krogih ne kličejo po *boljši* znanosti – znanost ne more biti boljša kot je –, ampak prebujajo nova vprašanja: Kaj je znanost? Kdo stoji za njo? Kakšna je vloga univerze? Ali ne bi bilo treba namesto univerze govoriti o multiverzi? Kako se na univerzitetnem področju srečujeta znanost in javnost? Je znanost dolžna odgovarjati javnosti? Bo znanost ponudila streho tudi bolj komplementarnim pogledom na človeka? Itn.

6.1 Svet kot simbol

Viktor von Weizsäcker je v enem svojih del zapisal, da je bila največja nesreča nemške politike med vojnama v tem, kako je razumela rekonstrukcijo zgodovine. Položaj je bil nerešljiv. Politični voditelji so hoteli religijo/vero bodisi kupiti bodisi povsem izriniti iz kroga morebitnih svetovalcev ‘obnove’. Mislili so, da bo njihovemu mnenju pritrčila zgodovina. To se ni zgodilo. Zgodovina jim ni ponudila nobene izkušnje. Fanatična politika je izključevala kakršnega koli partnerja. Zgodovino je hotela rekonstruirati na temelju katastrofe. To je praktično pomenilo utemeljitev nove ‘religije časti’.

Svet pa ni dialektičen, ampak je predlogičen, *antilogičen*. Ne nasprotuje sebi, ampak nasprotuje človeški logiki, ki gleda nanj kot na surovino/predmet za poljubne namene. ‘Vélika’ zgodovina je načrtovala prihodnost brez upoštevanja ‘male’ zgodovine, nešteti človeških usod in usode okolja. ‘Vélika’ zgodovina se iz zgodovine ni hotela učiti, ampak jo je načrtovala. Zato ni naključje, da se iz vélike zgodovine nismo naučili nič pomembnega za razumevanje lastne usode. Zgodovina mesijanizmov gleda na svet kot na bojno polje: v prihodnosti bodo bistveni problemi rešeni za vsako ceno (moderna). Zato si pri

reševanju (velikih) problemov ni postavljala vprašanj o sebi in svoji vlogi v svetu. Če je kakšna rešitev uspela, je to šlo na račun človekove 'majhne' zgodovine.

Pojmovanje sveta kot simbola ni nov svetovni nazor, ampak je radikalna kritika nazorov, ki imajo svet za mehanizem in trdijo, da je resnica samo objektivna, da ni nevidne resničnosti, da živa bitja nimajo notranjosti (avtonomije). Na drugi strani pa je tudi jasna zavest o tem, da *ne smem pozabiti na svoj pogled na svet*. Stvarstvo je nekakšen zakrament.

Svet kot simbol temelji na resnici o človeku, ta pa na božji transcendenci. Če o Bogu ne govorim kot o navzočem – se pravi da z njim ne morem govoriti –, potem o njem ne morem povedati nič posebnega. Morda o Bogu veliko vem. Toda gola vednost o drugem navadno pomeni nevednost o sebi. Isto velja za človeka in za svet. Tudi človek je predvsem *navzoč*: če s sočlovekom ne morem govoriti, o njem ne morem povedati nič posebnega. Lahko seveda mislim, da ga poznam, ne da bi z njim govoril. Vendar je to samoprevara. Položaj se lahko ponovi na različnih ravneh: čim več vem o drugih, tem manj vem o sebi. Smisel teologije ni govoriti o Bogu, ampak govoriti z Bogom. Ko teologija govori o človeku, mu mora pustiti, da pride do besede. Ko govori o svetu, mu mora pustiti, da pride do besede. To je bistvo simbolne podobe o svetu. Znanost simbolizma sveta sicer ni nikoli povsem odklonila, toda na svet je gledala vedno pretežno objektivno. To dokazujejo redki znanstveniki, ki se znajo čuditi in se 'pogovarjati' s stvarmi tudi kot znanstveniki. Ti so se zavedeli problema pozitivizma. Pozitivizem je danes največja ovira za novo podobo o svetu in človeku, kajti ta vprašanja in iskanja ima za predmet filozofskih in teoloških razprav, ne za nalogo znanosti.

Nova podoba sveta zahteva, naj bo odnos do sveta nova resničnost sveta: odnos naj obravnavamo kot resničnost in resničnost kot odnos. Znanstveni mesijanizmi rešujejo probleme za vsako ceno. To ni očitek znanosti ali sodobniku, ki se zaveda omejenosti. Ugotavljamo namreč, da je iskanje nove podobe o svetu neločljivo povezano z iskanjem resnice o človeku, ki je del tega sveta in je rojen za ta svet, da se mu razodene *kot* človek. Tudi to je priznanje sveta kot simbola.

Občutljivost za simbolni svet je podobna umetnosti. Če bi kot umetnostni kritik videl slabo umetniško delo, bi bil slab kritik in bi ne ravnal v skladu s svojim poklicem, če bi to delo uničil zaradi njegovega bednega umetniškega sporočila. To vprašanje si mora danes postaviti sodobna znanost. Sodobnik se je začel zavedati usodnih razsežnosti scientizma in pozitivizma – njunega 'črva' *hotene nevednosti*. Do sveta se obnašata kot umetnik, ki ima na razpolago samo eno platno in mora, če hoče naslikati novo sliko, vedno uničiti prejšnjo. Četudi svet in človek trpi zaradi krutosti pozitivističnega gledanja na svet, bi uničenje znanosti gotovo ne pomenilo rešitve. Podobno kot umetnostni kritik, bo tudi kritik znanosti znal razlikovati umetnika od umetnine in namesto napovedi boja poskušal z znanostjo govoriti brez predsodkov.

Spoznanje in priznanje simbolnosti sveta je za človeka velika priložnost, da prisluhne svetu v sebi. Svet pripoveduje sam o sebi. Iz simbolnosti sveta izhaja pobuda za novo pojmovanje človekove svobode in odgovornosti. Če hoče kdo s kom govoriti, ga je sprejel za sebi enakega, tako rekoč za boljšega od sebe. Kenotični značaj simbola nikogar ne ponižuje. Neprizadet in nevtralen raziskovalec bo ta vprašanja najbrž imel za čisto abstrakcijo. Za judovsko-krščansko izročilo pa je razodetje dejstvo, dogodek, da je Bog je hotel govoriti s človekom. Razodetje ni imperativ, ampak je pripoved, zgodba, izkušnja (*narratio*). O dogodkih pripovedujemo. Resničnosti ni mogoče predvideti. Dogodki so prototip vzajemnosti. Ta miselni vzorec lahko preskusimo na sklenitvi zaveze na Sinaju (prim. 2 Mz 24). Simbolna govorica izraža celoto in kliče po njej.

Ko svet spregovori, spregovori o svoji končnosti in o svoji nedokončanosti. V odnosu z njim se človek nenehno rojeva, je *in statu nascendi*. Svet raste z njim, on raste s svetom.

6.2 Obojestranskost (kategorija odnosa)

Odnos se dogaja v območju pričakovanja in presenečenja. Je fizično razmerje (*kontakt-in-distanca*) in življenjsko dogajanje. Judovsko-krščansko izročilo razume ustvarjenje sveta kot odnos: za ustvarjenje novih stvari Stvarniku ni treba uničevati starih. Novost odnosa je popolna, ker je nova kvaliteta. V odnosu je namreč gotovo to, da se ne bo nič zgodilo mimo besede/osebe, brez nje ali v nasprotju z njo (mimo, brez ali v nasprotju s človekom). Krščanstvo vedno na novo odkriva vsebino in pomen učlovečenja. Presenetljiv je zlasti tisti vidik, ki v nasprotju z utemeljevalno močjo (R. Girard) poudarja aktivno nenasilje, nemoč, služenje. Zaradi dogodka Jezusa Kristusa je popolnoma nestvarno trditi, da bi lahko svet obstajal brez človeka ali da bi bilo to za svet boljše. Učlovečenje je dogodek, v katerem sta se *božje* in *človeško* povezala za vedno.

Odnosu (obojestranskosti) ustreza *uvedba subjekta*, vsestransko upoštevanje *avtonomije*. Pojma zaslužita vso pozornost, ker ju zanima anamneza logike. Podobno kot teologija šele z vidika odrešenjske zgodovine ugotavlja 'logičnost' človekove poklicanosti k svetosti in dramo greha, tudi znanstvenik šele na temelju brezpogojnega priznanja subjektivnosti (lastne vrednosti) stvarnosti lahko ugotovi njeno preteklost, sedanost in njen smisel. Teologija temu reče božja previdnost in 'usoda', teološka etika pa, kot rečeno, *avtonomija* in *uvedba subjekta*.

Uvajanje subjekta v biotski (in tudi v abiotski) svet sodi med najbolj specifične človekove *človeške* dejavnosti. Svetopisemsko izročilo jo razume kot povabilo k *sodelovanju pri božjem stvariteljskem delovanju* (prim. 1 Mz 2,19). Podobno kot božje je tudi to človekovo delovanje bistveno brezpogojno, ni posledica vzrokov in ustvarjanje na račun uničevanja prej obstoječih stvari, ni proizvodnja, ni rezultat porabljene energije itn. Uvedba subjekta ne zanika in ne podcenjuje človekove siceršnje dejavnosti v svetu, na primer nujnosti prehranjevalnega kroga – ta je del božjega načrta –, toda uvedba subjekta je mnogo več kot proizvodnja: uvajanje subjekta ne pomeni, da nastaja nekaj novega na osnovi že prej obstoječega, ustvarjenega, ampak pomeni nastajanje nove kvalitete. Nove stvari nastajajo na osnovi odnosa (ljubezni). Sodba o svetu (okolju), ki jo navdihuje uvedba subjekta, je pozitivna. Da je nastalo novo, prejšnjega ni bilo treba uničiti, ampak le preoblikovati, priznati.

Po mnenju Viktorja von Weizsäckerja ima uvedba subjekta velik pomen za antropološko medicino, za medicinsko etiko in za odnos med različnimi smermi v znanosti, ki se ukvarjajo s človekom. Zanj je bila medicina – kot znanost in kot stroka – antropološko oziroma etično vprašanje. Ni mu šlo samo za razumevanje bolezni in zdravja ter za tehnično usposobljenost osebja, ampak da bi videl v vsakem človeku enkratni dogodek celotne človeške zgodovine in tako v bolezni kot tudi v zdravju enkratni dogodek 'majhne' zgodovine posameznega človeka. Če v znanstveno-tehnični miselnosti ni prostora za uvedbo subjekta, potem je zanj tako imenovani *impossibilitetni teorem* (pričakovanje in presenečenje) čista abstrakcija. Znanost, ki strogo loči med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, k človekovi zgodovini prišteva samo preteklost (kar se je zgodilo do sedanosti). Prihodnost je nedoločena in se ne ve, kaj bo. Zato prihodnost ne spada k človekovi zgodovini. V. von Weizsäcker pa je prihodnost štel k človeški zgodovini in v njej našel rešitev vprašanja o nedoločenosti (*indeterminizem*) nekdanje prihodnosti (sedanje preteklosti) oziroma njene enkratnosti. Bistveni sestavni del zgodovine je videl v tem, da jo je priznal kot enkratno. V

njej ni našel le kritičnega orodja za znanstveno logiko oziroma odgovor, zakaj ima logika tako privilegiran položaj v znanosti, ampak je našel 'malo' zgodovino, usodo posameznega človeka. Ker je bila njegova preteklost nekoč zanj prihodnost, je morala interpretacija preteklosti na osnovi logičnega determinizma zanemariti dejstvo, da je bilo za to malo zgodovino potrebnih veliko tveganj ter da je bilo v njej veliko veselja in strahov, pričakovanj in razočaranj. Logični determinizem je podoben utrdbi, ki zaenkrat še zlahka odbija ugovore proti svojemu načinu razumevanja in razlage preteklosti (po vojni so vsi generali), ni pa zavarovan pred večjimi pretresi. Poučen primer je usoda novosholastike. Skeptičen odnos do naravnopravne miselnosti pri nekaterih mislecih, na primer pri Walterju Benjaminu, daje misliti: če je sila naravni produkt, potem lahko le skomignemo z rameni, kadar jo kdo zlorabi. Tako je raziskovanje zgodovine, kjer dejstva zgolj naštevamo in nočemo videti, da to niso bile edine možnosti. V. von Weizsäcker je bil prepričan, da *impossibilitetni teorem* ni le 'metoda' raziskovanja prihodnosti, ampak da lahko veliko pove tudi o preteklosti in sedanjosti. Na novo bi bilo treba premisliti teorijo o zgodovini in vanjo enakopravno uvesti sedanjost in prihodnost. Številni dogodki v preteklosti so bili izraz svobode in tveganja, v svojem času ne-logični in tvorci sedanje logike. Številni dogodki so bili tudi zavestna zloraba in nikakor ne logične posledice. To je imelo daljnosežne posledice za Weizsäckerjevo pojmovanje in anamnezo bolezni. Danes ne morem predvideti, kaj se bo zgodilo jutri. Vsak človek ima svoja pričakovanja. Samo za velika pričakovanja sem pripravljen tudi tvegati in se distancirati od gole logike, še več, ustvarjati novo logiko. Podobno kot v sedanjosti in prihodnosti ni čistih položajev, jih tudi v preteklosti ni bilo. Dogodki v 20. stoletju neizpodbitno pričajo, da se je *načrtovana* zgodovina, ki je bila brez pričakovanj in tveganj za dobro, spremenila v katastrofo. To ni bila edina možnost. Če bi bilo to logično, potem ne bi mogli govoriti o zločinih proti človeštvu. Vsekakor je pomembno uvesti subjekt tudi v temino tragičnih dogodkov 20. stoletja, da bi videli, da je *vedeti* pri ustvarjalcih zgodovine z *močjo* pomenilo *ne pričakovati*. Dejavno je bilo *ne-živeto* življenje. Toda to se dogaja še naprej z logično analizo *znane* preteklosti, znanja, ki ne upošteva pričakovanj, negotovosti in tveganj. Teologija ima na tem področju veliko povedati, če na naravni zakon gleda z vidika odrešenja.

Tej logiki – lahko ji rečemo logika etike življenja in praktične medicine – rečemo *priznanje nemogočega resničnega*. Je priznanje in sprejem življenja. Življenje nam lahko veliko pove, če poslušamo posameznega človeka in posamezno živo bitje. Poslušati *logiko življenja*, ki je *živeto individualno življenje*, je bistveni sestavni del medicine, v kateri se stekata modrost, znanstvenost, strokovnost in nravnost. Soočenje med etiko in logiko v medicini (praktični teologiji) ni nujno dialektično, ampak je lahko tudi dinamično. Logika in etika nista železni srajci, ampak sta živi sestavini izkušnje in prav tako živi sestavini pričakovanja in tveganja za dobro. Univerzalnost etičnih norm je treba dopolniti z izkušnjo človeškega dostojanstva in tveganjem za dobro. Toda če je pri etiki uvedba izkušnje navidez preprosta naloga, se zdi to v logiki skoraj neizvedljivo. Toda tudi pri logiki je treba upoštevati dejstvo, da ji univerzalnosti ne nudijo nespremenljiva pravila, temveč da pravila, ki izhajajo iz življenja, še vedno nastajajo. Logika je živa stvarnost. Seveda smo navajeni o logiki in etiki govoriti kot o sistemu železnih (mrtvih) pravil in se nam zdi nemogoče misliti, da bi lahko bila logika tudi nekaj živega. In vendar gre ravno za to. Tudi najbolj naravne in nespremenljive norme imajo zgodovinsko razsežnost. Živ človek ali katero koli živo bitje ni zgolj mehanizem, ki drvi uničenju naproti. Ni zgolj predmet, ki bi ga lahko preučevali zgolj objektivno. Življenje posameznih živih bitij je morda zelo omejeno, ni pa dokončano; ni ga mogoče strpati v sistem mrtvih pravil. To je v bistvu motiv, zakaj govorimo o obojestranskosti.

V praktični medicini uvedba subjekta lahko pomeni naslednje korake:

a) *Da, toda ne tako*. Ena najpogostejših pomanjkljivosti zdravniškega pojmovanja je, da pacienta in boleznini ne vidi hkrati, ampak da na pacienta gleda skozi prizmo *splošnega* zdravja ali skozi krizo splošnega pojma boleznini. To je posledica domneve, da je zdravje vrednota samo na sebi, četudi zdravje po boleznini ni nikoli isto kot zdravje pred boleznino. Nimamo enotne definicije zdravja. *Da* je namenjen boleznini, *toda ne tako* pa miselnosti, da je treba z boleznino *proč*. Tudi boleznini je treba priznati neko subjektivnost in z njo vzpostaviti odnos. V evangeliju je nešteto primerov, ko je do spremembe prišlo potem, ko se je spremenil odnos do človeka. Jezus svojega odnosa do ljudi ni spreminjal, ker je bil absolutno dosleden v spoštovanju vsakega človeka posebej. “Kakor je Bog zvest: naša beseda do vas ni ‘da’ in hkrati ‘ne’...” (2 Kor 1,18).

2. *Če ne tako, potem drugače*. Ta korak izraža nezlomljivost odnosa oziroma uvedbe subjekta v stvarnost. Odnos med zdravnikom in bolnikom ni odvisen od tega, ali obstaja zadosten vzrok za bolezen ali simptom, ampak od enakosti med njima. Če ni enakosti, ni odnosa. Brez enakosti vlada podrejenost, nadrejenost, vzročnost, determinizem itn. Zdravnik je potem vzvišen in daje navodila, bolnik pa posluša. V tem primeru je razlog za ‘odnos’ bolezen oziroma njena čimprejšnja odstranitev. Uvedba subjekta pomeni, da je lahko razlog odnosa le cel človek. Judovsko-krščansko izročilo poudarja prvotnost božje pobude, obljube in uresničitve – učlovečenja (prim. Flp 2,7). Če sem uvedel subjekt, je bolezen pokazala svoj pravi obraz: neredko bolezen izpričuje odsotnost odnosov. Tako je bolezen lahko paradokсно znamenje, kako je lahko dejavno *neživeto* življenje.

3. *Torej tako je to*. Dejanski izid je v življenju vedno presenetljiv. Kdor prizna resničnost takšno kot je, stori največ. Življenje ni mehanizem in ga ni mogoče naviti kot ure. Presenetljiva ni samo bolezen; še bolj presenetljivo je zdravje, ki ga človek ne le ima, ampak živi. Zdravje je tveganje. Tudi bolezen je tveganje. *Torej* izraža njuno drugačnost, *tako* njuno kvaliteto. Drugačnost je kvalitativna. Dogodek je vedno nov, če ima ekvivalent pričakovanja in odnosa. Novost je logična posledica *smiselnega vzroka* (‘vzroka’ v prihodnosti, ki deluje na sedanost); z upoštevanjem te novosti napreduje tudi logika. Dogodek je predlogičen (anti-logičen), presenetljiv, bodisi v pozitivnem bodisi v negativnem smislu.

Kategorija odnosa – obojestranskosti in uvedbe subjekta – je vključujoča. Pozorna je na živeto življenje, na živost živih bitij in celo na dinamiko abiotskega sveta. Na neki način se spremenijo tudi sestavine odnosa. Tudi logika je v procesu nastajanja in rasti in je *živa*. Če ni živa, je ne bi smeli uporabiti v odnosu z življenjem. Tudi svet je v nastajanju, je *živ*. Mrtva logika ne vidi prehoda med subjektom in objektom. Odnos pa pravi, da prehod obstaja in da se imenuje *pot od logičnega formalizma do logične strukture resničnosti*. Za logični formalizem – logika je tudi mrtev sistem pravil – je ta svet edini možni svet. Logična struktura resničnosti pa pomeni, da je svet nastal po izvolitvi, da ni zgolj ‘posledica’ in proizvod nekega tvornega vzroka in da še ni dokončan. Tako bi morali govoriti predvsem o človekovem svetu.

Če odnos med zdravnikom in pacientom pomeni samo zdravnikovo dolžnost, da pacienta seznanimo s položajem ter ga usposobi za to, da privoli v zdravljenje oziroma zdravljenje odkloni, potem sicer govorimo o formalno *pravilnem* odnosu in o ničemer drugem. Že z ozirom na to, kakšen pomen ima v današnjem svetu pacientova avtonomija (na primer razprava o evtanaziji), bi morali ta pojem nujno dopolniti. V krščanski teologiji je dolgo časa potekala razprava o tem, kako sta v Kristusu združeni božja in človeška narava, v kakšnem sožitju sta, če se je njun odnos v času zemeljskega življenja poglobljaj in če se po vstajenju/poveličanju še pogloblja. Pozitiven odgovor teologije na to vprašanje je prinesel ključ za nešteta konfliktna področja. Naj omenim samo sedanje stališče teologije do nasprotja med znanostjo in

vero in do verske svobode. Sklenitev zaveze na Sinaju je izražala enakost partnerjev. Brez enakosti bi postave ne bilo mogoče živeti kot duhovne postave svobode. Zgodovina je sicer pokazala, da Izraelci edinstvene ponudbe enakosti niso do kraja razumeli oziroma da je niso hoteli razumeti; hoteli so biti *odvisni*. Kristus je v svojem življenju ponovno potrdil enakost obeh narav, božje in človeške; potrdil je jedro sinajske zaveze, in sicer z narativno teologijo in etiko. Bog in človek sta prijatelja. Moralno sporočilo krščanstva sloni na *zapovedi* ljubezni (do bližnjega in do sovražnika), da je ne bi razumeli preveč romantično in idilično.

6.3 Nepotrebna alternativa med zgodovino in stvarstvom

<http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Dosedanja razprava kaže, kakšno mesto imajo filozofske predpostavke v teologiji. Teološka etika je etika v mediju vere. Za teološko etiko je pomembno spoznanje vere, namreč da nas Bog ljubi brezpogojno. Ravnanje iz vere sledi odrešenjskemu klicu, ki ne rešuje neposrednih problemov, ampak išče njihov smisel. S teološkega vidika ni nobena stvar povsem negativna. "Njim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu" (prim. Rim 8,28). Teološki pogled je hkrati globalna orientacija v svetu. Teološke etike se tu lotevamo v upanju, da je religiozna vera pomemben dejavnik v našem življenju, in ne z apologetičnimi nameni. Etična refleksija ne potrebuje nujno teološke nadgradnje, saj etična izkušnja tudi v okviru naravnopravne misli spada k temeljnim izkušnjam, podobno kot religiozno doživetje. Temeljno etično izkustvo ne pomeni, da sta religiozno izkustvo in teološka refleksija zanemarljivi in nepotrebni stvari.

Čim priznam, da je razmerje subjekt-objekt kvalitativen odnos in odnos med enakima, sem presegel epistemološko oviro, ki jo predstavlja/zahteva *logično* nasprotje med njima. To izraža zapoved ljubezni. Ljubezen do bližnjega ni moja zasluga, ampak dinamika, ki najbolj ustreza bistvu moje osebe in osebe bližnjega/sovražnika. Odnos objekt-subjekt ne ustvarja dolžnikov in upnikov. To je eno temeljnih sporočil razodetja in teološke etike ter srce nauka o dobrem gospodarju (*oikonomia*). Razodetje ne govori le o tem, kaj učlovečenje pomeni za človeka in človeštvo, ampak tudi kaj pomeni za Boga (*kenosis*, prim. Flp 2,6 ss).

Občutljivost teologije za eshatološka vprašanja, zgodovinsko razsežnost sveta in človeka in za potopljenost Boga v človeško zgodovino je prebudilo novo ustvarjalnost, in sicer zlasti na področju pozitivnega ocenjevanja razmer, odprtosti prihodnosti ter sodbe o težkih in manj dobrih stvareh v luči upanja na zmago dobrega. Novo nebo in nova zemlja sta središče krščanskega oznanjevanja in studenec novih energij za človekovo prizadevanje za boljši svet.

To naj bi vplivalo tudi na razmerje med teologijo in znanostjo. Znanosti so pozitivistične. Znanost svet razume enodimenzionalno – kot mehanizem. Toda tudi znanosti imajo svoje upanje. Teologija ima priložnost ne le seznaniti se z njim, ampak tudi ponuditi svoj pojem upanja. Ta sicer ne obljublja varnosti vpricho nepopolnega sveta, pač pa ga dopolnjuje in mu ponuja spravo. Teologija poudarja, da stvarstvo (narava) ne sme postati téma, ki bi jo obravnavali brez človekove odgovornosti. Na drugi strani pa mora teologija – če hoče komunicirati z znanostmi – temeljito obnoviti svoj pogled na človekov izvor ter ga poleg upoštevanja znanstvenih dognanj dopolniti z novostjo odrešenjske zgodovine. Tudi sama mora znova na učno pot. Mimo so časi apologetskih drž in varnih tez o univerzalnosti in nespremenljivosti naravnega zakona. Če je v konservativnih krogih mogoče še čutiti neko obžalovanje za časi, ko je teologija postavljala

pravila naravoslovju in filozofiji, bi morala teologija pogumno stopiti v dialog z znanostmi in v pojmovanje sveta ustvarjalno vnesti elemente odrešenjske zgodovine in narativne etike.

6.3.1 Preobrat v eksegezi stare zaveze <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Prva znamenja preнове so v teologijo prinesli biblicisti. Naravnopravna miselnost v teologiji se je dolga stoletja sklicevala na izvor (stvarjenje), in sicer tako, da je bila téma stvarjenja le postranska stvar; šlo je namreč za vpliv in moč. Teologija je v tedanjih družbenih razmerah razpolagala z velikanskim potencialom moči in v bistvu bila voluntaristična. Še dialektična teologija 19. stoletja je nasprotovala sekularizaciji – razumela jo je kot negativen pojav – in intenzivno poudarjala svetnost sveta in rezerviranost teološkega področja. Ta teologija je bila rezultat negativne konotacije sekularizacije.

Biblična teologija je sredi 19. stoletja odkrila, da pojem stvarjenja v Svetem pismu ni bil nikoli ozko obrobno vprašanje in statičen pojem. Stvarjenje je dinamičen pojem. Človeka je nagibalo k preiskovanju svojega izvora, smisla zgodovinskih padcev in vzponov in ga usposabljal za spravo s sedanjim svetom in prihodnostjo. Biblična teologija je tako stvarjenje postopoma začela brati v luči odrešenja. Premagala je nepojasnjen pojem negativne teologije (pogrešanje Boga) in negativne antropologije (pogrešanje človeka) ter Boga ni več gledala le kot *Deum absconditum*. Nenadoma je odkrila zelo veliko sledi božje navzočnosti. Pomembno je bilo zlasti spoznanje, da je Bog navzoč oziroma da ni zgolj višja sila, moč, nasilje. V svetopisemskem izročilu je Bog navzoč tako, da počiva pri ljudeh (prim 2 Mz 31,17; Heb 4,10; skrinja zaveze je simbol božjega počitka). Bog ničesar ne stori, ne da bi upošteval dejanskih razmer, sveta in človeka v njem. Biblična teologija je postala pozorna na nedokončan svet, ki se razvija naprej, in na ciljne in usmerjevalne norme, po katerih je Bog navzoč kot avtor zgodovine, toda nikoli mimo človeka (Newman). Egipčanske nadloge so del procesa desakralizacije narave in razgradnje nevrednih podob. Ta proces se je nadaljeval/stopnjeval v krščanstvu. Naravna teologija, ki se je ukvarjala predvsem z vprašanjem razmerja med naravo in milostjo, je ta proces zavrgla in presenetljivo svež veter, ki je nastopil z moderno znanostjo, zlasti proces sekularizacije (desakralizacije), razumela dokaj negativno, nazadnje pa ga je sprejela kot svojo priložnost.

Kot rečeno, je prvo osvežitev prinesla protestantska biblična teologija. Gerhard von Rad je prenesel težišče božje navzočnosti iz stvarstva v zgodovino. Njegovo mnenje je hitro postalo *opinio communis* vseh eksegetov. Tako je odločilno prispeval k povezavi stvarjenjske in odrešenjske zgodovine. Opozoril je na pomen osvoboditve iz Egipta in zaveze na Sinaju, ki sta žariščni točki starozavezne vere in temeljni verski izkušnji. Dejstvo zgodovine je odločilno vplivalo na specifično izkustvo božje navzočnosti in nadaljevalo proces desakralizacije/sekularizacije: celotna narava in posamezni naravni dogodki, tudi rojstvo in smrt, so dobili nov pomen.

V luči odrešenjske zgodovine lahko svetopisemska znanost spet močneje poudarja prisotnost izročil naravne in negativne teologije v stari zavezi ter jo primerja s sodobnimi sosednjimi kulturami. Dejstvo je, da je tudi svetopisemsko izročilo močno odvisno od ideje o stvarjenju kot utemeljevalni kozmični sili. Podobe o Bogu, ki govori v oblaku, potresu, nevihti, prenehajo šele po sklenitvi sinajske zaveze. Vendar te podobe ne zmanjšajo pomena *izhoda* in zaveze. Odkrijemo celo, da je izhod eden temeljnih pojmov starozaveznega procesa sekularizacije. Zanimivo pa je, da se je morala teologija zaveze vedno znova soočati z mistifikacijo države in rase v judovski apokaliptiki. Tudi pojem odrešenjske zgodovine ni bil varen pred to mistifikacijo.

Gerhard von Rad je opazil to pomanjkljivost v svoji teoriji in jo kasneje tudi popravil. Presenetljivo je, da je bil tudi problem 19. in 20. stoletja. Na osnovi sodobnih družbenih in političnih skušnjav je Von Rad opazil, da si v stari zavezi stojita nasproti prepričanje o skoraj svetem lastništvu nad deželo in zgodovinsko izkustvo o odprti domovini, ki je pospešilo samozavest ljudi in jih usposobilo za prevzem zgodovinske odgovornosti. Žariščna vprašanja v stari zavezi so povezana z izkustvom Boga, ki je navzoč v zgodovini in je gospodar zgodovine, zgodovina pa je vpričo njega izrazito *odprto* dogajanje in predmet človekove odgovornosti. Tudi narava je transparentna. Narava je človekov prostor, zgodovina je človekova zgodovina in zgodovina sveta. M. Buber je opazil, da se je desakralizacija stvarstva in naravnih pojavov dogajala hkrati s poglabljanjem izkustva o božji navzočnosti v zgodovini.

Sakralizacija sveta in zgodovine ni bila le nepotrebna, ampak je v nasprotju z razodetjem. Ko je (in če je) Bog spregovoril po naravnih dogodkih, tega ni storil kot pooblaščenec naravnih energij, ampak kot njihov stvarnik. Božje razodetje ima en sam namen: razodeti se v zgodovini tako, da ga bodo ljudje *razumeli*: kot zgodovina. Odrešenjska zgodovina je prostor božje in človeške svobode in je pomembnejša od veličine narave, 'absolutnosti' zakonov (Sod 11,29-40), političnega mesijanizma in podobnega. V njej ima vsak človek dostop do Boga, kajti Bog se odslej razodeva po človeku. Že v stari zavezi dogodki niso podrejeni železni logiki naravnega zakona ali zakonov neodrešene zgodovine. Nasprotno: zaveza je bila sklenjena *med enakimi* in je dopuščala človekovo ustvarjalno udeležbo v zgodovini. Ni treba poudarjati, kako pomemben je ta vidik za sodobno komplementarno mišljenje, komunikabilnost teološke etike in pojmovanje človekove avtonomije.

6.3.2 Povezava med stvarjenjem in zgodovino <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Stara zaveza je absolutni in 'sveti' naravni zakon relativizirala z odrešenjsko zgodovino, ki je čas in prostor svobodnega in ljubečega božjega razodevanja in klicanja človeka k sodelovanju. Biblična teologija je v prvem obdobju preporeda stvarjenje podredila odrešenjski zgodovini oziroma zgodovine ni več opravičevala z determinizmi. Sodobni biblicisti, na primer Jürgen Ebach in Klaus Koch, ne vidijo, da bi med stvarjenjem in zgodovino vladala pod- oziroma nadrejenost, pač pa paralelizem in komplementarnost. Zgodovina odrešenja vključuje stvarjenjsko zgodovino in poudarja novost človekove odgovornosti. Komplementarnost stvarjenja in zgodovine preprečuje sakralizacijo narave in mistifikacijo zgodovine. Narava lahko ostane prostor božjih manifestacij, toda novost odrešenjske zgodovine je, da je Bog govori po človeku – in *kot* človek. Cilj stare zaveze je nova zaveza, učlovečenje, učlovečenje pa je ključ do stare zaveze. Bog po človeku ne govori kot *močni Bog* ali *Bog ugank*, ampak govori kot *navzoči Bog*, *Emanuel*, kot *eden izmed nas*. Razodeva se kot osebni Bog, ki ničesar ne stori mimo človeka. Na osnovi podob o Bogu, za katere je vernik odgovoren, nastajajo temelji biblične antropologije.

Čeprav bi bilo najbrž preprosteje zastopati prepričanje, da je stvarjenje podrejeno zgodovini, je komplementarnost med njima zelo pomembna. Izključuje sakralizacijo narave in ideologizacijo zgodovine. To izraža že poročilo o stvarjenju: "Tako sta se začela nebo in zemlja, ko sta bila ustvarjena" (1 Mz 2,4; prim. 1 Mz 1,28; 1 Km 22,18 sl). Povezava med stvarjenjem in izročitvijo zemlje človeku (ljudstvu, zgodovini) ohranja čut za dinamično božjo navzočnost. To v stari zavezi ni postranska opomba, pač pa ima pomen paradigme: prepoveduje kakršno koli ločevanje med naravo in zgodovino in med (človekovo) naravnostjo in razumnostjo. Obe gledanji imata svoje ozadje, toda med seboj nista ločeni.

6.4 Pojem življenja v stari zavezi <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Širino in globino pojma *zgodovine* v stari zavezi bo dopolnilo učlovečenje. Zgodovina odrešenja je nekaj živega. Toda tudi stara zaveza posreduje mnoge presenetljive trditve o življenju, na primer da življenje ni kategorialni, ampak dinamični pojem. Sveto pismo ne nudi nobene podpore definiciji življenja, kot jo želi imeti današnja filozofija ali znanost. Življenje, kot ga pozna evropska misel zadnjih stoletij, je kategorialni (statičen in *mrtev*) pojem, ki izvira iz grškega opazovanja sveta in življenja *od zunaj*. Platon in Aristotel sta življenje opisala kot samostojno *gibanje* (živih) bitij, ki se razlikuje od mehničnega premikanja neživih stvari. O tem smo že govorili. Svetopisemski pojem življenja je podoben razvejani krošnji in je prožen kot mlado drevo. Ni pojem, ki bi določal vsebino življenja in bi ga lahko uporabili v vsakršnem primeru, pač pa življenje razodeva v podobah radosti in zahvaljevanja.

6.4.1 Priznavanje živega Boga <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Izraelec je predvsem človek, ki živi in hoče živeti. Kaj pomeni živeti? Glede na izpoved vere v živega Boga (prim. Lk 20,38) je življenje (živeti) nekaj izrazito dobrega. Življenje v Svetem pismu ni lastnost živih bitij, rastlin in živali, ampak je gotovost, da Bog živi in da imajo živa bitja, posebno človek, res delež na njegovem življenju. Pojem življenja ni najprej antropološki ali biološki, ampak je teološki pojem. Samo Bog je v resnici živ in *je življenje* (prim. 5 Mz 5,23; 32,40; 2 Kr 19,4; Ps 42, 3 Iz 3,10; Dan 12,7; Sir 18,1). Bog je neizčrpen vir življenja in izvir žive vode (Jer 2,13; 17,13). Voda je splošen simbol življenja. Veri Izraelec izpoveduje vero v živega Boga, ki daje življenje, ohranja pri življenju in pusti živeti; on vodi svoje ljudstvo, da bi živelo. S trditvijo "Jahve živi" stopa v preroški literaturi v ospredje individualno življenje, veselje do življenja, obramba življenja in odgovornost zanj. Izaija napoveduje, da se bo to razodelo v Mesiju, ki bo posameznik, ne ljudstvo (prim. Iz 11,1-9), resničen človek, ne le lepa zamisel. Tudi Jeremija brani individualni (osebni) vidik življenja: "Kakor resnično živi Gospod, ki nam je dal to življenje, te ne bom usmrtil in te ne bom dal v roke tem možem, ki ti strežejo po življenju" (Jer 38,16).

6.4.2 Živ človek je bitje odnosov <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Na nekem plakatu, namenjenem boju proti zasvojenosti, je bilo vprašanje: "Si danes že živel?" Za zasvojenca to morda pomeni, če je že dobil dnevni odmerek mamila. Tistega, ki misli, da je treba živeti hitro, ga vprašanje sili k intenzivnim doživetjem. Za tistega, ki hoče predvsem živeti, ima življenje pomen komunikacije. To dimenzijo življenja je Sveto pismo razvilo do nedoumljivih višin. Živi Bog daje življenju intenziteto: živeti od rojstva do smrti, živeti 'globoko'. Razodetje izpričuje, da je življenje odnos, ne enačba. Intenzivno življenje so živi odnosi med ljudmi. Človek je bitje odnosov. Bogopodobnost (podoba in podobnost) je kot temeljna struktura življenja struktura odnosa, ki ustvarja pogoje za enakost in različnost. Človek je svoboden in svobodno išče resnico o samem sebi. 1 Mz 2,7 ("Gospod Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka, v njegove nosnice je dahnil življenjski dih in tako je človek postal živa duša") ne govori o enkratnem in še manj o pred- ali zunaj-zgodovinskem dogodku ustvarjenja človeka, ampak o človekovi bistveni odvisnosti do Boga, ki je vir življenja in daje življenje, odvisnosti od Boga, ki ne spremeni strukture odnosa, kajti ta odvisnost je radost življenja. V Ps 104,29-30 beremo: "Če jim vzameš dih, preminejo in se v svoj prah povrnejo. Ko pošlješ svoj dih, so ustvarjena in prenoviš obličje zemlje." Tudi Job pravi: "Če bi le nase mislil, svojega duha in svoj dih k sebi nazaj vzal, bi preminilo hkrati vse meso, človek bi se v prah povrnil" (Job 34,14). Odnosnost je nujno potreben dejavnik za razumevanje

življenja. S stopnjevanjem razodetja je prvotno metaforo *oblikovanje* zemlje in dihanja (stvarjenje človeka) zamenjala *beseda* (dialog). Bog suvereno pravi: “Naredimo človeka po svoji podobi...” (1Mz 1,26). Že cerkveni očetje so se intenzivno ukvarjali s pomenom besedi *demut* (*imago*, podoba) in *selem* (*similitudo*, podobnost). Prvi pojem je po njihovem mnenju pomenil dejansko (ontološko) podobnost, drugi pa človekovo ustvarjalno sodelovanje z božjimi pobudami (odnos) v zgodovini. Odnosnost je do neke mere pomembnejša od ustvarjalnosti. Drugo poročilo o ustvarjenju človeka potrjuje, da se človek ni mogel uresničiti zgolj kot dejavno in ustvarjalno bitje, kajti “človeku ni dobro samemu biti” (1 Mz 2,18). Včasih je poudarek na *delovanju*, drugič na *bistvu* (prim. 1 Mz 5,1-3; Mdr 2,23; Sir 17,3). Toda ustvarjalnosti ne smemo gledati ločeno od bistva oziroma nekakšne zastojnosti ustvarjenega. Ker Bog ne ustvarja zaradi določenih namenov, ampak zato ker *je* Stvarnik in ustvarja stvari zaradi njih samih – ta vidik izrazito poudarjamo pri človeku –, je tudi človek ustvarjalen šele tedaj, ko dejanja izhajajo iz njega in so namenjena človeku. Specifična je tista ustvarjalnost, ki je sad odnosa in omogoča odnos med Bogom in človekom.

6.4.3 Človek je odgovorno bitje <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

“Božja slava je živi človek!” Jezus je saducejem odgovoril, da “Bog ni Bog mrtvih, ampak Bog živih” (Lk 20,38). Saduceje je h Kristusu pripeljala gola radovednost.

Prvo poročilo o stvarjenju človeku odmerja posebno mesto v stvarstvu zato, ker *sliši* Boga. Pred Bogom zastopa svet, pred svetom je božji pooblaščenec. Eksegeti menijo, da dogodki petega in šestega dne – na šesti dan ni bil ustvarjen samo človek, ampak tudi druga živa bitja – zgovorno pričajo, da je božje pooblastilo človeku, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje (prim. 1 Mz 1,28) treba razumeti kot sožitje med vsemi živimi bitji (prim. Iz 11,6). Eksegeza ne postavlja pod vprašaj človekovega položaja v stvarstvu. Človek ni postal lastnik zemlje, ampak njen gospodar, služabnik. *Dominium terrae* ne pomeni gole oblasti, ampak služenje v smislu dobrega gospodarja (*oikonomos*). Z živalskimi vrstami deli življenjsko okolje. Nekateri biblicisti se vprašujejo, ali je prevod besedila v 1 Mz 1,28 (“napolnita zemljo in si jo podvrzita ...”) sploh pravilen? Kaj pomeni to naročilo v času, ko so bili Izraelci še na poti v obljubljeni deželo? Med seboj je treba primerjati naseljevanje Palestine in navodila, ki so jih prejeli od tedanjih voditeljev. *Gospodovati* pomeni *skrbeti* za svoje, naj gre za gradnjo mest, obdelovanje polj ali za pašo. Imamo etično merilo “sirot, vdov in tujcev”. Tudi s svojim premoženjem ne smem početi, kar mi pade na pamet. V širšem pomenu je to predmet izraelske sobote, saj bo nekatera vprašanja razumel šele človek, ki lahko počiva in se oddahne.

Človek je cel le v odnosu. To ponazarja odnos med možem in ženo. Človek je mož-in-žena. Do neke mere tudi odnos do sebe. Bivanjska samota je za človeka nevarna. Odnos do Boga in med ljudmi opredeljuje sobota: Bog počiva pri ljudeh, Bog je počitek za ljudi (prim. Mt 11,25), človekov počitek je pogoj pristnih osebnih odnosov. Ko se lahko pri človeku odpočije človek, so pri njem na varnem tudi živali in vse stvari.

6.4.4 Človek je osebno bitje <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Človekova sposobnost za osebni odnos izvira iz njegove ustvarjenosti. Toda človek se ne izčrpa v ustvarjalnosti. Prvo človekovo ustvarjalno okolje je bil svet in živali. Toda v tem okolju človek ni našel svojega pravega obraza. Duhovniško in starejše jahvistično izročilo soglašata, da smisla človekovega življenja ne moremo iskati zunaj medosebnega razmerja med možem in ženo. V osebnem odnosu (1 Mz 2,18-24) človek postane resnično ustvarjalen: postane *pomoč*. Šele človek je lahko človeku partner.

Medsebojna naravnost moža in žene se ne omejuje na spolne značilnosti, ampak na kulturo njune človečnosti, na njuno sposobnost komunikacije.

Osebni odnos izvira iz Boga in se k njemu vrača. To napoveduje polarnost odnosa med možem in ženo. Presenetljiva je usmeritev k učlovečenju, ko bo Stvarnik postal stvar, se odpovedal vsem božanskim atributom, nepreklicno stopil v zgodovino sveta in živel kot eden izmed nas.

Arhaična prisposodba, da je bila žena (Eva) ustvarjena iz moževega (Adamovega) rebra, ne govori o ženini podrejenosti možu, ampak o njuni dejanski medsebojni bližini in kot struni napetem odnosu. Žena, mati vseh živih, ustvarjena iz moževega rebra, je *po-moč*: predstavlja človekovo konstitucijo, njegovo notranjost. Odnosa ne določa neko pravno razmerje, ampak živeto življenje. V človeku sta meso in kosti neločljivo povezana med seboj; zato je človek – če je sam – nedoumljiv. Ob pogledu vase se lahko zgrozi in obupa. Toda ob pogledu vase odkrije svoj pravi obraz, ki išče sočloveka in je obrnjen k obrazu druge osebe. Svetopisemski človek nima Janusove glave z dvema obrazoma, ki gledata vsak v svojo smer, ampak je dialoško bitje, ki more živeti le v odnosu z osebnim bitjem.

6.4.5 Človek je celostno bitje <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

V svetopisemskem okolju je tako poudarjena človekova telesno-duhovna edinstvo (celovitost), da moramo v njeni luči brati tudi spolno različnost (moški in ženska). Človek je celostno bitje. Oseba povezuje na videz najbolj nezdržljive elemente. Medtem ko je grška misel v duhu in materiji videla nasprotna pola in ju je ločevala, pa svetopisemska antropologija ne dovoli misliti, da bi bil človek sestavljen. V bistvu gre za drugačen kot gledanja. Antropološki pojmi predstavljajo različne plasti/oblike življenja, ki izražajo prvotno celovitost in so med seboj povezane v enoto. Šele edinstvo telesa in duše nam omogoča govoriti o posameznih elementih in plasteh življenja. Sveto pismo lahko človeku reče 'duša', 'duh', 'meso' ali 'srce', vedno pa misli na celoto. V konkretnih primerih so to komplementarni pojmi. Tako beremo v Ps 63,2: "O Bog, moj Bog si, v skrbeh te iščem; po tebi žeja moja dušo, po tebi kopni moje telo, kakor suha in žejna dežela brez vode." Podobno v Ps 84,3: "Moja duša hrepeni, medleč kopni po Gospodovih dvorih. Moje srce in moje telo vriskata k živemu Bogu" (prim. Ps 42,2; 119,20; 130,5; 143,6 ss). Bog je popolnoma drugačen in hoče človeka napraviti sebi enakega. Človeka je ustvaril po podobi Besede. Vanj je vsadil hrepenenje po popolni edinstvi, kot jo izraža božja Beseda. Učlovečenje popolnoma poteši človekovo hrepenenje. Konec stare zaveze nakažeta arhetipa moškega (Janez Krstnik) in ženske (Marija).

6.4.5.1 Človek – zahtevno bitje <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

V stari zavezi človek najpogosteje nastopa kot *duša* ("življenjski dih" (1 Mz 2,7)). Človek *nima* duše, ampak *je* duša. V Ps 63,2 beremo: "...po tebi žeja moja dušo, moje telo medli po tebi..." Duša je človekova notranjost. Človek hrepeni po Bogu: umiril se bo šele v njem. V Bogu se bo odpočil in oddahnil. Beseda *nefes* pomeni dušo ali dihanje, dihalne organe (sapnik), njihovo funkcijo (vdihavanje in za izdihavanje) in njihovo subjektiviteto. Ko človek umre, mu Bog vzame *nefes* nazaj (Prim. Jon 4,3, 1 Kr 19,4; 1 Mz 35,18). Duša se ob smrti ne loči od telesa, ampak duh in dihanje 'odtečeta'. Kjer ni dihanja, ni življenja. Fizična potreba po zraku in stalna potreba po hrani ponazarjata človekovo duševno lakoto in žejo po človeških razmerjih (prim. 1 Mz 44,30; 1 Sam 18,1) in spolnem občestvu (prim. 1 Mz 34). Duša je sedež individualnega življenja, čustev, nemira, razočaranja, medlenja (Jon 2,8) in trpkosti (1 Sam 1,10), pa tudi veselja (Ps 35,9) in družbene odgovornosti (prim. 4 Mz 17,10 in 24, 17 ss). Duša ni samo formalno počelo

življenja, kot na primer pri Aristotelu, ampak je individualno in osebno počelo, ki človeka oblikuje vse življenje. Duša ni le umetnikova zamisel in forma mirujočega neopredeljenega bitja, ampak s človekom raste in s človekom propade.

6.4.5.2 Človek je pooblaščenec (maziljenec) <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Če *nefes* govori o človeku kot zahtevnem, nedokončanem bitju in bitju nenehnih potreb, pa *ruah* in *leb* (duh in srce) pomenita človekovo vitalno in osebno središče, človeka-pooblaščenca. Duh in srce sta komunikacijsko križišče, sedež čutenja in strasti, hotenja in odločanja, razumskih stališč, moralnih odločitev in izkušenj. Če *ruah* prevedemo s *spiritus* ali *pneuma*, nam uide tisti 'nekaj', kar je duh (*ruah*) v odnosu s srcem (*leb*). Grki so to razmerje razumeli bolj statično (naravno) in so mu rekli *mikrokosmos*, svet (red) v malem. S tem so poudarili človekov posebni položaj v svetu. Svetopisemski pojmi so bolj konkretni. V hebrejščini je *ruah* ženskega spola (*sapa*); pomeni veter in prezračenosť (prim. 1 Mz 3,5; Iz 7,2). Ta *dih* je posušil Rdeče morje (2 Mz 10,13; 14,21). Izraža oblast nad vremenskimi pojavi (Ez 13,13), ki so orodje v božjih rokah. Toda pravo podobo o duhu in dihu (dihanju) dobimo šele v perspektivi odrešenja.

Pri človeku je *ruah* ustvarjalni *dih*, ki kosti napravi žive (prim. Ez 37,5 ss). Če ni *diha*, človek umre (prim. Ps 146,4). Pri prerokih je *ruah* njihovo preroško pooblastilo, ki jih kot ljudi sicer dobesedno izmozga, a jih v resnici napravlja žive (prim. Iz 11,2; 42,1; 61,1). Končno *ruah* ponazarja eshatološko izlitje Duha. "Potem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo, in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali, vaši starčki bodo sanje imeli, vaši mladeniči bodo prikazni gledali; tudi na vaše hlapce in vaše dekline bom v tistih dneh izlil svojega Duha" (Jl 3,1). Preroki so 'obsedeni' od (ne)moči besede, po kateri deluje Bog. Duh je božja navzočnost in človeka navdaja s pogumom. Nav-dih ni bila začasna zadeva ali talent samo za nekatere (prim. 4 Mz 11, 26-30). Je namreč dar, ki ga prejemam za celo življenje, tako rekoč skupaj s svojim z življenjem. Zato Sveto pismo Mojzesa ne kliče 'prerok', ker ima zanj primernejši izraz: Gospodov hlapec. Z Bogom se je pogovarjal od ust do ust (2 Mz 33,11). Glede na dinamiko duha je *biti hlapec* več kot *biti prerok*. Ko je Jezus prvič javno nastopil v Kafarnaumu in izgnal hudega duha, so ljudje govorili: "Kaj je to? Nov nauk z oblastjo?" (Mr 1,27) Če je po eni strani ta domneva razumljiva, je po drugi strani neustrezen pristop. Najbrž pa ni tako preprosto posloviti se od *močnih* podob in se opredeliti za *božjega služabnika*, ki je pooblaščenec.

6.4.5.3 Človek je minljivo bitje <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Sveto pismo poimenuje človeka tudi z besedo *basar*, ki pomeni *meso* (*sarx*). S tem izraža njegovo minljivost. Včasih je meso vse človeštvo (prim. Iz 40,5 sl; 49,26). *Basar* lahko pomeni vsa živa bitja in človekovo povezanost z živalskim svetom (prim. 1 Mz 6,17; 9,16; 4 Mz 18,15).

Formula *kol-basar* (vse meso) je kasnejšega (duhovniškega) izvora in ima (v povezavi s pripovedjo o vesoljnem potopu) teološki in simbolni pomen: govori o grehu, o zavesti grešnosti, o značaju zaveze in o odrešenju. Meso ni slabo samo na sebi, toda dejansko je namenjeno propadu. Meso je nekakšna grožnja, na drugi strani pa je meso simbol odrešenja: "... moja zaveza na vašem mesu bodi večna zaveza" (1 Mz 17,13). Duhovniško okolje je s tem utemeljilo nujnost obreze. Obreza ni bila le higiensko dejanje ali arhaično telesno (zunanje) znamenje zvestobe, ampak je bilo znamenje, po katerem je Izrael(ec) pripadal Bogu z vsem srcem, vso dušo, vsem mišljenjem in vso močjo (prim. 5 Mz 6,5).

Meso je fizično življenje in je splošna značilnost živih bitij; zato ima *basar* tudi družben pomen: pomeni besedo v pravni govorici, krvno sorodstvo in odnose v družini. Če je *basar* posamezen človek, potem pomeni minljivega, umrljivega in krhkega človeka (prim. Job 10,4; 34,14); človek po mesu ni samo slaboten, ampak je slabotna tudi njegova volja, spoznanje itn. Toda tudi kot *basar* je človek cel. Njegova moralna šibkost (nagnjenost k grehu) ni povod za podcenjevanje mesa (telesnosti), saj bi s tem razvrednotili celega človeka. "Ljubiš namreč vse, kar je, in ničesar ne sovražiš, kar si naredil; zakaj ko bi kaj sovražil, bi tega ne ustvaril. Kako pa bi moglo kaj obstajati, ako bi ti ne hotel, ali se ohraniti, česar bi ti ne priklical v bivanje? Ti pa, življenje ljubeči Gospod, vsemu prizanašaš, ker je tvoje" (Mdr 11,24-26).

Dinamično izrazoslovje in številne antropološke variante v Svetem pismu so natančno delo: biblični miselni svet se razlikuje od sosednjih kultur, ki so bile navzven močnejše, znotraj pa statične in naveličane. Biblični izrazi govorijo o človeku, ki je v nenehnem gibanju, o *celem* človeku, toda nobeden od njih ga ne zajame v celoti. *Duša, duh, srce, meso* so plasti, ki med seboj niso hierarhično urejene in si med seboj ne nasprotujejo; so komunikacijski in komplementarni pojmi. Po vsaki od njih se izraža cel človek, enkrat kot biološko življenje, drugič kot krhkost in nagnjenost k grehu, spet drugič kot hrepenenje, kot zahteva po družbeni pravičnosti, kot pozornost do svoje individualnosti, kot odgovorno bitje itn. Življenje je vedno odnos.

To je vir pavlinske teologije. Pavel je na človeka gledal 'skozi' Kristusa: človek je človek šele tedaj, ko je odrešen in postane človek sprave. To je še vedno človek z vsemi plastmi bivanja, s Kristusom se mu odre razsežnost opravičenega, *duhovnega* človeka. Odrešenje je najgloblja skrivnost, dar, največja radost in človekova najbolj zahtevna naloga. Zaradi širine odrešenjske zgodovine (opravičenje in zveličanje) so vse ravni življenja ohranile svoj značaj in vlogo, le da je človek v stari zavezi *pred Bogom*, v Novi zavezi v *Kristusu* (prim. Rim 14,6-8), se pravi sam v sebi. Človek je popolnoma odvisen od božje milosti, toda učlovečenje ima pomen tudi za Boga. Odvisnost beremo v luči učlovečenja, s katerim Bog nepreklicno vstopa v človeško zgodovino in postane odvisen od človeka.

6.5 Pojem življenja v Novi zavezi <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Stara zaveza ima pred očmi predvsem človekovo tostransko (naravno) življenje in hrepenenje po dolgem in bogatem življenju (prim. Prg 3,16). Celotno sceno obvladuje božja naklonjenost človeku in svetu. K bogatemu, ustvarjalnemu in izpolnjenemu življenju so sodili mir, blagostanje, rodovitnost (otroci), zdravje, čeprav je bil neposreden smisel življenja v božjih rokah. Sprijazniti se je bilo treba tudi z manj srečnim in bolj omejenim življenjem. Ker je zemeljsko življenje pogoj vseh drugih dobrin in sposobnosti, je bilo zemeljsko življenje najvišja dobrina. "Dolgo življenje je v njeni desnici, v njeni levici sta bogastvo in čast" (Prg 3,16). Job pa pravi: "Za svoje življenje da človek vse, kar ima" (prim. Job 2,4). Dokaz božje zvestobe je dolgo in srečno življenje (1 Mz 15,15), čeprav človek ve, da je življenje prejel le za določen čas in da je njegovo življenje v pričo božje večnosti le trenutek. Vendar si vsak želi dolgo in nasičeno življenje (1 Mz 25,7-15; 3 Mz 18,5; 5 Mz 5,16; Job 42,17; Ps 21,5). Tako življenje je sinonim sreče. Psalmist je popolnoma zaupal Bogu, ki ga je rešil pred smrtjo: "Dolgujem ti, o Bog, obljube, ki sem ti jih storil, opravil ti bom hvalne daritve, ker si smrti rešil moje življenje in padca moje noge, da bi še hodil pred Bogom v luči živih" (Ps 56,14).

Nova zaveza sprejema staro zavezo, pozornost pa obrne na večno življenje. Že v stari zavezi na več mestih beremo, da zemeljsko življenje ni zadnja in najvišja vrednota in da je smisel življenja pravzaprav

večno življenje, občestvo z Bogom. Veliko vprašanje so predstavljale krize in nesreče. Starozavezna vera le do neke mere preseže okvire zemeljskega življenja. Toda razen razlikovanja med polnim življenjem in životarjenjem ter domnev o večnem življenju v njej ne najdemo trdne podlage za upanje na večno življenje. Edino Bog je večni. Edino njemu zemeljske sile ne morejo do živga. On vedno najde izhod. *Eksodus* je vélika starozavezna téma. Prva podoba *izhoda* je Abrahamovo tveganje; sledi mu izhod iz Egipta, nato izgnanstvo. Preroki iščejo izhod iz brezizhodnega položaja in ga najdejo v brezpogojni zvestobi Bogu. Psalmist pravi: "Moje meso in moje srce gresta h koncu, skala mojega srca in moj delež je Bog na veke" (Ps 73,26). Zaradi božjega življenja ima tudi zemeljsko življenje svojo vrednost. V 5 Mz 8,3 beremo: "Človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust". Že psalmist poje: "Zakaj boljša je tvoja milost kot življenje..." (Ps 63,4). To je téma poznega obdobja stare zaveze. V novi zavezi postane ta slutnja sestavni del vere: božje življenje presega zemeljsko razsežnost življenja tam, kjer navidez ni izhoda: v smrti. To na eni strani ovrednoti zemeljsko življenje, na drugi strani pa nova zaveza na novo uvede *eksodus*: če je Bog rešil ljudstvo iz Egipta, je tudi smrt le uganka, ne dokončna usoda. Iz te gotovosti raste upanje na zmago nad smrtjo in na večno neminljivo življenje pri Bogu (prim. 2 Mkb 7,9-29; Dan,12,2; Mdr 4,14).

6.5.1 Enkratnost in edinstvenost sedanjega življenja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Življenje v novi zavezi ni statičen, ampak dinamičen pojem. Življenje ni posest. Je temeljni izraz razodevajočega se Boga in živga človekovega odnosa z njim (prim. Mt 16,16). Bog je vir življenja (prim. Apd 17,25-28) in živi Bog (Rim 9,26). Izraz *živi Bog* je lastno ime za Boga Očeta in temeljni pojem razlikovanja med Bogom in bogovi, ki so mrtvi (prim. Apd 14,15). Bog je gospodar življenja in smrti (prim. Mt 10,28). Besedila v Mt 10,28 ne razlagamo v smislu božje dejavnosti (prim. Rim 4,17), ampak v smislu njegove žive navzočnosti. Od Boga prihaja življenje, ne pa poguba in smrt. Bog sodi žive in mrtve, nobenega ne obsoja (prim. 1 Tim 6,13; 1 Pt 4,5). Četudi nova zaveza upira pogled v absolutno prihodnost, na življenje kot eshatološko dobrino, je edinstvenost sedanjega življenja izkušnja božje človekoljubnosti. V Mr 8,37 beremo: "Kaj neki more dati človek v zameno za svoje življenje?" Sedanje življenje je odrešenjska dobrina. Jezus tega ni pokazal le s čudeži ozdravljanja in obujanja od mrtvih (prim. Lk 7,15), ampak tudi s svojim življenjem. V njem je Bog stopil v človeško zgodovino in postal *eden izmed nas*.

Jezusovi čudeži in znamenja ne podčrtavajo le pomena sedanjega življenja in odrešenja, ki je dejavno že v sedanjem življenju, ampak odpirajo pogled naprej v prihodnje življenje, na vstajenje. Večno življenje je (bo) dar, kot je dar to življenje. Pri vseh novozaveznih pisateljih, posebno pa v Janezovih spisih, je večno življenje občestvo z Bogom. Večno življenje je že realnost, če živimo v občestvu z Vstalim. Sedanje življenje s tem pridobi na vrednosti, hkrati pa postaja znamenjsko: kaže onkraj sebe na specifičen *podaritveni* značaj življenja (prim. Rim 2,7; 6,11; 2 Kor 6,9). Vera v posmrtno življenje poživlja zemeljsko življenje, v katerem je večno življenje že dejavno. Niti tega življenja so napete kot strune. Edinstvenosti zemeljskega življenja ne spoznam iz primerjanja z drugimi oblikami življenja, ampak tako, da se primerjam z Bogom, ki je v Kristusu eden izmed nas. "Zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo" (1 Jn 3,2).

6.5.2 Dokončnost daru večnega življenja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Starozavezna antropologija je videla v človeku (mož-žena) posodo božje oblube. Ta podoba je vplivala na Pavlovo antropologijo, ko je govoril o spoznanju Jezusa (in o Jezusovem spoznanju), v katerem "se je

naselila vsa polnost” (Kol 1,19), in o večnem življenju kot obljubljeni dobrini. Stičišče med sedanjim in prihodnjim življenjem je obljuba. Tako sta sedanje in večno življenje naravnana drug na drugega in se ne pokrivata popolnoma. V 1 Tim 4,8 beremo: “Urjenje telesa le malo koristi, prava pobožnost pa je koristna v vsem, ker obljublja življenje, sedanje in prihodnje.” Evangelist in teolog Janez pa poudarja, da je večno (novo) življenje navzoče tukaj in sedaj. Neomejeno prihodnost pričakujemo v sedanjem življenju. Večno življenje relativizira prostor in čas, obljubljeno deželo in narodno zgodovino. Večno življenje izraža posebno človekovo navzočnost v svetu. Prihodnost je postala zgodovinski pojem.

Večno življenje ni lastnost stvari ali magična moč. Z njim človek sprejema božjo resničnost, se dejavno udeležuje božjega življenja in občestva z Očetom, ki je vir vsega življenja. Večno življenje je v sedanjem življenju *navzoče*; večnost ni časovno omejena, pač pa je čas omejen in ga bo enkrat konec. O večnem življenju sicer lahko govorimo, da je brez konca in da je neomejeno, toda to sta še vedno časovna pojma. Večno življenje tudi ni vsestransko brezmejno. Tudi ni metafora, s katero bi sedanje življenje postalo bolj (ali manj) vredno. Za človeški razum je večnost nedoumljiva: ni namreč nekaj določenega, ampak je nekaj določujočega. Večno življenje je predmet vere, veselja, ustvarjalnega razmišljanja, upanja. Pri novozaveznih avtorjih je večno življenje resničnost sredi vsakdanjosti; je razlog za zaupno vero in veselje nad življenjem. Je življenjska povezanost s Kristusom in v njem z Očetom, ki je izvir življenja (prim Jn 5,26; 1 Jn 1,2) in daje večno življenje kot brezpogojen dar. “Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa” (Jn 17,3). Janezova teologija je glede na druge novozavezne avtorje drugačna in včasih nerazumljiva. Toda na drugi strani Janez povsem realno govori o izkušnji večnega življenja, božji navzočnosti in ljubezni: “Mi vemo, da smo prešli iz smrti v življenje, ker brate ljubimo. Kdor pa ne ljubi, živi v smrti” (1 Jn 3,14). Večno življenje je etično zavezujoča izkušnja, doživetje.

Med zemeljskim (naravnim, fizičnim, časnim) in večnim življenjem vlada določena napetost. Napetost je konstruktivna: časno življenje nosi v sebi nepredstavljivo veličino božjega, večnega življenja. Grška misel je dopuščala napetost med dvema oblikama fizičnega življenja, ki ju ponazarjata besedi *bios* in *zoe*. Izraza najdemo tudi v novi zavezi. V antični Grčiji je pojem *zoe* pomenil vsako obliko življenja, in sicer dejansko življenje. *Bios* je bila konkretna oblika življenja, življenje določenega živega bitja, pri človeku tudi individualno življenje. V Novi zavezi se pomen pojmov obrne. *Bios* je naravna in temeljna oblika življenja, *zoe* pa je resnično in neuničljivo življenje, luč življenja, ki se začne pri krstu. Človek postane božji otrok, posinovljenec. Na zgodovino pojma ‘življenje’ je močno vplivala joanejska teologija, ki je hotela premostiti polarno napetost med pojmom in iskala en sam pojem; našla ga je v *zoe* oziroma v latinskem *vita*. K zgodovini pojma spada razsežnost naravnega življenja in njegova orientacija (obrat k Bogu, horizont), ki mu teologija pravi *večno življenje*. Zato je življenje eden temeljnih pojmov novozaveznega razodetja. V sebi združuje izraze o dokončni podobi človekovega življenja in je v oporo v vsakdanjem življenju. Krščansko sporočilo o življenju izhaja iz konkretnega izkustva, ki to življenje razume kot vajo večnega življenja. Živeli ga bomo v občestvu z Bogom. S tem to življenje ni nič manj živo. Novo življenje človeka ne iztrga iz narave, ampak ga ukorenini v sedanje življenje. To življenje – preobrazba in spreobrnjenje – zajema vse oblike življenja in vse stvarstvo. Bolj kot druge besede lahko beseda *življenje* izrazi celoto in polnost, tudi individualno enkratnost. Večno življenje je izraz vere Cerkve, in sicer Cerkve kot živega občestva vernih.

6.6 Biblični temelji prepovedi ubijanja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Peta zapoved (prepoved): Ne ubijaj! (2 Mz 20,13; 23,7; 5 Mz 5,17) ne poudarja samo dostojanstva in nedotakljivosti človeškega življenja, ampak je temeljni kamen pravne države in svobodne družbe, ki varuje dostojanstvo osebe in v kateri dostojanstvo mogoče dejansko živeti. Zaradi značaja zaveze, sklenjene *med enakimi*, je treba pozorno brati zapovedi prve table, in sicer z vidika negativne teologije: Kaj bi bilo, če Boga ne bi bilo? V luči prve table so posamezne zapovedi, tudi prepoved ubijanja, šele na drugem mestu; na prvem mestu je ustvaritev novih možnosti, podarjanje, spodbujanje in varovanje življenja. Sedanja peta zapoved (prepoved) "Ne ubijaj!" izhaja iz četrte – neposredne in pozitivne – zapovedi, ki govori o očetovstvu in materinstvu: "Spoštuj...!" Razteza se tudi na šesto zapoved, ki govori o odgovornem podarjanju življenja. Sklenitev zaveze je varovanje in spoštovanje zakonitosti postavila na najvišjo raven. "Ne ubijaj!" je živa in neposredna prepoved; namenjena je tebi (meni). To ni več splošna prepoved ubijanja, ki jo izraža glagol *rasah* – to prepoved najdemo deloma tudi že v Svetem pismu (prim. 2 Mz 21,12-14; 1 Mz 9,6) in je znana tudi pri drugih kulturah –, ampak je prepoved, ki je namenjena tebi in meni. Zakonodajalec je bil prepričan, da je tisti, ki je prepoved bral, vedel, za kaj gre. Zato je prepoved ostala v bistvu neutemeljena. Splošna je, ker predvideva potrditev v vesti in ker neposredno ne predvideva omejitev in sankcij.

6.6.1 Je talionski zakon pomenil omejitev zapovedi? <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Nekateri novejši komentarji dekaloga trdijo, da splošni prepovedi ubijanja (*rasah*) ni šlo za nič drugega kot za razlago prepovedi, ki jo poznamo iz dekaloga; splošna prepoved namreč predvideva sankcije: "Če kdo preljuje človeško kri, bo človek prelił njegovo kri" (1 Mz 9,6; prim. 2 Mz 21,12; 5 Mz 19,11-13; Mt 5,21). Drugi trdijo, da je zapoved (prepoved) v dekalogu zrasla iz splošnega konteksta prepovedi ubijanja (talionski zakon): ker so nekatere oblike ubijanja ostale nekaznovane, je bila prepoved kljub splošnosti neučinkovita. Talionski zakon je bil znan pred dekalogom in je obstajal še naprej kot nekakšno rodovno ali ljudsko pravo (*Stammrecht*, *Völkrecht*). Splošna prepoved ubijanja je prepovedovala (krvno) maščevanje oziroma je razkrinkavala njegov nesmisel. Tako naj bi bila prepoved ubijanja v dekalogu le logično nadaljevala prepoved ubijanja med ljudmi. Z ozirom na to naj bi prepoved v dekalogu ne prepovedovala ubijanja živali in ubijanja ljudi v vojni, ampak le obračunavanje med pripadniki istega naroda v 'normalnih' okoliščinah. Danes bi morda rekli, da prepoveduje državljansko vojno. Ko Sveto pismo pravi, da Bog pusti koga umreti, ne uporablja besede 'ubijanje' (*rasah*); Bog ne obsoja na smrt.

Kljub apodiktični formulaciji prepoved ni brez izjem. Pomembnejše kot razprava o izjemah pa je spoznanje, da je posebno zlo ubijanja (*rasah*) nasilje. Nasilje povečuje hudobijo umora in zahrbtno uničuje ubijalca. Čeprav je že splošna prepoved ubijanja pomenila stopnjevanje zavesti o zlu ubijanja, pa se zdi, da je prepovedovala predvsem krvno maščevanje (osveta) in maščevanje, kjer se nasilje uveljavlja na najbolj absurden način.

Zapoved v dekalogu Izraelcem odpira oči za zlo *juridičnega* umora (smrtno kazni). Smrtna kazen absurdnost umora pokrije s pravičnostjo. Človek se ne more braniti. Zapoved v dekalogu govori o uboju *nedolžnega*; nedolžni je človek, ki je na primer obsojen (na smrt) in mu družba ali sodnik naprti krivdo za izvršeno (smrtno) kazen. Problem kaznovanja s smrtjo je v tem, da tisti, ki kaznuje, ni sposoben sprejeti odgovornosti za kaznovanje. Zapoved "Ne ubijaj!" izraža prebujeno zavest o nesprejemljivosti uboja kot načina doseganja nekaterih 'pravičnih' ciljev ali ciljev 'pravne' države, posebno o nesprejemljivosti

maščevanja. Zato ne govori o sankcijah. To na drugi strani krepi zavest o človekovi zadolženosti za življenje živali in rastlin: tudi živali in rastline so lahko nedolžne žrtve, če postanejo predmet s pravičnostjo prekrita koristoljubja ali slepega nasilja.

Ne glede na to, da prepoved ubijanja stopnjuje zavest o popolni nesprejemljivosti juridičnega umora kot pravičnega sredstva ali kot metode za doseganje pravičnih ciljev, pa njena formulacija izraža in razlaga sklenitev zaveze na temelju enakosti partnerjev, človekovega dostojanstva in njegove odgovornosti za življenje. Dekalog je dokument izraelske verske zgodovine (zaveze med Bogom in ljudstvom), je pa tudi edinstven dokument zgodovinske izkušnje političnih partnerjev (rodov, plemen), ki sklepajo zavezo na temelju svobode in medsebojne odgovornosti. Zato zapovedi pripovedujejo, kdo je človek, ki je zapoved sprejel. Dekalog vsebuje odlične prvine avtonomnega etosa. Izraelci so lahko rekli: "Vse, kar je Gospod govoril, bomo storili" (2 Mz 19,8). Indikativna vsebina postave pripoveduje o človeku, ki drugim posreduje izkušnje in sklepa z njimi osebni odnos. Brez tega je zapovedi bodisi preveč bodisi so neučinkovite. Zapovedi niso le norme in navodila. Dekalog je izkušnja prijateljstva z Bogom in enakosti med ljudmi.

"Ne ubijaj!" je negativna oblika pozitivne zapovedi, katere stran je prosta. Ker ne predvideva kazni, zavezuje v vesti. Kaznovanja ne bi smeli utemeljevati z maščevanjem ali zapovedmi. Predpisi so bili v stari zavezi glede tega jasni in ostri: "Če kdo prelije človeško kri, bo človek prelil njegovo kri. Zakaj po svoji podobi je Bog naredil človeka" (1 Mz 9,6). Izraelci niso bili drugačni od svojih sosedov, čeprav sveti pisatelj kazni ni preprosto predpisal, ampak jo je izrazil v indikativni obliki in utemeljil s stvarjenjsko zgodovino: ker je človek ustvarjen po božji podobi, je zločin tudi upor proti Bogu. To pomeni, da je kazneni mogoče utemeljiti le z vero v Stvarnika, gospodarja življenja. Kdor ubije ali umori človeka, se dvigne proti Bogu, ki je vir življenja in varuje vsakega človeka. Zato v 1 Mz 8,20-9,17 Bog sklene zavezo "z ljudmi in živalmi". V 1 Mz 9,6 kaznovanje ni ukazano, kot npr. v 5 Mz 19,11-13; pomembnejše kot kaznovati je varovati, spodbujati in spoštovati življenje.

Filon Aleksandrijski je trdil, da je umor človeka greh, ki neposredno nasprotuje Bogu. Morilec se ne pregreši samo proti človeku, ampak proti Bogu. Človek je najčudovitejše stvarstvo in je Bogu podoben. Po njegovem Bog človeku življenje 'posodi'; ni vseeno, kako bo vrnil posojilo. Morilec je onečastil tempelj Svetega Duha.

6.6.2 Razširitev prepovedi ubijanja in zaščite življenja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Radikalna prepoved ubijanja je utemeljena v judovski stvarjenjski veri. Vera v Boga Stvarnika je nedoumljivo velik dar. Zaščita življenja je ena najbolj razvidnih posledic razumevanja tega daru. Ker je Bog z darom vere ljudi napravil sebi enake in omogočil sklenitev zaveze *med enakimi*, se konkretno izražanje vere, namreč sodelovanje z Bogom in veselje nad življenjem, ni omejevalo le na zvestobo pravnim normam, ki so izvirale iz postave, ampak tudi na dejansko reševanje težkih vprašanj v korist nezasluženga razmerja. Omejevanje krvnega maščevanja s talionskim zakonom (splošna prepoved ubijanja) je bilo šibko sredstvo. Prvi korak so dosegli s tem, da je bil za zločin obsojen samo morilec, ne cela družina (prim. 1 Mz 4,14; 2 Mz 12,12). Greh je mogoče oprati z lastno, ne s tujo krvjo. Čutimo pa, da s tem cilj postave ni dosežen. Umora ni mogoče opravičiti, četudi zakon predvideva smrtno kazen. Tudi če zakon daje sodniku pravico obsoditi na smrt, je smrtna kazen vedno nekaj, kar mora sodnik tudi *hoteti*. Smrtna kazen ne sme biti maščevanje. Toda če smrtne kazni ni mogoče dokončno utemeljiti z razumskimi

razlogi, kar pomeni, da je treba smrtno kazen tudi hoteti, ostane vprašanje, kako naj sodnik, ki sodbe ne more niti utemeljiti niti zadržati, prevzame odgovornost za kazen. Iz vere v Boga Stvarnika sklepamo, da je življenje božja 'last' in da je vsak poseg proti življenju vdor v božje področje. To je Izraelce sililo, da so prepoved ubijanja razširili na vse življenje, opredelili pojem nedolžne žrtve ter prepovedi dali pozitivno vsebino. Na vseh ravneh starozaveznega razodetja je mogoče slediti vedno bolj razločni ideji, da prepoved ubijanja govori o človekovi odgovornosti za svoja dejanja. Če torej na eni strani izrazito poudarjen družbeni in človeški značaj prepovedi teži k varovanju življenja, pa hoče zapoved na drugi strani povedati, da je še hujše zlo, če kdo koga ubije indiferentno, brez sovraštva, iz pravičnosti (*summum ius summa iniuria*). Domnevna sodnikova nevtralnost je absurden pojem. Šele teologija je pokazala na nedoumljivo krivico hladnega in nevtralnega sodnega (juridičnega) umora. Brezpogojno spoštovanje vsakega življenja in vsakega človeka (sirota, vdova, tujec) je model teološke interpretacije te zapovedi.

Sveti strah pred prelitjem krvi je vplival celo na prepoved ubijanja (varovanje) živali. To dokazuje Noetova zgodba. Noe je zavetnik ekologov in bioetikov. Z ozirom na to zgodbo je prepoved ubijanja in druge zapovedi zasilna ureditev po uničenju, ki ga je povzročil človek z grehom. "Nikoli več ne bom preklel sveta zaradi človeka (...) Ne bom več udaril nobenega živega bitja, kakor sem storil" (1 Mz 8,21). Človek pa bo moral nositi odgovornost za hudo, ki je prišlo v svet po njem. Ne more ga izbrisati niti z daritvami (mehanizem grešnega kozla) niti s pozabljanjem. Preteklosti ni mogoče spremeniti. Pozabljanje ali opravičevanje hudega sta nesmiselna ne samo zato, ker Bog, ki sodi, ni maščevalen, ampak zaradi dostojanstva osebe. Človeku je bilo dovoljeno ubijati živali zaradi hrane. Toda Sveto pismo ostro kritizira človekovo arogantnost, ko je hotel postati strah in trepet za cel svet. Svet ni bil nikoli njegova lastnina.

Prepoved jesti meso, dokler je v njem še kri (prim. 1 Mz 9,4), je arhaičen način razumevanja prepovedi ubijanja: človek ne sme posegati v svet samovoljno. Kri je stvarni simbol življenja. Zato Izraelec kri spoštuje in se je boji s svetim strahom. Razlikovanje med živalsko in človeško krvjo ima presenetljivo določitev: človeška kri *ne sme biti* prelita, živalska pa *mora biti* prelita. Človek je božji sodelavec. Bog mu je zaupal vse stvarstvo ("vse meso"), toda s tem še ni postal lastnik sveta. Zato je (mora biti) prelivanje krvi bogoslužno dejanje. S tem ne ponavlja mehanizma grešnega kozla. Prelivanje krvi, ki je sedež življenja, naj bi ponazorilo človekovo odgovornost do živega sveta. Živali ali drugih oblik življenja ni dovoljeno nesmiselno uničevati. S tem, ko človek razume božje pooblastilo in svojo odgovornost življenju, postane uresničevanje zapovedi bogoslužno dejanje, tako rekoč človekov obračun pred Bogom o svojem življenju (prim. 1 Mz 9,5 ss). Praktično to pomeni, da krvi ni dovoljeno prelivati.

6.6.3 Od prepovedi do zapovedi <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Nova zaveza navaja prepoved ubijanja iz 2 Mz 20,13 na štirih mestih (Mt 5,21; Mr 10,19; Rim 13,9; Jak 2,11). Večkrat govori o prvem umoru. Kajnov zločin nad Abelom je že v Stari zavezi nedoumljiva hudobija. S tem dejanjem se je v svetu naselil nemir in ne-varnost. Zemlja je trepetala pred morilcem, morilec pa se ni mogel nikjer umiriti (prim. 1 Mz 4,8-14). Evangelist Matej se je spomnil strašnega zločina nad Zaharijem, ki je bil umorjen v templju (prim. 2 Krn 24,21; Mt 23,35). Pismo Hebrejcem se spominja božje obtožbe v 1 Mz 4,10: "Ker je Abel veroval, je daroval Bogu popolnejšo daritev kakor Kajn. Zaradi nje je dobil priznanje, da je pravičen, ker je Bog potrdil njegove darove. Po njej še vedno govori, čeprav je umrl" (Heb 11,4). Umora ni mogoče opravičiti. Nikjer ne najdemo namiga, da bi Sveto pismo govorilo o odpuščanju greha umora, razen morda v Heb 12,24, ko pisatelj govori o *glasnosti Kristusove krvi*. Sicer pa

moramo upoštevati Petrovo binokostno razumevanje in razlago zločina nad Jezusom in odgovoriti na vprašanje, kdo je bil v resnici kriv za njegovo smrt.

V Razodetju beremo, da bodo vsi ubijalci in nekateri drugi očitni grešniki ob poslednji sodbi dobili delež v "jezeru gorečega žvepla" (prim. Raz 21,8; 22,15). Ob vprašanju, od kod umor, evangelist Janez ugotavlja, da je umor najbolj skrajna manifestacija nečlovečnosti. "Ne kakor Kajn! Kajn je bil od hudiča in je ubil svojega brata. In zakaj ga je ubil? Ker so bila njegova dela hudobna, bratova pa pravična. (...) Kdor sovraži svojega brata, je ubijalec. Vi pa veste, da noben ubijalec nima v sebi večnega življenja" (1 Jn 3,12). Umor neposredno razvrednoti vsako dobro. Sovrašтво do človeka in umor sta eno in isto. "Vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče. Kdor pa reče bratu 'bedak', zasluži, da pride pred vrhovno sodišče; in kdor mu reče 'brezverec', zasluži, da pride v peklenški ogenj" (Mt 5,22). Tu je zametek pozitivne interpretacije prepovedi: zapoved je človekova temeljna odločitev za dobro, temeljna drža. Premik od prepovedi k zapovedi je tako velik, kot od *imeti* k *biti*. Življenje sicer tudi *imam*, toda *biti živ* je pomembnejše. Zapoved varuje in spodbuja razvoj življenja, na drugi strani pa poudarja njegov darovanski značaj. Pri razvoju in pospeševanju tostranskega življenja lahko postopoma odkrivam značaj večnega življenja, ki *je* življenje. Vse, kar nasprotuje temu procesu, drsi v smer umora. Ubija tudi beseda, kletev, zloraba ali laž (prim. Jak 1,19). Peta zapoved že od začetka ne le prepoveduje nelegitimno prestopati intimno mejo življenja, ampak tudi zapoveduje solidarno pomoč.

Ko je Jezus odpustil tem, ki so ga obsodili in umorili, in svoje življenje izročil iz ljubezni do človeka in do vsega stvarstva, je tudi pokazal, da pozitivno stran zapovedi razume kot zapoved ljubezni, ki se razodeva v pomoči bližnjemu v telesni stiski (Mt 25). Jezus je v zapovedi ljubezni do sovražnika posebej naglasil vidik veselega oznanila, "da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad dobrimi in hudobnimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim" (Mt 5,45). Že s tem, če sočloveka ne ljubim, škodujem njemu in sebi in mu jemljem življenje. Zapoved ljubezni do sovražnika je dolgoročen in postopen proces razkrajanja sovrašтва in neopredeljenosti do življenja. Bog zaradi umora ni spremenil svojega stališča do človeka, pač pa mu je z zapovedjo dal priložnost, da ta položaj spremeni v ljubezni, brez nasilja.

6.6.4 Mesto zapovedi v Katekizmu Katoliške cerkve <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

Prepoved ubijanja je postala del katekizma pri Lutru (1529). Cilj zapovedi je bil celovito varovati življenje. Poleg obrambnega značaja (zastraševanje morebitnih ubijalcev) je zapoved razumel tudi v terapevtskem smislu in sicer kot solidarno pomoč bližnjemu. Tudi drugi reformatorji so menili, da sta v prepovedi ubijanja obseženi tako prepoved škodovanja nedolžnemu kakor smisel družbene (civilne) postave. Vse družbene norme je mogoče izraziti bodisi z "Ne ubijaj!" bodisi z "Ljubi svojega bližnjega, kakor sam sebe!"

Sedanji *Katekizem Katoliške cerkve* (1992) prevaja zapoved "Ne ubijaj!" s stavkom iz govora na gori (prim. Mt 5,21-22). Opredeli tudi tradicionalno gledanje na življenje: "Človekovo življenje je sveto, ker od vsega začetka vključuje 'stvariteljsko božje dejanje' in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je gospodar življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne more prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje." Zapoved razlaga tako, da v njej povzame celotno družbeno postavo. Prepovedi ubijanja ne razlaga (zapoved je brezpogojna), pač pa govori o spoštovanju človeškega življenja, človeškega

dostojanstva in o pogojih miru. Ko našteva kršitve zapovedi, navaja prostovoljni uboj (umor), splav, evtanazijo, samomor in vojno. Obramba življenja in odgovorno posredovanje življenja imata odrešenijski in družbeni značaj. Ni razlikovanja med telesnim in duševnim življenjem. K zapovedi spada tudi spoštovanje dobrin, ki so tesno povezane z življenjem in nujno potrebne za dostojno življenje.

Katekizem ostro obsoja vojno in masovni umor. Nobena vojna nima vzroka – hudobija vojne je v tem, da jo nekdo *hoče* – in nobena vojna ne more prinesiti dobrega. Na vprašanje, zakaj Bog dopušča vojno, ni mogoče odgovoriti. Glede na ta katekizemski ‘odgovor’ bi lahko domnevali, da nobena stvar, tudi vojna, ni absolutno slaba, sicer je Bog ne bi dopustil. Toda to nas ne sme zaslepiti: vojna namreč nima vzrokov in ima vedno katastrofalne posledice. O katastrofi vojn ni mogoče soditi samo z vidika prepovedi ubijanja. Življenje ni absolutna vrednota in vojna kljub svoji krutosti človeku ne more vzeti človečnosti, če sam ne pristane na nasilje. Vojna je nesmiselno nasilje. Že Erazem Rotterdamski je ugotovil, da vojna praktično ne more biti pravična. Danes ni nobenega razloga, ki bi sploh dovoljeval govoriti o pravični vojni. Pač pa je zlahka mogoče ugotoviti, da je načrtovanje vojne najbolj usoden obraz rekonstrukcije zgodovine.

V zvezi s prepovedjo ubijanja *Katekizem* govori tudi o sankcijah, ki pa morajo biti izraz ljubezni. Nedosleden je v pojmovanju smrtne kazni. “V skrajno težkih primerih ni izvzeta tudi smrtna kazen.” Ta stavek je tarča mnogih napadov. Nekatera katekizemska stališča je dopolnila okrožnica *Evangelium vitae* (1995). <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm>

6.7 Človek – božja podoba <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Eden najpomembnejših in hkrati najodličnejših razlogov, zakaj govoriti o bogopodobnosti, je njena etična vsebina in pomen. Že sama misel, da poleg vseh razlik obstaja tako preprosto merilo enakosti med ljudmi ne glede na spol, raso, vero ali kaj drugega, je naravnost neverjetna. Zato P. N. Evdokimov trdi: “Če je svetopisemska ‘božja podoba in podobnost’ temeljna za krščansko antropologijo, je treba reči, da je paradoksalno še bolj odločilna za ateistično antropologijo. Kajti ateizem ni nikoli zanimal podobnosti z Bogom.” Pomembno je, da je človek tudi kot projekt predvsem svoboden. To pomeni, da je konkretno življenje pomembnejše od pojmovanja bistva. Gregorij Palamas je Stvarnika življenja opisal takole: “Sem, ki sem, ker v sebi objemam vse, kar obstaja.” Cilj refleksije o bogopodobnosti pa je seveda upoštevanje *živega* Boga.

Bogopodobnost nam bo pomagala odgovoriti na vprašanje, kako razlikovati med različnimi antropološkimi vidiki v bioetiki, ki jih oklepata biološko življenje na eni in psihološka celovitost osebe na drugi strani. Ni dvoma, da je *človek – božja podoba* središčna trditev teološke antropologije in da je cilj bogopodobnosti popoln človek v Kristusu.

Sveto pismo trdi, da je človek ustvarjen “po Božji podobi in kot podobnost” (1 Mz 1,27; 5,1-3; 9,6; Mdr 2,23; Sir 17,3; Ps 8). Med dokončno ali ciljno podobo človeka in naravnim življenjem zeva globoka razpoka. Vsi ljudje so ustvarjeni po božji podobi, toda ali se v moralnih zahtevah res vsi stegujejo k temu bistvenemu jedru *človeškega* v sebi (prim. 1 Kor 11,7; Jak 3,9)? Na drugi strani je težiščna trditev v Novi zavezi, da je “podoba nevidnega Boga” (Kol 1,15) samo Kristus (prim. Rim 8,29; 1 Kor 15,45-49; 2 Kor 3,18) in da so drugi ljudje ustvarjeni (prenovljeni) po tej podobi. Stvarstvo je nastalo ‘po podobi’, Besedi, po drugi božji osebi, ki se je učlovečila ob polnosti časov. Krst pa *včlenjuje* v Kristusa, kar je več kot samo biti ustvarjen *po podobi*. Tudi koncilsko besedilo poudarja: “Kristus z razodetjem skrivnosti Očeta in

njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost." Postal je eden izmed nas.

Teološka antropologija vidi v učlovečenju Jezusa Kristusa ne le božje priznanje celotne zgodovine sveta in človeštva, popoln vzor, prvotno podobo itn., ampak *enega izmed nas*. "On, ki je 'podoba nevidnega Boga', je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom. Ker je v njem človekova postava privzeta, ne pa uničena, je že s tem tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem nekako združil z vsakim človekom. S človeškimi rokami je delal, s človeškim razumom je razmišljal, s človeško voljo je sodeloval, s človeškim srcem ljubil. Rojen iz Device Marije je v resnici postal eden izmed nas, v vsem nam enak razen v grehu."

Človek je božja podoba, toda Kristusu bo postal podoben šele v smrti. Novozavezni pisatelji to razumejo na dva načina: 1.) da je treba postati podoben Kristusu v njegovi smrti; 2.) da proces *upodabljanja* (spreobrnjenja) traja celo življenje, da gre za pot od *imeti življenje do živeti*, da se dovrši s smrtjo in da je smrt *izročitev* življenja Bogu. Temeljni izraz bogopodobnosti je občestvo z Bogom, ki je brezpogojni in zastonjski dar, in občestvo med ljudmi. Glede na Kristusovo življenje je dar občestva (*communio*) moje življenje. Bogopodobnost je praktični pojem (prim. 1 Jn 3,1-3), ki ga nekateri avtorji (Stanley Hauerwas) razumejo zelo dobesedno: Cerkev (*communio*) se ne le prizadeva za boljši svet, ampak je družbena etika. S tega zornega kota čutimo potrebo, da eklezialna tematika postane predmet praktične etike.

Človek ni bil ustvarjen *kot* podoba, ampak *po* podobi in "kot podobnost" (1 Mz 1,26). Razlikovanje je pomembno zaradi pojmovanja izvirnega greha: če bi človek z grehom bogopodobnost izgubil, bi bila podoba samo dejstvo, ne pa tudi občestvo. P. N. Evdokimov je opozoril, da so cerkveni očetje bogopodobnost razumeli kot človekovo notranjo strukturo, ki jo simbolizira občestvo med možem in ženo. "Bog je postal človek, da bi človek postal Bog." Čeprav greh razkrajja človekovo notranjo strukturo (konstitutivnost božje podobe), pa Kristus, ki je tudi človekova podoba, dokazuje, da greh ni porušil občestva z Bogom; še več: greh prepoznavamo šele na temelju odrešenjske zgodovine; paradoks je v tem, da je témo odrešenjske zgodovine v bistvu odprla šele resničnost greha. Občestvo z Bogom je resnično: je zgodovina in dejansko življenje. Bog je absolutno zvest in vse vzdržuje. To je pokazal v Kristusu, ki je hkrati tudi človekov odgovor na božjo zvestobo. "Imago je pojem primernosti, konformnosti in ustreznosti, ki daje videti Boga v človeku in človeka v Bogu. Tako je mogoče običajno formulacijo, ki trdi, da je Kristusovo utelešenje (inkarnacija) posledica padca, obrniti in reči: ustvarjenje človeka po podobi je bilo že na začetku izražalo bodoče utelešenje (pobožanstvenje) in je bilo v bistvu teandrično navdihnjenje (inspiracija)." Z ozirom na to ima izvira bogopodobnost preroško vlogo, saj pričakuje in tako rekoč *zahteva* inkarnacijo.

Bogopodobnost je tudi filozofsko vprašanje: filozofija govori o njenem ontološkem vidiku, moralna filozofija pa o njenih teleoloških in normativnih vidikih. Bogopodobnost ni samo moralna reprodukcija odnosov med Očetom in Sinom v Svetem Duhu (v Bogu), ampak upodablja občestvo med ljudmi in med človekom in celotnim stvarstvom. Nekateri teologi, na primer Gregor Palamas (+1359), so se prizadevali dokazati, da je to vprašanje v Svetem pismu povezano s človekovo telesnostjo in sprejemanjem *take* ustvarjenosti. Zaradi božje podobe je človek višji od angelov, zaradi dejstva, da jo je Bog zaupal njegovi krhkosti, pa nižji od njih. V evangeliju beremo: "Vi ste luč sveta" (Mt 5,14) in "Svetilka telesa je oko. Če je

torej tvoje oko zdravo, bo svetlo vse tvoje telo” (Mt 6,22). Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* pravi, da je človek “na zemlji edina stvar, katero je hotel Bog zaradi nje same”. Dar bogopodobnosti je bistven in dokončen, dinamika tega daru pa omogoča razvoj narave z novim tempom (kultura). Gregor Palamas pravi: “Po grehu je človek zavrgel podobnost, ni pa izgubil tega, da je bil ustvarjen po božji podobi.”

6.7.1 Bogopodobnost in oseba <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Glede na to formalno-teološko stališče bogopodobnost nima nastavkov, po katerih bi jo lahko samoumevno integrirali v sodobne antropološke razprave. Včasih se zdi, da je bogopodobnost celo teološki predsodek in ovira, da teološka etika ne more priti v stik z množtvom sekularnih etik sedanjega časa. Pluralne etike jo imajo za past edinosti in nepredvidljiv potencial nasilja, ker je v bistvu antiracionalen pojem. Nimajo ga za skupni imenovalac etičnih orientacij. Ne predstavljajo si, kakobi ga bilo mogoče operacionalizirati. To pač izpričuje značaj tako imenovanih *področnih* etik, ki se bolj kot za teoretično sinhronizacijo pojmov zavzemajo za to, kako bi jih aplicirali. V njih je človekova bivanjska in religiozna razsežnost zavestno ali nezavestno izključena. Na drugi strani dinamičnost bogopodobnosti dokazuje, da teološka antropologija nanjo ne gleda le z vidika harmonizacije posameznih stališč, ampak je pripravljena, da poslušati, se učiti in spoštovati druge. Nekoč je teologija bogopodobnost povezovala s dramatično človekovo razdvojenostjo med dobrim in hudim, po drugem vatikanskem koncilu pa se je težišče preneslo na življenjsko plat podobe: na učlovečenje in na resnico o človeku. Papež Janez Pavel II. odločno zagovarja podobo v bistvenem (neposrednem) pomenu, ko pravi, “da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture”. Ta vidik je pomemben za dialog s sodobnim svetom. Dialog ni mogoč, če ne presežemo podobe kot moralne reprodukcije oziroma kot izpolnjevanja zapovedi.

Zaradi bližine svetopisemskega sveta in časa cerkveni očetje niso imeli velikih težav pri povezovanju med podobo in podobnostjo in razgradnji morebitnih nasprotij med njima. Božja *podoba* je bistven vidik (notranjost, skrivnost), *podobnost* pa je moralni oziroma zgodovinski vidik človeka, toda med njima ni ločitve. S tem so upoštevali človeški element pri verskem sporočilu in teološkem premisleku. Srednji vek (sholastika in reformatorska teologija) je oba vidika med seboj ločil. Namesto občestva z Bogom je božja podoba pomenila tiste vidike, po katerih se človek razlikuje od živalskega sveta oziroma se dviga nadenj. Njeni znamenji sta razum in svobodna volja. *Oseba* je povzemala bogopodobnost, toda razumevanje osebe se je krčilo na versko spoznanje in izpolnjevanje božje volje. Narava ni imela nobene možnosti. Bogopodobnost je bil moralni projekt.

Toda *narava* in *nad-narava* sta se med seboj razšli šele v novem veku. *Nad-narava* je zatemnila *naravo* bogopodobnosti kot občestva z Bogom in onemogočila njeno izražanje. Bogopodobnost je postala zrcalo, ki svetlobo samo odbija. Kdor se je vanj pogledal, je videl v njem samo obrnjeno sliko. Izrazu bogopodobnost so se začeli izogibati. Ostal je njen močan moralni naboj (odpoved, askeza, prezir telesnosti). Na eni strani se je zatemnila Kristusova podoba, po kateri človek raste v bogopodobnosti, na drugi strani pa je postalo nejasno, kaj pomeni človekova podoba v Kristusu.

Na drugem vatikanskem koncilu je bogopodobnost postala pomemben element dialoga med religijami. Teologi so že pred koncilom poudarjali to, kar verstva med seboj najbolj povezuje, namreč da imajo o človeku dobro mnenje, in v tem videli izražanje ekumenskega duha. Spet je prišla do besede stvarjenjska vera, ki je videla v bogopodobnosti brezpogojno dostojanstvo vsakega človeka, in dolžnost vernega človeka, da to dostojanstvo brani in ga razvija. Bogopodobnost ni bila več predmet statične antropologije, s

katerim bi opredeljevali človekove značilnosti, in sicer iz primerjanja z drugimi živimi bitji. Teološka antropologija je na bogopodobnost začela gledati z vidika občestva z Bogom. Posamezni vidiki, na primer razumnost, svobodna volja, človekova telesna podoba, ustvarjenost itn., ne zadostujejo, da bi govorili o bogopodobnosti. Bogopodobnost v človeku *ni nekaj dodanega*; cel človek je božja stvaritev. “Ne bi bil človek, če ne bi bil božja podoba.” Človekova veličina ni zgolj v njegovih zmožnostih, ampak v tem, da je *bitje-z-drugimi*. Odnos je nosilna kategorija človečnosti.

Človek je ustvarjen kot občestveno bitje. Človek je Bogu podoben v tem, da ne more živeti sam. Ta vidik bogopodobnosti odpira ustvarjalna božja beseda, ki kliče v občestvo. Človek se prav tako z besedo zahvaljuje mogočnemu božjemu klicu, ki ga kliče k življenju. Živeti pomeni več kot obstajati. Bog človeka *pokliče*, medtem ko druga bitja ustvari z ukazom. Pokliče ga po imenu. Neposreden odnos je odlika svobodnega osebnega razmerja in odlika človeškega bitja. Če na eni strani trdimo, da je človek oseba po izvoru (človeški starši), pa teološka antropologija trdi, da je Bog, ki kliče, na samem začetku ustvarjenja, Bog, ki je *osebno* bitje, in da se sledi odnosa odražajo v vseh plasteh življenja in tudi v drugih stvareh.

Bog je občestvo oseb. Bogopodobnost se izraža kot neposreden odnosov med osebami. Teološki pojem naj bi kar najbolj pristno izrazili na antropološki ravni. Bog ima s človekom osebni odnos. Osebe kot take ne moremo prepoznati iz primerjanja z drugimi osebami in še manj z drugimi bitji na svetu, ker primerjava ne zajame dinamičnega (občestvenega) značaja osebnega odnosa. Čeprav je oseba že zgolj kot oseba razlog, da razlikujemo med človekom in drugimi bitji, pa tu poudarjamo njeno lastno vrednost, neprimerljivost. Ključno vprašanje je, ali je človek v življenje poklican zaradi njega samega, kot oseba. Bogopodobnost odgovarja pozitivno in človeka obrača k njemu samemu kot osebi. Povedati hoče, da mu življenje ni bilo samo navrženo. Četudi človek nima te samozavesti v vseh obdobjih svojega življenja, zlasti ne pred rojstvom, v težki bolezni, med spanjem itn., je samozavest njegova najbolj prvotna, konstitutivna in trajna strukturalna prvina, najbolj vsakdanja in hkrati vse presegajoča kategorija, ki ji pravimo oseba in ki nima nobenih empiričnih značilnosti. Vredna je sama po sebi. Zato je za človeka pomembno, da prejme to podobo s spočetjem kot svojo najdragocenejšo dediščino. Človek je lahko *on sam* šele pred Bogom, ki ga hoče zaradi njega samega, in pred osebo, ki ga ljubi. Oseba predstavlja bistven premik od *imeti življenje k živeti*, od *potrebovati k podariti*, in je dokončno in nepreklicno tisti *nekaj*, ki ne bo nikoli postal lastnina in ga ne bo mogoče vzeti. Človek samega sebe ne vprašuje: “Kaj naj storim?” ali “Kaj sem?”, ampak se vprašuje: “Kdo sem?” Ne primerja se z drugimi bitji, ampak kot oseba neposredno doživlja svojo neprimerljivost z drugimi.

Za vsakega človeka je pomembno, da ve in doživlja, da mu je njegovo življenje podarjeno in da za ta temeljni status osebe nikomur nič ne dolguje. Seveda se bo v takih okoliščinah lahko razvil tudi občutek hvaležnosti in sposobnosti podaritve. Kdor pa je svoj status osebe dobil kot ‘navrženo kost’, se bo težko otresel občutka drugorazrednosti. Nenehno bo nepotešen. Podoben bo tistemu, ki teče zadnji in je v zaostanku, četudi se trudi bolj kot drugi. Če svoje življenje pojmuje kot verigo hromečih zapovedi in prepovedi in gleda nase z vidika funkcioniranja in igranja vlog, ne more uresničiti tega, kar bi lahko. Zato je resnica o človeku kot osebi, ki je vpisana v podaritvi življenja kot osebni odnos med možem in ženo, največja dediščina, ki jo lahko starši podarijo svojemu otroku. To gledanje na osebo (bogopodobnost) je danes najpomembnejši vir za razumevanje in razkrinkavanje družbenih pritiskov, kršenj dostojanstva osebe in samospoštovanja.

6.7.2 Nujno potrebna razlikovanja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Ne glede na to, da v pluralističnem svetu in pravni družbi danes prevladujejo druge orientacijske točke, na primer avtonomija, komunikativnost, človekove pravice itn., pa je oseba – temeljni pojem teološke etike – še vedno eden najpomembnejših pojmov in temeljev bistvenih razlikovanj in izjav o človekovem verskem, zasebnem, kulturnem, družbenem in političnem življenju. Oseba lahko pomeni vir transferzalne in za pluralnost usposobljene teološke etike, ki je pripravljena storiti vse, da ne bi izgubila stika z današnjim svetom. Pluralna družba je družba konfliktov. Poudarja, da različna področja zahtevajo lastna etična merila. Ne iščemo le skupnega imenovalca, merila, s katerim bi lahko nadzorovali različna področja, ampak razvijamo ‘področno’ etiko (*Bereichsethik*) z namenom, da bi postali bolj sposobni komunicirati.

Osebo označujejo naslednji pojmi: osebnost, individuuum, subjekt (subjektiviteta). Pojmi umeščajo osebo v kulturni in družbeni prostor in z osebo niso preprosto identični. Individualnost podčrtava celostnost in integriteto osebe (človeška oseba je božje delo), subjekt (subjektiviteta) izraža odgovornost osebe, osebnost pa poudarja njen pedagoški vidik.

Toda oseba ni človeški izdelek. Na eni strani je izviren in popolnoma neodvisen dar, ki glede na vse druge določitve izraža nalogo, naj postanem to, kar sem. Na drugi strani pa je tudi oseba odvisna od vrste najrazličnejših dejavnikov. To dokazuje zlasti način, kako se v etične razprave pojavljajo teme nesmisla, skepse, evtanazije.

6.7.2.1 Oseba in osebnost <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Ali bo človek sebe kot osebo razvil v zrelo osebnost ali pa bo to možnost zapravil, je odvisno od različnih dejavnikov. Nihče ne živi v idealnih razmerah. Osebnost ni ideal. Idealnih pogojev in idealne osebnosti pravzaprav ni. Dejstvo razvoja govori o *resničnih* razmerah, v katerih je oseba odvisna od inteligentnosti in svobode, ki ju ima kot oseba, od vložene energije in dela, na drugi strani pa tudi od tega, če se je srečala z osebami, ki so postale zrele osebnosti. Osebnost je oseba, ki je razvila naravne danosti (značaj, duhovitost) do telesne, čustvene in duhovne zrelosti. Sem danes prištevamo predvsem komunikativnost in pluralnost, resnicoljubnost in zvestoba, koherentnost, dobre navade, ponos in čast, humor, družabnost itn. Vse značilnosti niso enako pomembne, so pa med seboj povezane. Za človeka je najpomembnejše pristno razmerje med osebo in osebnostjo. To ni skupni imenovalec, v imenu katerega bi lahko kritično ali skeptično posegali na druga področja, pač pa je ravno nasprotno motiv, da bi pospeševali vsakršno izkustvo in razvijali čut za dobro in lepo. Pomanjkljivo razlikovanje med osebo in osebnostjo, kakor da je edino osebnost cilj razvoja osebe oziroma da ima osebnost prednost pred osebo, vodi v antropološke zmote.

Človek je oseba na vseh ravneh svojega življenja. Razvoj osebe v osebnost se začne že pred rojstvom. ‘Hrana’ razvoja so vrednote oziroma občutljivost zanje. Bistveni sestavni deli vzgoje osebe v osebnost so izražanje in sprejemanje ljubezni, kultura človečnosti, brezpogojno spoštovanje slabotnih in pomoči potrebnih, dialog, pozornost do čustvenega življenja itn. “Pri sodbi se ne ozirajte na osebe! Poslušajte majhnega kakor velikega! Ne bojte se nikogar; zakaj sodba je Božja!” (5 Mz 1,17; prim. Ef 6,9; Flm 16). Goli humanizem in pravičnost ne zagotavljata obojestranskih, ki jo zahteva brezpogojen sprejem zapostavljenih.

6.7.2.2 Oseba in individuum <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Individualnost neposredno pomeni originalnost, celovitost in nedeljivost osebe. Med osebo in individuumom razlikujemo zato, da podčrtamo pomen kulturnega vzorca mišljenja in razvoja osebe, ki je povezana z drugimi ljudmi, zlasti z roditelji. Kultura povezuje nasprotja in odstira skrivnosti s tem, da uporabi govorico lepote. Na ta način oseba postaja individuum, identiteta, lepota. Individuum je oseba, ki jo z drugimi povezuje ljubezen in ji ljubezen ni samo obljubljena. Filozofski, psihološki in sociološki pojem individuuma vidi človeka na poti od biološkega k družbenemu bitju. Tudi na tej poti se oseba razvija še naprej v individuum in postaja *unicum*, vrsta sam zase. Cilj tega procesa je individuum kot svoboden in zvest človek, ki sliši in se odziva na klic kot oseba. Z ozirom na to, da je individuum nasprotje splošnih pojmov in pojmovanj ter da splošne izjave dobijo težo šele ob ustreznem pojmovanju individuuma, je treba brati stavek tudi v obratni smeri: cilj individuuma je oseba. Boetijeva definicija osebe (*persona est naturae rationalis individua substantia*), ki bolj izpostavlja človekovo razumnost, pogojenost, samostojnost in ustvarjalnost, s tem nič ne izgubi, ampak celo pridobi. Osebe kot celote (individuuma) ni mogoče razložiti samo z vidika njene dejavnosti, čeprav je dinamični vidik zelo pomemben. Individuum je namreč tudi oseba, ki ni ali ne more biti dejavna zaradi prizadetosti. Podatek v Mt 25,31 ss., da tisti na desni sploh niso vedeli, da so delali dobro, je pomemben zato, ker na preprost način pojasnjuje, da individuum ni abstrakten pojem. V "pravičnih" je bilo spoznanje o dobrem in lepem, ki so ga uresničevali brez interesov. Ne moremo trditi, da je uresničevati dobro izključno objektivna sposobnost. Če poslušamo Gospodov glas, dosežemo več, kot če bi bili še tako dejavni in imeli še tako dobre namene. Človekova dejanja so včasih objektivno izredna, subjektivno pa brez pomena. Individualnosti zato ne smemo zamenjevati s pretiranimi zahtevami do sebe (drugih) in piljenjem lastnega značaja, kajti individualnost ni le cilj, ampak tudi pot k osebi.

6.7.2.3 Oseba in subjekt <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Subjekt izraža odgovornost osebe. Razlikovanje med osebo in subjektom podčrtava različne vidike osebne odgovornosti. *Subiectum* je podvrženo, podrejeno. Najpreprosteje to izrazimo s pravnim jezikom: oseba kot subjekt ima oblast, pravice, pooblastila, dolžnosti itn. Tudi osebe in subjekta ne smemo istovetiti in ju preveč ločiti. Subjekt je komplementarni pojem. Etimologija osebe ne more povedati, da je lahko ena oseba podrejena drugi osebi samo v ljubezni. To izraža krščansko pojmovanje subjekta. Filozofska refleksija o subjektu gre danes v drugo smer. Po eni strani zanika tradicionalno razumevanje osebe, po drugi pa daje subjektu novo razsežnost.

Danes *subjekt* med drugim pomeni človeka, ki je sposoben uravnati svoje potrebe in želje, dati od sebe najboljše, življenje sprejeti, obvladovati svoja nagnjenja itn. Subjekt je ena od nalog, kako *biti oseba* oziroma kako priti do osebe. Individualizem in subjektivizem razumeta subjekt kot cilj osebe in ga jemljeta neodvisno od moralne in družbene zadolženosti; subjekt je zadolžen samo zase. Tu nam celo relativizem pojasni, da odgovornost pomeni preprosto razumeti status osebe. Ob tem ne pozabljamo, da se vsebina človekove odgovornosti ne izgubi, če človek ravna v nasprotju s svojo moralno zadolženostjo. Z vidika teološke antropologije je neodgovoren človek bolj odvisen od božje zvestobe kot od svojih zablod. Posebno spoštovanje zahteva človek, ki ni odgovoren za svoja slaba dejanja, ne daje nobenega prispevka družbi in prisega na svojo nedolžnost. Tu se spet pokaže, da je subjekt pot k osebi, ne le cilj razvoja osebe. Človek z neodgovornim obnašanjem izgubi svoj pravni status, ne pa status osebe.

6.7.3 Upoštevanje razlik v pojmovanju osebe <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Iskanje takega pojmovanja osebe, s katerim se ne bi pretežno sklicevali na človekov izvor (ustvarjenost), ampak bi poudarjali aktualno osebo, človeka kot takega (osebo kot projekt), imajo nekateri protestantski teologi za znamenje ekumenskega prizadevanja. Tu jim ne gre za razlike, ampak za iskanje skupnih točk. Pomembni predstavniki protestantske etike v bližnji preteklosti, na primer Emil Brunner, Karl Barth, Gerhard Ebeling, predstavniki družbene etike, na primer Helmut Thielicke in Martin Honecker, in tisti predstavniki praktične etike, ki poudarjajo, da bo treba vso razpravo premakniti k *aktualni* osebi, so bili zelo kritični do katoliške moralne teologije, ki se ni zanimala za nova pojmovanja osebe, in so poudarjali ter trdijo tudi danes, da to ovira dialog celo na ravni teoloških etik, na primer med katoliško in protestantsko etiko, kaj šele v sekularnem okolju. Zato so predlagali, da bi bilo treba ponovno definirati nekatere tradicionalne pojme, na primer katoliški izraz *duhovna duša*, češ da so esencialistični, vzeti neposredno iz substancialne ontologije in da zato ne morejo govoriti o relacijski oziroma družbeni razsežnosti človekove osebe. Duhovna duša je – kot pojem – neprilagojen zgodovinski ostanek sholastičnega izročila, ki so ga v 20. stoletju nadomestili naslednji pojmi: *jaz*, *sebstvo*, *svojstvo*, *identiteta*. Protestantski avtorji menijo, naj *duša* – ki ji pripisujejo neko protestno vlogo – opredeljuje intimnost osebe in žarišče človekove svobode. *Duhovna duša* glede na to pomeni to osebno jedro, ki ga človek prejme in ga oblikuje kot oseba ter je njegov (p)oseben svet.

Protestantski teologi ugovarjajo zlasti ontološki (esencialistični) interpretaciji osebe kot zadnje, popolnoma samostojne biti, ki je izvor dejanj in odgovorna zanje ter je ne more nihče nadomestiti ali ji konkurirati. Ugovarjajo tudi sholastični opredelitvi osebe kot najbolj popolnega bitja. Tomaž Akvinski gleda na osebo v njenem 'mirovanju': "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali creatura.*" Protestantski teologi in moralni filozofi se prizadevajo človeka opredeliti na osnovi relacijske ontologije in zato predlagajo, naj bi na pojem in pojmovanje osebe ne vplivalo le človekovo *svojstvo*, ampak tudi odnos z drugimi ljudmi. Človek ni *nekdo* s tem, da ima lahko osebne odnose z drugimi, ampak postane *nekdo* šele po odnosih. Že Luter je zavrnil Boetijevo 'koncentrično' opredelitev osebe kot zadnjega samostojnega nosilca odločitev in dejanj in osebo opredelil 'ekscentrično' z odnosi z drugimi osebami. Oseba je "uresničitev odnosa". Osebe ni definiral, ampak jo je kvalificiral. Z ozirom na esencialistično pojmovanje osebe (*sama na sebi*) relacijska ontologija kvalificira človeka kot osebo od zunaj. To je pretirano pojmovanje in ne prispeva k sposobnosti dialoga. Podobno je treba reči za protestantsko poudarjanje pomena družbenega statusa in moči osebe; oseba je odvisna od družbene vloge, vendar ne tako, da bi bila družbena vloga preferenčen cilj razvoja osebe. Tudi tu moramo poudariti, da je oseba cilj vseh najrazličnejših družbenih vlog in njihovo merilo. S tem družbene vloge ne izgubijo na svojem pomenu, ampak pridobijo.

Da bi Luter svojo razpravo iz leta 1536 podprl z ustreznimi argumenti, je nanjo praktično razširil Pavlov nauk o opravičenju (Rim 3,28: "Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, neodvisno od del postave"), čeprav je bilo njegovo gledanje pravzaprav že posledica interpretacije tega nauka: kratka pavlinska formula nam namreč dovoljuje domnevati, da je poleg tega, kar človek v resnici *je*, treba upoštevati kategoriji greha in milosti, ki sta človekovo širše bivanjsko okolje, ter ugotoviti, da človeka kot osebo spoznamo šele iz božjega delovanja, se pravi šele z vidika odrešenja (opravičenja). Protestantski pojem opravičenja je deklarativen in ne seže v globino osebe, ki ji je opravičenje namenjeno. Toda ne glede na deklarativni značaj je dar opravičenja nujno potreben: kjer ni odpuščanja in dopuščanja, praktično ni več človeka. S tem se osvobodimo ozkega sholastičnega gledanja, ne da bi ga bilo treba zanikati: človek ni

oseba šele na osnovi neuničljive substance (statični vidik), ampak da je oseba zaradi božje odrešitjske zvestobe. Glede na današnje pojmovanje opravičenja pa lahko rečemo, da se sodobna protestantska teologija ne oklepa suženjsko človekove pasivne vloge pri opravičenju; opravičenje ni več le izjava, ampak tudi proces v človeku.

Ne glede na protestantske ugovore proti statičnemu pojmu in pojmovanju osebe je treba priznati, da je to gledanje vplivalo na sprejem personalistične govorice v katoliški teologiji. Vendar gre tudi za dolgotrajen proces, ki mora upoštevati o hkrati preseči omenjene razlike ter ne popustiti, ko govori o edinstvenosti osebe.

Katoliška moralna teologija je doživela globoke spremembe zlasti na koncilu (1962-1965). Potem ko se je uveljavila nova filozofska govorica, se je lahko ustvarjalno ločila od sholastičnega etičnega formalizma in začela upoštevati vidike relacijske ontologije. Na drugi strani je šele personalizem na novo pokazal na hierarhijo vrednot in na nujnost zaščite osebe (vsakega človeka) pred normami, ki ne upoštevajo v celoti hierarhije vrednot, utemeljenih na osebi. Čeprav ne dvomimo o pomenu iskanja skupne govorice, je personalizem katoliško stališče še bolj zaostрил. Vendar je pomembna plat te zaostritve bila v tem, da je katoliška Cerkev postala bolj kritična do sebe.

Ostro poudarjene razlike v interpretaciji osebe dodatno obtežujejo miselni vzorci, ki izvirajo iz specifičnega stališča do veroizpovedi. Relacijsko-ontološko razumevanje osebe močno poudarja trajni vidik ustvarjenja (ustvarjanja), da je stvarstvo skupaj s človeško osebo v bistvu *odvisno* od Boga, brez samostojnosti in brez prostora za ustvarjalno delovanje. Katoliška teologija je v tem pogledu prožnejša, saj Bog človeka kliče in človek odgovarja svobodno. Na temelju ustvarjalnega razmerja med Bogom in človekom – človek sliši božji klic v svoji notranjosti tako, da ga posluša – se v človeku spremeni njegova notranjost. Božja ustvarjalna beseda (klic) *ne pogojuje* človeške osebe, ampak jo utemeljuje. Substancialna ontologija razmišlja o človekovi popolni odvisnosti od Boga. Človekovo dostojanstvo je v tem, da je lahko božji partner: na eni strani to govori o absolutni nepodobnosti med božjim in človeškim ustvarjanjem in o neskončni razliki med *biti* in *ne biti*, na drugi strani pa je ontološki odnos odprt za človekovo ustvarjalno sodelovanje. Še več: človekova svoboda, s katero svobodno odgovarja na božji klic, je vrhunec ustvarjalnosti. V svobodi je ključ do *samostojnosti stvarstva* oziroma do *avtonomije zemeljskih stvarnosti*. Razlog, da so v protestantizmu prišle močnejše do izraza družbene norme, civilne vrednote in človekove pravice, je treba iskati v močnem poudarjanju odvisnosti stvarstva in človeka od Boga. Vendar to ni bistveno vplivalo na status osebe, kajti oseba je postala predvsem moralni in družbeni *projekt*. V kalvinizmu so močno poudarjali ustvarjalnost, učinkovitost in uspešnost (tudi celotne družbe). Martin Buber je v *Somraku bogov* pokazal, da je etika, ki gleda na učinkovitost, gluha in slepa za človeka.

V katoliški, protestantski in pravoslavni teologiji se danes prizadevajo doseči soglasje vsaj glede nekaterih formalnih resnic, da bi lahko na njihovi osnovi sodili o razlikah in nesoglasjih. Okvirni formalni aksiom nima moralnega (izključujočega) predznaka. Zajema tri vidike odrešitjske zgodovine: stvarjenje, odrešenje in dopolnitev. Šele na osnovi zastonskega odrešenja naj bi govorili o človekovi odvisnosti in samostojnosti (svobodi).

Tomaž Akvinski je človekovo odvisnost in samostojnost (avtonomijo) med seboj povezal: bolj kot je kdo odvisen od Boga, bolj je svoboden, in obratno. Človek je sebi najbližji, ko je najbližje Bogu (učlovečenje). Ne smemo pozabiti na ustvarjalno in dinamično napetost. Na eni strani vse prejemamo zastonj in nimamo ničesar, na kar bi se lahko skliceval pred Bogom, na drugi strani pa je nezaslužen dar

milosti postal sijaj osebe in osebnega dostojanstva ter sposobnost, da Bogu odgovorimo svobodno. To so konstitutivne prvine osebe, ki presegajo kulture in čase. "Pod vsemi spremembami je marsikaj takega, kar se ne spreminja: in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke. Kristus je 'začetek', ki človeško naravo potem, ko si jo je privzel, dokončno razsvetljuje v njenih sestavnih prvinah in v njenem dinamizmu ljubezni do Boga in do bližnjega."

Protestantska teologija na avtonomijo gleda bolj z etične plati. Dostojanstvo, ki ga človek prejema od Boga, je sicer zastonjski dar, a je ostal dokaj tuj in oddaljen. Deklarativno opravičenje na antropološki ravni ni imelo praktično nobenih posledic. Človek je ostal takšen, kot je: *simul iustus et peccator*.

Oktober leta 1999 sta katoliška in protestantska Cerkev prvič po Tridentinskem koncilu podpisali dokument o nekaterih temeljnih resnicah o opravičenju. To je dobro znamenje tudi za druga področja. Obstajajo tudi strahovi. Izražajo jih nesoglasja glede pojmovanja normativnosti, pravice do življenja nerojenih in podobno. Protestanti se nagibajo k prepričanju, da norm ni treba utemeljevati s sklicevanjem na Boga, da je etična raven avtonomna, da zadostuje sklicevanje na človekove pravice in da je status osebe treba umestiti v družbeno okolje, ne pa ga imeti za nekaj posebnega po Aristotelovem (Tomaževem) tolmačenju duše. Glede na pomen, ki ga sodobni svet pripisuje avtonomiji, bi lahko sklepali, da nesoglasja med usmeritvami ne bi smela preglasiti prizadevanj za komunikabilnost spoznanj.

Tudi protestantski teologi se nagibajo k substancialni ontologiji. G. Ebeling o človeku pravi, da v njem "na neki način obstaja celotna stvarnost". To lahko primerjamo s tradicionalnim pojmovanjem osebe, pa tudi s Tomaževim oziroma Aristotelovim pojmom duše (notranjosti). Substancialna ontologija ni rezultat analize 'pojava človek', ampak poudarja, da je treba človeku dati oziroma zagotoviti status znotraj vseh ustvarjenih reči, ki jih povzema v sebi. Tomaž je to nekoč razumel kot človekovo sposobnost, da spozna svet in sebe, in sicer kot odprtost za 'živeti' (aktivna transcendenca, navzočnost). Kdor živi in hoče živeti, je sposoben spoznati božjo ljubezen, se ji pustiti spoznati in spoznavati v ljubezni.

Človek je povzetek vsega, kar obstaja, in sicer v smislu dvojne usmerjenosti človeškega uma (duše) na svet (resničnost) in na Boga kot temelj resničnosti. Tako je Tomaž pojasnil komplementarnost med substancialno in relacijsko ontologijo. Nekaj stoletij kasneje je bila ta ne le porušena, ampak tudi eden od vzrokov zahodnega razkola. Tomaž ni dvomil, da je relacijska ontologija osnova substancialne, duša pa bistvo relacijske ontologije. Človek v sebi povzema vso stvarnost in ima odnos do vse stvarnosti. To je osebni odnos, ki stvarstvu podarja smisel. Tomaž osebe ne pojmuje kot del neke višje (nadnaravne) stvarnosti, ampak kot nedeljivo celoto, ki je odprta v svet, ga v sebi povzema, ima z njim odnos in mu z odnosom daje smisel. Če bi zagovarjal zgolj substancialno ontologijo, bi mu lahko današnja eksistencialna analiza očitala, da je individualno osebo obsodil na izolacijo.

Komplementarnost ontologij je zagotovilo, da se ne bomo zapletali v nekoristne polemike. Le ustvarjalen odnos med Bogom in človekom lahko v človeku prebudi ustvarjalne darove. Tako za teologijo kot za antropologijo to pomeni, da morata stopiti ponovno stopiti na učno pot in se bogatiti med seboj. Personalizem je relacijo izrazil kot substanco in substanco kot relacijo. Relacijska ontologija na nov način pove, da je človeška oseba absolutna vrednota in podobna Bogu ter da z njo ne sme nihče razpolagati. Na to meri besedilo v 1 Mz 9,6. Sveto pismo poudarja oba vidika (podoba in podobnost), in sicer z vidika odrešenjske zgodovine: na edinstven način sta združena v Kristusu, utelešeni Besedi. Tu ne gre le za to, da so vsi ljudje med seboj enaki, in sicer ne glede na raso, kulturo, zunanji izgled, duhovno razvitost ali religiozno prepričanje, ampak da je bogopodobnost tudi naloga relacijske ontologije: biti služabnik.

S tem ne prejudiciramo pojma univerzalnega etosa. Posebnost univerzalnega etosa je, da velja hkrati in v istem smislu za vse ljudi in za vsakega človeka posebej. V njem se povezujeta resnična človeška 'majhna' zgodovina in velika zgodovina narodov in človeštva. Univerzalni etos poudarja pomen deleža vsakega človeka pri oblikovanju zgodovine. Judovsko-krščansko izročilo ni dajalo prednosti rodovnemu etosu. Kljub izvolitvi (2 Mz 6,7; Jer 30,22; 31,33) je bil izraelski etos vedno etos vsega človeštva. Po vrnitvi iz babilonske sužnosti se preroki izrecno zavzamejo za razširitev obzorja: zgodovina odnosov med Bogom (Jahvejem) in ljudstvom poteka na obzorju celotnega človeštva in mu ni prikrita. Kolikor bolj dozoreva pričakovanje obljube o učlovečenju, toliko bolj se poudarja, da so k oblikovanju zgodovine poklicani vsi, in sicer kot človeštvo in kot posamezniki. To je v bistvu odrešenjska zgodovina. Temeljni stavek krščanskega etosa je poklicanost k svetosti. Starozavezna postava ščiti tujca, vdovo, siroto, hlapca. Ti so merilo njene pristnosti. Postava je rezultat sklenitve zaveze na temelju enakosti vseh. Bog je človeka ustvaril po svoji podobi. Bogopodobnost zahteva univerzalni etos in upošteva ustvarjalno svobodo in zvestobo vseh. Prilika o farizeju in cestinarju (prim. Lk 18, 9-14) pripoveduje o nesporazumu glede zavezne postave, češ da je človekova vrednost odvisna od družbenega priznanja. Claus Westermann je zapisal: "Vsak človek v vsakem verstvu in v vsakršnem položaju – tudi tam, kjer verstvu ne priznavajo več pravice do obstoja – je ustvarjen po božji podobi." Univerzalnost etosa ni odvisna od univerzalnosti verstva, od njegove institucionalizacije ali od splošnosti človekovih pravic. Vsak človek je božja podoba. Tega ne sme nihče nikomur vzeti ali mu to omejevati. Božja podoba ni časovno ali prostorsko omejen pojem. Človeka ščiti tudi v postkrščanski dobi.

6.7.4 Dve neposredni posledici <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Glede na to, kar smo povedali o bogopodobnosti, ki je istovetna z osebo, sta za krščanski pogled na človeka značilni dve stališči: na eni strani odločen *ne* pobožanstvenju človekove oblasti in moči, lepote in učinkovitosti, na drugi strani odločni *da* osebi in življenju (dostojanstvu osebe in vsaki obliki življenja).

6.7.4.1 Odločen 'ne' kultu osebnosti <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Čeprav je krščanstvu tuj vsak okultizem, ne smemo pozabiti, da je stvarjenjska teologija skozi stoletja učila, da je moč (sila) nekaj naravnega in zato neobvladljivega. Podobno kot je Bog z močjo ustvarjal svet, je z isto močjo urejal – tudi na silo – medsebojne odnose. Z obratom k odrešenjski zgodovini se je teološko stališče do moči (sile, nasilja) radikalno spremenilo. Vendar se tistim, ki občudujejo moč, ne smemo čuditi.

Če resnico (*aletheia*) o človeku neposredno razumemo kot *ne-skritost*, potem lahko razumemo, da je protest proti različnim oblikam skrivanja in oblastiželjnosti, posebno na družbenem in političnem področju, dajal krščanstvu precejšnjo odporno moč. Vendar resnice tu ne razumemo kot opozicije zlaganosti in prikrivanja, ampak kot *ne-skritost*. V evangeliju Jezus dela skupaj z Očetom in *javno* (prim. Jn 5). Zaradi učlovečenja Bog nič ne stori mimo človeka. V poveličevanju cesarske oblasti so kristjani videli kršenje prve zapovedi. Odklanjanje osebnega kulta bo ohranilo veljavo v vseh časih. Prvi kristjani so kult cesarjeve osebe imeli za znamenje verskega propada in kršenje človekovih pravic. Poveličevanje ene osebe je prizadelo skupno dostojanstvo vseh. Proti cesarju so postavili Kristusovo podobo kot podobo edinega pravega vladarja. Kristusova podoba nima vladarskih potez. Vsak človek je 'kralj', če služi. Avtentičnost upora proti kultu cesarjeve osebnosti lahko razumemo samo z vidika verske manjšine. Če bi krščanstvo to podobo vsiljevalo kot verska večina, bi lahko prišlo do istih zlorab. Bistveni vidik pripisovanja vladarske veličine Kristusu je *vključujoči* značaj Kristusove oblasti, kajti to dostojanstvo pripisuje vsakemu človeku.

To poudari obhajanje krsta. Kristus se ni primerjal z veljaki, ampak z reveži itn. (prim. Mt 25,31-46; Lk 17,9); ni se skliceval na zgodovinske zasluge, pač pa na resnico o človeku (*Gospodov služabnik* pri Izaiju). Svojo pot je potrdil s smrtjo za vse (prim. Rim 14,15). Okrožnica *Veritatis splendor* to opredeli takole: "Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo (...) Vest je edina priča (...) vest se obrača s svojim pričevanjem edino na osebo samo. In s svoje strani samo oseba pozna svoj odgovor na glas vesti."

6.7.4.2 Odločen 'da' osebi in življenju <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Vsebina krščanskega oznanila je odrešenje, odrešenjska zgodovina. Na svet in na človeka gledamo z vidika svobode, ne nujnosti. Tudi prihodnost je predmet zgodovine. Podobno – na temelju *ne-nujnosti* dogodkov v preteklosti – najdemo prepričljiva znamenja svobode in odgovornosti. Tako lahko razkrinkamo tiste, ki hočejo ljudi podrediti determinizmu in jih obvladovati. Podobno kot je nekoč krščanstvo kritiziralo kult osebe, bi se moralo danes zavzemati za dostojanstvo osebe in vrednoto življenja. Človekov položaj ni odvisen od verskih, družbenih ali drugih pogojev. To se vleče kot rdeča nit skozi Jezusovo oznanjevanje. Vrednota osebe ne izvira iz koristnosti ali kakšne druge prednosti, ampak iz božjega spoštovanja. "Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil..." (Jer 1,5).

Bogopodobnost (oseba) je tako 'edina priča' dostojanstva in ščit, ki ne dovoljuje, da bi ga lahko kdo nadomestil v razsojanju o dobrem. Ne dovoljuje glasovanja o resnici in o vrednotah. Človek lahko resnico išče in najde samo v svobodi. Prerok pravi: "Zdaj pa tako govori Gospod, ki te je ustvaril, Jakob, ki te je upodobil, Izrael: Nikar se ne boj, saj te odkupim, te kličem po imenu: Moj si!" (Iz 43,1). Judovsko-krščansko izročilo se ne strinja s trditvami sodobne kulture, češ da človeka ni mogoče spoznati in da je dovolj, če človeka presojava z vidika njegove dejavnosti in družbene učinkovitosti. Tudi štetje ljudi je v nasprotju z bibličnim pojmovanjem človeškega dostojanstva. Vendar moramo biti previdni, da ne bi uvajali čisto svojih meril učinkovitosti. V priliki o izgubljeni ovci Jezus zavrne misel, ki se zaradi pravičnosti in učinkovitosti ne zmeni za izgubljeno ovco (prim. Lk 15,7) in za grešnega (malega) človeka (prim. Mt 18,10-14).

Zavzemati se za majhnega, nespretnega, neučinkovitega, bolnega, grešnega človeka, in kar je podobnih opredelitev, ne pomeni zavzemati se za malenkosti ali dajati prednost eni osebi proti drugi (eden proti vsemu človeštvu). Ko je veliki duhovnik Kajfa svetoval, da je "bolje, da en človek umrje za ljudstvo" (Jn 18,14), je z grozeče nizkim tonom izrazil nevarnost, ki preži znotraj verske ozkosti. Nasvet je bil v popolnem nasprotju s postavo. Postava namreč ni skupek prednostnih zahtev, kajti človek ne sme postati številka v interesih družbe, države ali vere. Človek ne more služiti dvema gospodarjema (prim. Mt 6,24). Tu ne postavljamo posameznika proti vsemu svetu, ampak poudarjamo, da je človek edinstven prav v tem, da uničenje enega *zaradi koristi vseh* pomeni isto, kot če bi uničili ves svet, oziroma da ohranitev enega pomeni rešitev celega sveta.

Človekova veličina in majhnost nista merljivi. Z ozirom na antično filozofijo je svetopisemska antropologija naredila pomemben korak naprej. Priznavanje človekove neprimerljivosti je pogoj za vrednotenje drugih stvari v svetu. Človek je dolžan iskati resnico o sebi v *odnosu*. Tujec, sirota in vdova so merilo pristnosti zaveze (prim. 2 Mz 22,20 ss; Iz 10,1-2). V grškem miselnem svetu je bil človek le del kozmosa in le kozmos je odseval božjo veličino (Platon), oziroma je izražal razum (dušo) sveta (Aristotel). Razodetje izmeri razdaljo do posameznega človeka v antični filozofiji. Antični filozofi so tudi trdili, da so

ljudje med seboj enaki, toda ne kot osebe, ampak enaki so vsi ljudje, enaki po bistvu (naravi), ne po neprimerljivosti, kot osebe. Grška modrost poudarja pomen spoznanja o bistvu in sestavi človeške narave: to, po čemer je človek to, kar je. Tako pripravlja besedni zaklad za posredovanje razodetja v ta kulturni prostor. Zaradi presenetljive podobnosti grške in sodobne filozofije, ko ta govori o človeku, se o tem, kaj je grško filozofijo oviralo, da ni izrazila veličine posameznega človeka, osebe, vprašujemo ne le retorično.

Svetopisemsko miselno okolje je izražalo veličino vsakega *posameznega* človeka, in sicer na osnovi podobe o Bogu. Zato je človek odgovoren za svoje podobe o Bogu. Človekova veličina ne izhaja iz ustvarjenosti, ampak že njegova individualnost (oseba) je neprimerljiva veličina, dar, ki ga človek prejema od Boga in od staršev. Grški miselni svet močno določala družbena usmeritev. Spoštovanje posameznika le bilo del družbeno-etične tradicije, ki jo je bilo treba ohraniti. Krščanski pogled na človeka ni rezultat družbeno-etičnega premisleka in ga v bistvu ne bi bilo treba definirati znova v vsakem času in prostoru. Družbene ideologije zadnjih stoletij, zlasti socialni darvinizem, utilitarizem in nihilizem, odklanjajo mnenje, da gre vsakemu človeku enako dostojanstvo. To je pustilo globoke posledice v razumevanju in razlagi nekaterih etičnih načel, na primer načela *neškodovanja* (*nihil nocere*): če je interes družbe več kot dostojanstvo posamezne osebe, lahko pridemo do sklepa – tako utilitarizem –, da lahko trpljenje posamezni osebi tako škoduje, da je zanjo manjše zlo, če umre. Utilitarizem se uveljavlja v skrajnih medicinskih zahtevah.

Sedanji zelo razširjeni miselni vzorec, češ da je etika stvar interesov, *računic*, aplikacij in procesov, govori o moči družbeno-etičnih meril (maksimalizacija koristi vseh ljudi), o morali kot moči in o težavah, kako vrednotiti posameznikovo življenje. Če etiko skrčimo na bilanco interesov, se ne smemo čuditi, če človek v mejnem položaju kljub deklarativni enakosti in dostojanstvu osebe svoje individualno življenje doživlja kot *breme*, in sicer ne le zaradi dejanskega bremena mejnega položaja (bolezni), ampak zaradi družbeno-etičnih meril, za katere je to predvsem strošek. To je skrajna oddaljenost od bogopodobnosti. Danes bi moral posameznik svoj 'nekoristen' individualni obstoj tako rekoč opravičiti. Položaj tu namenoma karikiramo, vendar je javnomnenjske raziskave kažejo izredno visoko naklonjenost nadaljevanju evtanazijske razprave. Ponovno bo treba premisliti odnos med posameznikom in drugimi ljudmi. Tudi teologija mora na novo premisliti, kako svoje o človekovem dostojanstvu pred Bogom in v Kristusu posredovati sodobnemu človeku. Po mnenju nekaterih teologov se odgovori teologije skrivajo v nauku o opravičenju, ki je sprožil ločitev med Cerkvami v 16. stoletju. Sodobni misleci in številni teologi pa opravičenju pripisujejo manjši pomen in vidijo večji problem v smislu oziroma nesmislu (Paul Ricoeur, Viktor Frankl). Ti opozarjajo na začarani krog: ljudje, ki morajo svoj obstoj tako rekoč opravičevati in se nenehno boriti za status v družbi, so preobremenjeni; to ima to usodne posledice na njegov odnos do drugih.

Človeško telesno življenje je izredno pomembna, toda ni najvišja moralna vrednota. Ni se mogoče izogniti vsem tehtanjem in braniti življenje za vsako ceno. Teološko pojmovanje osebe ni imunska strategija, kako ne videti dejanskih problemov ali jih preigrati. Na abstraktni ravni ni konfliktov. Če ne sestopimo, ne spoznamo, da konflikti niso rešljivi, ampak da zahtevajo, da jih priznamo. Pluralna družba je družba konfliktov. Naloga teologije in teološke etike je, da na eni strani poudarja brezpogojno vrednost človeške osebe in vrednoto človeškega življenja, na drugi strani pa stori vse, da ne izgubi stika z današnjim svetom. V posameznem primeru je treba upoštevati, da življenje ni najvišja vrednota, da življenje ni vse, kar človek ima, in da je življenje življenjska kategorija in vrednota šele, ko je *živeto* življenje. To življenje

ni vse. Človek je poklican, da deleži na večnem življenju. Teologija meni, da je vsaka oblika življenja vredna zaradi te poklicanosti.

6.7.5 Temeljna odločitev Boga za človeka <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm - gor>

Ofenzivna in intelektualna zahtevnost etičnih miselnih vzorcev, ki izvirajo iz utilitarizma, postavljajo teološko etiko in antropologijo v nezavidljiv položaj. Toda popolnoma domišljena kritika tradicionalne normativne morale tudi sama poudarja, da se bo morala sekularizirati tudi sekularizirana etika in ponovno premisliti lastne temelje. S tem lahko ponovno pridobi teološka refleksija. Če se bo osvobodila predsodka o nekaterih moralnih razpravah, češ da sploh niso po njenih merilih, in ne bo razmišljala o tem, kako pobegniti iz tega položaja, bo lahko zlahka ugotovila, da je danes najbolj aktualno razvijati sposobnost komunikacije s pluralno družbo.

Teološka antropologija išče resnico o človeku. Okrožnica *Veritatis splendor* govori o nalogi teološke antropologije takole: "Sodba vesti ni nezmotna sodba: more se motiti. Kljub temu more zmota vesti biti sad nepremagljive nevednosti, to je nevednosti, ki se je človek ne zaveda in se je sam ne more rešiti." Nedvomno težko je vprašanje, kako relativirati svoja stališča in se pozitivno opredeliti tudi do tistih teoretičnih in etičnih stališč, ki vztrajajo na nevtralnosti (*hoteni nevednosti*) do resnice o človeku? Spoznavanje dejanskega položaja ni isto kot hladno zbiranje informacij, ampak predvsem tudi stvar izbire. To lahko beremo tudi v obratni smeri: "Nespoznano dobro ne prispeva k нравnemu zorenju (...) človeka: ne spolni ga in mu ne pomaga, da bi ga pripravilo na najvišje dobro."

Teološka antropologija se ob koncu 19. stoletja opredelila za naravni zakon. Njeno razumevanje je postalo sporno, ker je norme (naravo) postavljala pred posameznika (resničnost). Istovetenje naravnega zakona z božjim (moralna interpretacija 'božje volje') je omogočilo vrsto ne ravno nesrečnih sklepov (naturalistična zmota), vsekakor pa zastojev v razvoju teološke antropologije ter njene komunikativne sposobnosti. Današnji razvoj je antropologijo pripeljal nazaj k človeku kot osebi, ki išče resnico o sebi in se je sposoben odločiti se za dobro; to je odločitev, "ki jo izvrši tista temeljna svoboda, na podlagi katere človeška oseba celostno odloča sama o sebi, in sicer ne z določeno in zavestno izbiro na refleksivni ravni, temveč na 'transcendentalni' in 'atematični' način." Danes v tem vidimo božjo odločitev za človeka in svet.

6.8 Svet kot božja pripoved <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm - gor>

Poglavje smo začeli s svetom kot simbolom. Pripoved o človekovi bogopodobnosti ne govori o zunanjih oziroma telesnih znamenjih podobnosti, o človekovi svobodi in razumnosti in tudi ne o njegovem posebnem položaju v svetu. Sploh ne pripoveduje o veličini, ki bi človeku pripadala sama po sebi. Sveto pismo predstavi bogopodobnost kot človekovo poklicanost, da bi sprejel delež božjega veličastva in da živel vpričo svojega Stvarnika takšen, kot je. Poklic pomeni bližino, dialog, solidarnost s svetom. Skupaj s človekovo bogopodobnostjo govori Sveto pismo o smislu vseh ustvarjenih stvari. Stvari so simboli v istem pomenu kot človek: težijo k edinosti in celoti. Bog je svet ustvaril zaradi svojega veličastva in brez namenov, ki jih ne bi razodel hkrati s stvarjenjem. Temelj ustvarjenja sveta in človeka je odrešenjski načrt: Bog želi dati človeku in stvarem delež na svojem veličastvu. Tu je jedro človekove bogopodobnosti. Apostol Pavel jo povzame v Rim 8,19. Brez tega je teološka antropologija nerazumljiva. Na ta način se lahko soočimo s problemom interesov v moralnem ravnanju, kar je znano tudi iz razodetja. Stvarjenjska teologija brez odrešenjske komponente je prav tako nevtralna do antropologije, utemeljene na

bogopodobnosti, in hoče biti učinkovita. Toda bolj kot na ločitev med interesno etiko in antropologijo bomo pozorni na sintezo med njima, katere najpomembnejši člen je spoštovanje človeške osebe in obramba njenega dostojanstva.

Premislek o bogopodobnosti odpira možnosti nove sinteze med tradicionalno teološko antropologijo in pogledi na človeka, ki jim je tuja verska razsežnost. Kljub kritiki *ustvarjalnosti*, ki izpostavlja samo delni smisel svobode, okrožnica *Veritatis splendor* močno poudarja človekovo svoboda, ki je v redu stvarjenja največji dar, in sicer tako, da se sklicuje na bogopodobnost. "Razum izpričuje, da obstajajo predmeti človeških dejanj, ki se ne dajo 'naravnati' na Boga, ker so v radikalnem protislovju z blagrom osebe, ki je božja podoba."

Četudi se zdi, da teološko pojmovanje človeka in sveta (stvarjenje in odrešenje) ni primeren temelj nove antropološke sinteze, ker vsebuje 'heteronomni' element, bi morali biti pozorni, da po bogopodobnosti prihaja do besede tudi živalski in ves ustvarjen svet. Nova sinteza bo bolj jasno poudarila, da antropologija pomeni ne le govoriti o človeku, ampak *govoriti s človekom*. Sveto pismo pravi, da je Bog ustvaril svet z besedo. Človeka je ustvaril s tem, da je z njim govoril. Sedanja teološka govorica je prerasla ovire, ki jih je prinesla teorija o razvoju vrst in v njej spoznala pomemben vidik božje ustvarjalne moči.

Vsak čas išče nov pristop k sledem bogopodobnosti. To je zaposlovalo teologijo od začetka. Najbolj preproste sledi bogopodobnosti je mogoče prenesti v naše sedanje pojmovanje in tako ovrednotiti preteklost: vedno so si prizadevali tudi za sintezo; vedno je obstajala želja, da bi na bogopodobnost gledali z dinamičnega vidika kot na nekaj, kar je mogoče videti in živeti. Najbolj prepričljiva pot, ki vodi k bogopodobnosti, je klicanje človeka, naj se vključi v proces odrešenja, sprejme osebne darove (posebno značaj) in da svoj prispevek.

Srednji vek je božjo podobo (*imago Dei*) pojmoval kot obleko (*vestigia Dei*). Ta podoba je poudarjala poseben človekov položaj v stvarstvu, ne da bi ta nehal biti odgovoren za svet. Sedanje gledanje je osredotočeno na osebo. Poudarja razmerje (enakost) med moškim in žensko in sploh med ljudmi. V osebno razmerje je neposredno vključeno tudi stvarstvo: bogopodobnosti ni mogoče ločiti od odgovornosti za stvarstvo. To je že svetopisemska téma: ko je Bog ustvarjal človeka, mu je "dahnil življenjski dih" (1 Mz 2,7). Božja ustvarjalnost je dosegla svoj vrh v človeku. Človek in stvarstvo imata skupen izvor in cilj, toda Bog je navzoč posebno v "življenjskem dihu".

Prav tako pomembno je razlikovanje med Bogom in svetom. Na eni strani zavračamo matematično enakost med obema (panteizem), na drugi strani pa izražamo stvarjenjsko vero, ki se navdihuje pri odrešenjski veri v božjo navzočnost v človeku in svetu (transcendenca). Razumevanje navzočnosti je pomembno za vsakršno razlikovanje med človekom in svetom. Navzočnost hoče povedati, da se Bog razodeva po ljudeh. Božja z absolutno transcendentnostjo ne ogroža sveta, ampak nasprotno izraža solidarnost s svetom, s katerim trpi, zanj umira in ga pritegne v svoje trinitarno življenje.

S tem, ko je Bog stopil v zgodovino sveta, je teologija presegla antagonizem med Bogom in svetom. V bistvu ga ni nikoli zagovarjala. Pod vplivom filozofije in zaradi strahu pred modernimi znanostmi je razvila nekatere miselne vzorce (apologetiko), ki so zaostri mejo med Bogom in stvarstvom, niso pa bistveno vplivali na temeljno usmeritev teologije. Današnja teologija ne zanika zgrešenosti tega zaostrovanja. Svoja spoznanja utemeljuje na božji neposredni navzočnosti v svetu. To je za seboj potegnilo tudi teološko izražanje. Namesto ustvarjenja iz nič, ohranjanja stvarstva, božje previdnosti, neposrednega vpliva na dogodke itn. je začela uporabljati pojme, ki izražajo osebni odnos: prisotnost, prebivanje, sočutje,

udeležba, spremljanje, potrpežljivost, veselje itn. Večina teh pojmov je svetopisemskih in *živih*. Božja večnost ni nasprotje časa in omejenosti, ampak “pripravljenost stopiti v čas”, kot je rekel K. Barth, da omogoči življenje. Avguštinovo misel, da svet ni bil ustvarjen v času, ampak skupaj s časom, lahko bolje razumemo ob prebujeni ekološki zavesti. Ta ne išče le krivcev za dogodke v preteklosti, ampak je pozorna na ‘odvijanje časa’. Čas je predmet ekološke odgovornosti.

Današnja teologija pojmuje stvarjenje kot dinamično in v prihodnost odprto dogajanje, ki skriva v sebi neslutene možnosti življenja. Ni treba zavrniti podobe sveta kot vase zaprtega sistema, ampak svet videti kot realno priložnost, da postanemo bolj odgovorni za življenje in svet. Bog namreč ni vzrok nastanka sveta. Kadarkoli razumemo stvarnost kot nekaj povzročenege, se lahko zgodi, da bomo postavili pod vprašaj stvarjenjsko vero, ki jo plemeniti vera v božjo navzočnost in možnost novega. Personalizem je teologijo spomnil na nekaj, kar je teologija že davno vedela, namreč da božje suverenosti ne smemo pojmovati kot vzroka ali sile zunaj sveta, ki vse obvlada (Bog ni vladar časa in svet ni ‘daleč od Boga’; svet nima povoda za boj za osvoboditev izpod božje oblasti), temveč da k božji suverenosti spada tudi to, da so ti pojmi časovno pogojeni in da jih je treba ponovno preveriti ter omogočati *ново*, navzočnost. Ena temeljnih nalog odrešenske vere je, da izrazi odnos, se pravi tisto posebnost in drugačnost ustvarjenosti, ki je ne določa logično nasprotje, na primer to, da dve stvari ne moreta biti hkrati na istem mestu. Logično protislovje ohranja vlogo svarila, kaj se bo zgodilo, če tega nasprotja ne premagamo. Teologija meni, da je sicer neizrazni odnos mogoče *videti* v verski zavesti oziroma da je osebni odnos bistvo verske zavesti.

Prvotno krščanstvo je ostro zavrnilo mnenje, da je materija večna. Tedanja teologija je bila občutljiva za najmanjše podrobnosti. Zavrnila je pojem brezoblične materije in pojem materije, v katero so položene vse kali prihodnjega razvoja. Priznavala je zastonjsko ustvarjen svet. Cerkvni očetje so se spoprijeli z zapleteno trditvijo, da je bil svet ustvarjen iz nič (*ex nihilo*). Svetopisemski navedki tega pojma (Mkb 7,28; Rim 4,17; Heb 11,3) predpostavljajo poglobljen teološki premislek, čeprav so se avtorji v bistvu sklicevali na grški miselni vzorec. V ozadju tega pojma so videli sijaj odrešenja, ideje o rešitvi in dopolnitvi. Stvarjenje *ex nihilo* ni logični ali teoretični problem, ampak je pripoved o brezmejni božji svobodi pri ustvarjanju, o svobodi, ki je del stvarjenja, in o neodvisnosti od kakršnega koli utesnjujočega pogoja. Božje stvarjenje ni nekaj fizično novega, ampak je dejanje, s katerim Bog ustvarjanje postavi na luč. Svetopisemski pojem o stvarjenju *iz nič* je izvirna veroizpoved (priznanje) specifične božje moči, ki je pomoč stvarstvu, da je lahko to, kar je. Ta opomba o stvarjenju *iz nič* (*ex nihilo*) lahko tudi pomeni, da dejanje ni dobro zaradi namenov, s katerim je bilo storjeno, ampak je dobro zato, ker namenov ni, se pravi zaradi samega dejanja. V tem smislu je svet pripoved o božji veličini.

Sveto pismo ne polemizira z vzročnim miselnim vzorcem. Nobena ob svetopisemskih variant o ustvarjenju sveta ne govori o proizvodnji ali zgolj o urejanju kaosa, čeprav nobena ne dovoljuje dvomiti, da je Bog zadnji temelj resničnosti. S tem, ko je Bog ustvaril svet, ga ni ustvaril kot mehanizem, kot ‘nekaj drugega’, ampak tako, da je sebe napravil za jamstvo samobitnosti sveta. Svet je ustvaril tako, da je to, kar je, nastalo edino po ljubezni. Pri ustvarjenju človeka Sveto pismo še bolj poudari, da “Bog nasproti človeku ni nekdo drugi, kajti človek živi iz božje moči in diha. Isti Bog je v takem odnosu s človekom, da vzpostavlja osebo in ji daje ustrezen vrednostni prostor...”

6.8.1 Antični model sveta kot božje (samo)predstavitev <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Antični model sveta (*ustvarjenosti*) podčrtava božjo vzvišenost in moč. *Iz nič* ustvarja bitje, ki je brez začetka, popolno in vsepresegajoče. Bog je izvor vsega, vendar je tudi 'popolnoma drug', in sicer zaradi svobode, s katero ustvarja. To je ena stran antične podobe. Drugi vidik ustvarjenja *iz nič* poudarja, da je Bog tako rekoč razširil svoj lastni prostor in obstoj. Tako trdi Origen: "Ko je v začetku ustvaril, kar je hotel ustvariti, ni imel nobenega motiva razen samega sebe, se pravi svojo dobroto." Bog ne ustvarja kot obrtnik, ki različne izdelke potem odda temu ali onemu, ampak ustvarja originale, kot na primer slikarjev avtoportret.

Kot smo videli že prej, je antični model iskal v stvareh vidne sledi božjega izvora. Odkril je temne in skrite, pa tudi svetle in jasne poteze. Najbolj vpadljivo je to, da so stvari dobre in lepe. Lepota je božji podpis. Svet je božja obleka (*vestigia Dei*). To niso zabrisane in komaj vidne poteze, ampak tudi podobe trajne božje navzočnosti v ustvarjenih stvareh. Avguštín je trdil, da je Bog *interior intimo meo*. To je imelo močan vpliv na srednjeveško teologijo. Antično misel o stvarjenju je razumela kot božjo samopredstavitev. Razum je pristojen za spoznanje objektivne resnice o stvarstvu. Bog je občestvo. Svoj notranji življenjski dialog izraža po večni Besedi in z njo postopoma napoveduje učlovečenje. V učlovečeni Besedi se bo dokončno razodel. Nekateri teologi, na primer Anzelm iz Cantenburyja (+1109), so trdili, da se Bog ni izgovoril le po svoji Besedi, kot *Beseda*, ampak da je vse stvarstvo resničen, četudi na videz stransko in oddaljeno Očetovo večno rojevanje Sina. Ves svet ni božje razodevanje na isti ravni in na isti način. Kolikor bolj je svet živ, toliko bližje je večni božji Besedi. Anzelmov stavek, da je Bog ustvaril svet s tem, ko je izgovoril (predstavil) samega sebe, svet predstavi kot spremljavo božje vseмогоčnosti. Bog se je odločil, da bo svojo popolnost posredoval vsem stvarjem. Zato se človek, ki misli o Bogu, srečuje z najvišjimi sposobnostmi svojega mišljenja. Po Anzelm in Tomažu je stvarjenje čudež mišljenja, pri čemer mislita tudi na človeško domišljijo. Posebno Tomaž poudarja, da vera v Boga Stvarnika pomeni misliti popolno samopreseganje, navzočnost.

Teologi srednjega veka so se vedno znova vračali k misli, da se Bog na popoln način razodeva tudi po stvareh, ne šele po Besedi. Na to sta vplivala Platonova ideja o deleženju na večni ideji in Aristotelova ideja o človekovem posebnem položaju v svetu in njegovi sposobnosti, da se po *vzročni verigi* dokoplje do prvega gibala. Gibanje je pravzaprav dokaz življenja. Tudi Sveto pismo govori o možnosti naravnega spoznanja Boga (prim. Rim 1,21). Poleg ideje o Bogu kot prvem členu vzročne verige se je srednji vek ukvarjal tudi z Bogom kot *causa exemplaris* in *causa finalis* stvarstva. Teologi so se tako prizadevali izraziti božje stvarjenje *ex nihilo* tudi tako, da so ga videli kot izraz božje svobode (stvarjenje ni nujno) in kot samopredstavitev. Bog je temelj resničnosti, toda on je tudi vzor (modrostni vidik) in cilj stvarstva (vidik dobrosti stvarstva). Visoka sholastika je tako odprla pot razumevanju božje imanence. V naslednjih stoletjih se je to gledanje izgubilo. Ostala je le podoba močnega Boga kot vzroka vsega. Sodobna ekološka in bioetična vprašanja zahtevajo poglobitev stvarjenjske vere na podoben način, kot to najdemo v visokem srednjem veku. Včasih se zdi, da je ta miselni vzorec naiven in preveč optimističen, ker izključuje resno nasprotje med razodetjem in razumom. Toda na drugi strani je mogoče le na ta način razumeti in sprejeti avtonomni človeški razum ter storiti vse, kar zmorem, da bi – po Tomaževem pravilu *nihil in intellectu quod non prius in re* – spoznali resnico in se ji čim bolj približali.

Posebno izrazita je interpretacija božje imanence. Tomaž Akvinski je kot mojstrski sistematik v teorijo o stvarjenju poleg vzročne verige in platonске teorije o participaciji vključil tudi svoje razumevanje bitne (ontološke) strukture stvarstva. Ontološki vidik stvari mu namreč ni pomenil le preprostega obstoja (trajna identiteta stvari), ampak je videl v njej tudi sposobnost (*virtus essendi*), da z bivanjem stori korak naprej k bolj popolnemu stvarstvu. Na ta način je stvarstvo kot celota ustvarjeno in ustvarjalno. Stvarstvo samo na sebi ni nič, če ne izraža neskončne polnosti božjega življenja. To je božja imanenca v stvareh. Tomaž v stvarjenju ni videl enkratnega deja, ampak Bog stvari nenehno vzdržuje v bivanju. Podobno kot je svetloba potrebna, da vidimo stvari, je potrebna božja ustvarjalna moč, da stvari sploh obstajajo. Če bi Bog svojo ustvarjalno moč umaknil, bi stvari izginile v nič. Toda ker svet (in človek) ni le *narejen*, ampak *ustvarjen*, in torej pri stvarjenju ni odločal namen, ampak inspiracija, domišljija, se nam *takega* uničenja ni bati. Tomaž Akvinski je pozorno sledil navzočnosti, čeprav imanenca izraža predvsem odvisnost ustvarjenih reči od Stvarnika, manj pa njihovo lepoto in veličino. Do ustvarjenih reči ima Stvarnik hierarhični odnos. Toda Tomaž je napravil tudi korak naprej od odvisnosti. Tako se Bog kot tudi *prvi vzrok* izraža kot najbolj notranje bistvo vseh stvari, kot avtonomija stvarnosti oziroma kot to, po čemer so stvari *same na sebi* to, kar so. Stvarstvo pripada samo sebi. To na videz nasprotuje prej izrečenemu, da svet ne bi bil nič, če ne bi izražal božje moči in polnosti božjega življenja. Toda Tomaž je tako prispel k Stvarniku po popolnosti ustvarjenih stvari, kolikor so ustvarjene stvari to, kar v resnici so. V bistvu ponovi Avguštinovo ugotovitev, da je človeška duša najdragocenejša od vseh stvaritev. Šele ko se zazremo sami vase in zremo obličje človeške duše, razumemo najbolj notranje bistvo stvari. To je ključ, kako so ustvarjene stvari povezane z božjo ustvarjalno močjo. Povezuje jih ljubezen. Božje stvari niso izgotovljeni izdelki, ampak so *nedokončane reči* in v svojem bistvu naravnane na božjo ustvarjalno bližino. Srednjeveški človek imanence ni razumel kot podrejenosti Stvarniku, ampak je svojo podrejenost odkril kot priložnost, da postane to, kar je.

6.8.2 Novoveški model sveta kot božje (samo)predstavitev <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Tudi novi vek pozna veliko poskusov, kako svet razumeti kot božjo pripoved, kot 'drugo stran stvarjenjske vere'. Utemeljitelj negativne teologije Nikolaj Kuzanski (1401-1461) je trdil, da se premislek o tem, kaj je Bog *hotel*, ko je ustvaril svet, dotika samo tistega stvarstva, ki je časovno in prostorsko daleč od Boga, in je zato ta pristop preozek. Čutil je deistični problem, ki se je pojavil v začetku novega veka. Zato so se različne razlage o tem, kaj je Bog hotel, ko je ustvarjal svet, začele oddaljevati druga od druge kot galaksije v vesolju in bodo s svojim oddaljevanjem vse manj razvidne, natančne in povezane. Kuzanski je zato predlagal: počakati je treba, da bodo različne razlage in nasprotja spet 'padla skupaj' (*coincidentia oppositorum*). Menil je, da je zadnji čas, da teologija neha misliti zgolj svoj miselni sistem in začne misliti na dialog s svetom. Hugo Grotius je to vprašanje prenesel na družbeno področje in začel trditi nekako naslednje: razum je pristojen za spoznanje resnice, toda spoznanje resnice izpopolnjuje razum; sodobni svet je začel razmišljati drugače in nič ne pomaga, če nisi pripravljen na komplementarno razmišljanje. Grotius je trdil, da pač moramo razmišljati, kot da Boga ni. Ideja negativne teologije je bila na neki način preroška, čeprav tega ni bilo mogoče pričakovati z vidika razrahljane srednjeveške misli. Formula *sovpadanja nasprotij* je zadnje dejanje visoke sholastike in prvo dejanje modernega pojmovanja sveta, v katerem se vse bolj pozablja ne le na Stvarnikov namen, ampak tudi na Stvarnika (Michelangelov strop Sikstinske kapele). To ne pomeni, da je kuzanska ideja o Bogu kot notranji upodabljaški moči stvari (*forma essendi*), ne da bi se z njimi pomešala, kaj manj aktualna. Nikolaj Kuzanski si je ustvarjenje predstavljal kot razvijanje

zvitka: v Bogu je vse 'zavito' in se sedaj 'razvija'. To pojmovanje ni imelo večjega vpliva na tedanji čas, ker je bil Bog vse manj 'nasprotnik' in vse bolj odsoten. Neizkoriščene možnosti stvarstva (nedokončanost) so vedno bolj neprijetne možnosti in vedno manj priložnost za božjo samopredstavitev. Na to namiguje že ideja, s katero je Nikolaj Kuzanski pojasnjeval 'razvoj' (*creatio continua*): miselni vzorec je matematični oziroma geometrijski in za razvoj ne potrebuje nič drugega kot likalnik, s katerim bo poravnal zgubano površino. V novem veku so te podobe zamenjala števila. Na tej osnovi je še mogoče odkriti povezavo s srednjeveškim simbolnim gledanjem na svet kot na samopredstavitev. Novi vek stvarstva in Stvarnika ni več občudoval. V svetu je obrnil razsežnosti, mehanizem, mnoštvo, neskončnost in neizmerni omejenosti in nazadnje zapuščenost.

V Kuzanovem mnenju je seveda še prostor za svet kot *explicitio Dei* (Stvarnika je mogoče spoznati po svetu ustvarjenih reči), toda on je tudi most k novoveški miselnosti, da je svet (posebno nedokončanost sveta) *complicatio Dei* (Stvarnik je večja uganka kot svet) in je dobro, da ni preblizu. Ni še zmagala tehnomorfna podoba o Bogu. Vmesne podobe so: Bog kot igralec, Bog kot umetnik, Bog kot gledališki scenograf; svet kot gledališče in božje zrcalo. Nekatero podobe so zelo podobne božanstvom babilonskega in egiptovskega verskega obzorja: Bog je strašen, vsemogočen, zvit, nepredvidljiv, vohun in je tako vse manj zanimiv, vse dlje stran in vse manj navzoč. Čeprav je v zrcalu Bog sam, popolnoma presega razum in ga nazadnje ne moremo razumeti. Z današnjega zornega kota bi morali Nikolaju Kuzanskemu priznati, da se je prizadeval s pojmovanjem stvarjenja (*causa exemplaris*) hkrati izraziti Stvarnikovo drugačnost in nedružačnost. Tako bi lahko bolj razumeli dejansko odtujitev med Bogom in stvarstvom, ki ga je nakazal izraz 'popolnoma drugačen' (*totaliter aliter*). To ni več Stvarnik, čeprav na drugi strani ne bi bil Stvarnik, če ne bi bil drugačen. Za personalizem je ta razlog odklanjanja Boga nesmiseln: Bog je različen od stvarstva, a v sebi zajema tudi to razliko, tako da njegov odnos do sveta določata tako njegova različnost kot njegova identiteta.

6.8.3 Sodobni model sveta kot božje (samo)predstavitev <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Nikolajeva ideja je zanimiva, ker je slutil razhajanje med Bogom in svetom. To, kar se je kasneje dogajalo v sekularizaciji, lahko opredelimo z njegovimi besedami. Na drugi strani ne daje povodov za nekakšne naravno verske nadomestke. Misel, da Stvarnikovega odnosa do sveta ne moremo opredeliti z njegovo drugačnostjo, je odprla pot razumevanju simbolnega značaja stvarstva. Transparentnost stvari v svetu in predvsem človekova svojskost kažejo na izvor, bistvo in cilj stvarstva. Bog s tem ni neposredno oprijemljiv. Njegove navzočnosti ni mogoče preveriti, toda za vernika je celotno stvarstvo pripoved o Bogu, božja pripoved in pogovor z Bogom. Še več, zanj je stvarstvo klic, da se ne zapira vase in ne absolutizira svojih miselnih kategorij, ampak išče dialog znotraj stvarstva. Za vernega človeka so lahko tudi lilije skrivnostno srečanje Boga s človekom (Mt 6,28). O simbolni vrednosti ni treba govoriti le kot o nečem 'skritem'. Kdor zna občudovati, odkriva lepoto in vrednote povsod. Stvari ne jemlje le na njihovo funkcionalno vrednost. Temu pravimo *simbolna struktura* stvarstva. V območju vere ima podoben pomen *zakramentalni značaj* resničnosti. Resničnost je zakramentalna in skrivnostna sama na sebi. Skrivnost ni skritost, ampak privlačnost. Nekatero stvari, na primer voda, kruh, vino, olje, lahko na ta način predstavljajo celotno stvarstvo. Bog se ne javlja tako, da bi vzbujal pozornost (blisk, grom, potres), ampak je *navzoč*. Navzočnost pojasnjuje razmerje med končnim stvarstvom in neskončnim Stvarnikom, med imanenco in transcendenco. Stvarnik transcendirata stvarstvo, ker je v njem navzoč in stvari trajno

napolnjuje s svojim bivanjem. Tako lahko tudi človek Boga proslavlja s svojo končnostjo. Svet ni manj vreden, če je ustvarjen in odvisen od Stvarnika.

Sedanji pogled na svet kot simbol ne zanika pomena (in potrebnosti) sekularizacije, saj hoče najti pot k izviru zakramentalnosti. Priznavamo, da so stvari simbolne v tem smislu, da odpirajo pogled in pot k začetku, ki ni časovno oddaljen trenutek, ampak trajen izvir božjega življenja. Simbolnost sveta ni rezultat nekakšnega sklepanja, ampak je izvorna in združevalna moč, ki pogojuje vsako nadaljnje sklepanje. H. U. von Balthasar je to izrazil takole: "Zaradi tega je lahko stvar v božjem stvarstvu neovirano razločna in sicer tako daleč, da lahko tisti, ki jo občuduje, vidi skozi in pri tem pozabi, da resničnosti ne vidi neposredno, ampak posredno, po stvareh."

Analogija ni zadnja beseda, ampak etapa v nadaljnjem razvoju. Dialoško razmerje med Bogom in svetom ni le o tem, da morajo stvari nujno deležiti na božjem življenju zaradi svoje ustvarjenosti, ampak da je Bog naklonjen stvarem in da stvari deležijo na njegovi ljubezni. Kljub absolutni nujnosti Bog vzdržuje stvari v bivanju v območju svobode in milosti. K resničnosti sveta namreč ne spada le ontološka nujnost, ampak tudi sprejem te nujnosti, in sicer tako, kot jo nam Bog daje.

Dialog ustreza *ustvarjenosti sveta*. Stvarstvo ni le snovni svet, ampak je dinamika odnosov v svobodi. Stvarstvo (*creatio continua*) nastaja kot dar svobode in sprejem daru. Ontološko različnost med Bogom in svetom zato lahko razumemo kot analogno (dialoško) ustreznost obeh strani, in obratno: po klasični teoriji me analogija vodi k globljemu razumevanju bistva. To pomeni, da stvari bolj razumem, če zavestno sprejem dialoško razmerje z njimi. To odpira tudi nov pogled na dvojno poročilo o stvarjenju v Svetem pismu.

6.8.4 Dve posledici <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio6.htm> - gor

Teološka pojasnitev razmerja med Stvarnikom in stvarmi je pomembna za teologijo, ki je dolžna iskati božje sledi v stvareh in svoja spoznanja umeščati v zgodovinski čas in prostor. "Ti nas spodbujaš, da nam je radost, tebe hvaliti, zakaj k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi." Teološko razumevanje stvarstva kot božje pripovedi in človeka kot božje podobe poudarja, da svet in človek nista samo izdelka. Podobno narava človeku ni preprosto na razpolago, ampak je naloga njegove lastne zgodovine. Svet kot pripoved in človek kot podoba spadata skupaj. Človek je ustvarjal pred Bogom in v svetu, in sicer tako, da razvija naprej strukturo stvarstva kot pripovedi in (samo)predstavitve. Človek je božja podoba, če varuje božje stvarstvo in bere v njem božjo pisavo. Na ta način je naravi v blagoslov. Tudi naravi v človeku. Človek v stvarstvu nima prednosti, razen če ne mislimo na njegovo ljubezen, da ohranja stvarstvo in ga razvija. Najbrž se zato prvo poročilo o stvarjenju ne konča s človekovim gospodovanjem (delovanjem), ampak z božjim počitkom. Podobno lahko tudi človek (sedmi dan) oceni svoje ravnanje tako, da se odpočije in oddahne. Gre za razmerje med delom in počitkom. Izraelski religiozni genij je to pokazal s skrinjo zaveze: božji počitek pri ljudeh je bistveni del božje samopredstavitve. Tudi pri človeku je počitek – bodisi da počiva bodisi da se pri njem odpočije kdo drug – bistveni del njegove samopredstavitve in bogopodobnosti.

Novejši kontekstualni, ekološki feministični in pristopi k nekaterim svetopisemskim besedilom nas spominjajo in opominjajo, da se je človek v preteklosti grobo pregrešil proti ravnovesju v naravi. Na poseben način se je to odrazilo v patriarhalnem odnosu med spoloma. Nesmiselno bi bilo misliti, da bi položaj rešili tako, da bi obrnili vrstni red in zamenjali vloge. Če bi misliti, da je ohranjanje živalskih vrst

pomembnejše od varovanja posameznih človeških življenj ali da je treba patriarhalni vzorec zamenjati z matriarhalnim, bi se s tem najbrž hoteli le opravičiti in postati nedolžni. Človek ni nikoli in nikjer nedolžen. To ne pomeni iskati krivca za uničenje narave (v moškem, v judovsko-krščanskem izročilu itn.), povzdigovati spolno različnost, poskusiti priti do nedotaknjene narave in se opravičiti z mitično razlago človeške krivde, ampak razvijati čut za odgovorno razpolaganje s stvarstvom in ovrednotiti zlasti človeško naravo.

Krivde ne rešiš tako, da najdeš krivca in ga uničiš. Pripoved o izvirnem grehu omogoča tudi to razlago. Medsebojno obtoževanje med moškim in žensko je tudi simbolne narave in onemogoča spoznati skupno odgovornost. Iskanje krivcev za ekološko krizo v judovsko-krščanskem izročilu zahteva, da Sveto pismo skrbno beremo tudi pod feminističnim in ekološkim vidikom. Teologija mora odkriti svojo vpletenost v enostranske razlage naročila o gospodovanju in dati svoj prispevek sedanjemu času. Nova postavitev vprašanja bo najbrž pokazala, da je danes nekdanji traktat o gospodovanju (*dominium terrae*) brez pomena. Gospodovanje namreč izhaja iz trojnega razmerja med Bogom in človekom, med moškim in žensko in med človekom in svetom. Danes se zavedamo, kako pomembno je opredeliti razmerje med moškim in žensko brez vpliva ideje o gospodovanju, ki jo je teologija skoraj samoumevno nanašala na moškega, in sicer zato, ker se dvojno naročilo o gospodovanju nanaša na moškega *in* žensko (prim. 1 Mz 1,26.28). Gospodovanje predpostavlja odnos, obojestransko in skupno odgovornost obeh, moškega in ženske.

V novem slovenskem prevodu je napoved ustvarjenja žene (1 Mz 2,18) prevedena kot *pomoč*. Žena ni več *pomočnica* možu, ki naj mu stoji ob strani (star prevod), ampak je notranja struktura odnosa v vsakem človeku, v moškem in ženski. Kdor *pomaga*, ne more biti nasilen. Ponovno branje tega besedila ne odkriva le pozabljenih ženskih značilnosti, ampak pripoveduje, da je človek božja podoba le tam in takrat, ko moški in ženska nastopata skupaj in sta skupaj odgovorna za svet. Dokler na razmerje med moškim in žensko močno vplivajo družbena razmerja, izrazita kulturno pogojena asimetričnost in spolna razlika, je treba govoriti o osvoboditvi ženske, o njenih pravicah in njeni posebni odgovornosti. Cilj ženske emancipacije je razvijati miselnost in strukture, v katerih bo ženska lahko uveljavila svoje posebne darove in prevzela tudi ključne položaje v družbi. Dolgoročno ne gre opozicijo, ampak za razmerje med moškim in žensko in za prevzemanje skupne odgovornosti za življenje in svet. Konkretna področja uveljavljanja tako imenovane *ethic of care* so zelo različna in segajo od načrtovanja družine do uveljavljanja biografske dimenzije v etiki in do ustreznih oblik komunikacije in nenazadnje do prevzemanja odgovornosti na različnih ravneh družbenega življenja. V bistvu izhaja vsak človek iz tako imenovane premišljene biografije.

Temeljna vprašanja etike življenja se sučejo okrog vsebine in pomena človekove ustvarjalnosti. Glede na to, kar smo povedali o teološkem prispevku etiki življenja, ni dvoma, da je to pomembno tudi za teologijo kot tako. Ker je človek "na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same", ustvarjalnost pomeni odkrivati bistveno vrednost stvari. Tudi to izvira iz medsebojnega razmerja med moškim in žensko in njune skupne odgovornosti. Med teologi niso redki, ki upajo, da bo teologija v prihodnosti bolj prebujena (novi feminizem) ponudila ustvarjalne predloge za novo sožitje med moškim in žensko. Pri tem bo upoštevala dejstvo, da je ženska antropologija skozi stoletja podoba o človeku samostojno razvijala blizu življenja in daleč od dominantnih vlog.

7 ETIČNI TEMELJI ETIKE ŽIVLJENJA

Kljub različnim stališčem sta filozofija in teologija vpričo bioetike enotni v dveh stvareh: a) strinjata se glede človeškega dostojanstva in posebne vrednosti človeškega življenja; b) obe izrecno poudarjata, da se to izraža na več ravneh, zlasti v človekovi odgovornosti za svet (okolje). Odgovornost za svet vključuje tudi vse posamezne vidike odgovornosti med ljudmi, do bitij žive narave in do življenja v celoti ter razmerja med osebami. Prejšnje poglavje smo sklenili z ugotovitvijo/trditvijo, da človekov posebni položaj v stvarstvu opredeljuje njegovo gospodovanje nad naravo *kot* služenje naravi. Človek je zadolženo bitje. Premagati mora implicitni dualizem med seboj in naravo, ki je v preteklosti dovoljeval skoraj brezmejno izkoriščanje narave, pa tudi dualizem v sebi. Moralna zavest odgovornosti za svet spremlja na eni strani estetsko doživetje (človekovo občudovanje narave in skrb zanjo je nekaj dobrega in lepega), na drugi strani pa doživetje osebe, zlasti v razmerju: moški-ženska. Človekov odnos do narave in odgovornost do sveta pa odseva tudi njegov odnos z Bogom.

Enakost med ljudmi in spoštovanje svobode izgubita smisel, če je treba enakost deklarativna, če jo je dokazovati ali če spoštovanje predpostavlja dejansko sposobnost uporabe oziroma dejansko uporabo svobode. Izrecno je treba zavrniti misel, da bi lahko enakost zanikali, če je kdo ne bi mogel dokazati, oziroma če bi spoštovanje svobode prenehalo, čim je kdo ne bi mogel uporabiti. Temeljna enakost vseh ljudi in brezpogojno spoštovanje svobode zahtevata, da enakost ne izgubi svojega značaja kljub različnim izkušnjam neenakosti med ljudmi ter med človekom in naravo ter da je treba spoštovati značaj svobode in sposobnost ljudi, da jo uporabijo ne glede na to, da je velikokrat ali včasih ne znajo uporabiti. Temelj enakosti je človeškost, namreč to, da je človek oseba. Moderne ustave običajno v preambuli poudarjajo, da so vsi ljudje med seboj enaki po rojstvu ter da ni nikomur dovoljeno komurkoli omejevati svobode in temeljnih pravic. Vsak lahko uveljavi svoje temeljne pravice. Za to ne potrebujemo neke posebne filozofske utemeljitve. Priznavanje enakosti in temeljne svobode je povezano s človekom *kot* osebo, in sicer *pred* katero koli družbeno, politično ali kulturno diferenciacijo. Spoštovanje osebe ni odvisno od tega, kaj mislijo o tem posamezniki ali posamezne družbene skupine, niti od tega, kar o človeku kot osebi učijo posamezne filozofske smeri, pa tudi niti od tega, kaj o tem pravi teologija. Spoštovanje osebe in poudarjanje njenega dostojanstva imamo za dosežek civilizacijskih prizadevanj in za obveznost, ki je pomembna za vse plasti človekovega delovanja. Ljudje smo med seboj enaki, naj se o tem strinjamo ali ne; na osnovi tega, da je nekdo človek, nima pravice prisvojiti si nobenih prednostnih pravic pred drugimi, pač pa je dolžan braniti pravico najšibkejšega člana.

V prejšnjem poglavju smo obravnavali teološke temelje etike življenja. Med drugim smo videli, da se tudi teologija občasno ni ustrezno odzvala na človekovo dostojanstvo in ni brezpogojno vrednotila človeške osebe (moški, ženska). Ugotovili smo, da je teologija dolžna govoriti o tem ne le zato, ker o tem nekaj ve, ampak še prej zato, ker je to zanjo pomembno. Tako smo nakazali, da so povod za nesoglasja glede temeljne enakosti in svobode lahko nerešeni moralni problemi in da nesoglasja nastajajo povsod, kjer ni brezpogojnega spoštovanja osebe in življenja in kjer ni mogoče dejansko uresničiti enakosti vseh. Pomemben je vrstni red razmisleka. Medtem ko smo že videli in obravnavali zahteve, da se na moralnem in etičnem področju bistveno spremenijo izhodišča vrednotenja, in jih nekaj tudi imenovali, bomo v tem poglavju poskušali na eni strani zajeti daljnosežnost in pomen temeljnih človekovih pravic v etiki življenja, na drugi pa tudi predvideti, kam lahko pelje temeljito spremenjeno vrednotenje.

7.1 Kakšna je garancija človeškega dostojanstva?

V današnjih razpravah o bioetiki je slišati veliko ugovorov proti človeškemu dostojanstvu. Priča smo težnjam, da bi človeka skrčili na vmesni člen razvoja. Razvoj biologije in medicine ter ustreznih tehnologij je tako silovit, da se vprašujemo, ali je sploh kdo sposoben oceniti napredek. Včasih dobimo vtis, da v tekmi za novimi spoznanji nismo niti pripravljeni niti sposobni videti, da izzivamo katastrofo. Nekateri trdijo, da je dostojanstvo osebe prazna formula, ki ne more biti splošno obvezna. Nekateri menijo, da je brezpogojno človekovo dostojanstvo le podaljšek religioznih trditev, teoloških in svetovnonazorskih razprav in poljubnih vsebin. Utilitarist Peter Singer in strokovnjak pravne filozofije Norbert Hoerster celo 'opozarjata', da brezpogojno dostojanstvo in spoštovanje človeške osebe formalno zastopa samo judovsko-krščansko izročilo, to izročilo pa ni več splošno sprejeto. Po njunem mnenju je judovsko-krščansko izročilo že postalo subkultura; zato izsledki antropologije ki etične refleksije, ki slonijo na tem izročilu, in moralne zahteve, ki iz njih izvirajo, niso več splošno zavezujoče za vse. Po njunem mnenju je človekovo dostojanstvo samo preobleka krščanskega nauka, ki hoče to dostojanstvo na videz podariti vsakemu posameznemu človeškemu bitju, toda v resnici ga mu vsiljuje in je zato brez razloga in brez vrednosti. Človeško dostojanstvo je postalo dozdevna in sumljiva domneva, ki v strokovni razpravi – četudi ga zagovarjajo številni pripadniki enega od več verskih izročil – nima teže in ne more priti v poštev. Za radikalnega utilitarista je človeško dostojanstvo podobno bankovcem, ki niso več v veljavi. Zaradi takih stališč je utilitarizem v etiki dokaj agresiven, četudi se predstavlja kot neopredeljeno in strpno stališče.

Priznati je treba, da površna uporaba pojma *človeško dostojanstvo* (ali *človekovo dostojanstvo*) lahko hitro poplitvi in izprazni etično razpravo, če ni poprejšnjega trdnega temelja, na katerem stoji. Če se v neki družbi moralna prepričanja ljudi med seboj močno razhajajo in ni globljih temeljev medsebojnega sožitja, se izvotli tudi pomen dostojanstva. Kaj to pomeni za etično razpravo v prihodnosti, je težko napovedati. Trenutno etične in pravne norme še vedno temeljijo na spoštovanju dostojanstva vsakega človeka. V *Konvenciji o bioetiki* beremo: "Pogodbenice te konvencije varujejo dostojanstvo in identiteto vseh človeških živih bitij in vsakomur brez razlikovanja jamčijo spoštovanje njegove duševne in telesne nedotakljivosti in drugih pravic in temeljnih svoboščin v zvezi z uporabo biologije in medicine". Kljub temu, da je besedilo *Konvencije* nesporno, ko pravi, da "vsaka pogodbenica sprejme v svojo notranjo zakonodajo ukrepe, potrebne za uresničitev določb te konvencije", je na primer parlamentarna razprava o umetni oploditvi v naši državi nameravala upoštevati še druga merila in le novelirati zakon, ki ni upošteval *Konvencije o bioetiki*, ter umetno oploditev obravnavati kot pravico in ne kot zdravljenja neplodnosti. Vprašanje je, ali bi zadostovalo etični (preferenčni) utilitarizem in relativizem razglasiti za parazita tradicionalnih vrednot in ju tako izločiti iz razprave. Tako bi jima kvečjemu očitali, da uspevata zaradi (praktično že izčrpanih) moralnih 'kreditov' prejšnjih generacij, in da bosta pokazala svoj pravi obraz, ko bo že prepozno. Mnoga skeptična stališča sodobnih etičnih razprav se pomanjkanja tega 'kredita' zavedajo na tak način, da jim jemlje sapo za kakršno koli alternativo. Pomanjkanje dejanske moralne osveščenosti dokazujejo tudi težnje, ki hočejo moralne dileme prepustiti pravu oziroma pozitivni zakonodaji, pravno urejanje teh vprašanj pa oplemenititi s participacijo etike. Z vidika evropske tradicije naj etika konstruktivno sodeluje pri oblikovanju norm in njihovem izvajanju (*procesna etika*). Tudi to vprašanje ni povsem brez pasti, saj predvideva, da bo vidik legitimacije zasenčila razprava o legalizaciji postopkov, pri čemer naj bi legalizacija spremenila tudi značaj 'dovoljenosti'. Ko govorimo o vlogi in pomenu državnih etičnih komisij, tudi nakazujemo težavno sodelovanje med pravom in etiko.

Izpraznitev dostojanstva posamezne osebe je lahko bodisi posledica bodisi vzrok. Posledica je, če individualnost ni več vrednota, ampak breme, če ni več splošno priznana, ampak je figura na šahovnici interesov. Dostojanstvo lahko postane 'drobiž', medtem ko se kot kapital uveljavijo interesi, družbene zahteve in podobno. To ponazarja primeru nadomestnega materinstva, ki ga dovoljujejo v nekaterih državah, na primer v Avstraliji in Angliji. Čigav je otrok, ki ga donosi nadomestna mati? Ali ženska lahko trži svojo sposobnost biti mati? Ali mati otroka prodaja, če so ji naročniki plačali nosečnost in rojstvo? Je nadomestno materinstvo legitimno zato, ker je legalno? V teh vprašanjih dostojanstvo osebe (otroka in matere) sploh ne prihaja več na vrsto in je praktično brez vsebine. Toda ali je mogoče na nadomestno materinstvo gledati kot na uslugo ali morda celo dragoceno služenje življenju? Če bi na to vprašanje lahko odgovorili pozitivno, potem dejstvo, da ženska sprejme ponudbo in postane nadomestna mati ter je zanjo plačana, ni prekršek proti dostojanstvu. Zdravniki tudi prejemajo plačo za svoje delo, ki služi življenju. Toda neoporečnost tega odgovora ni prepričljiva.

Izhajajoč iz dostojanstva posamezne osebe nadomestno materinstvo nasprotuje dostojanstvu *otroka*, ker mu vzame pravico do staršev in družine. Rodil se bo sicer po naravni poti, toda mati ne bo njegova mati. Zagovorniki nadomestnega materinstva trdijo, da dajejo prednost rojstvu oziroma življenju in da jim ne gre za kršenje dostojanstva osebe. Trdijo, da odstranjujejo naravno oviro, zaradi katere neka žena ne more roditi oziroma družina ne more imeti otrok. Če je nadomestno materinstvo mogoče ovreči z argumentom človeškega dostojanstva, potem je v nasprotju z dostojanstvom tudi zunajtelesna oploditev (IVF), ki je danes sicer uzakonjena. Sklicevanje na dostojanstvo še zlasti ne vodi z cilju, če se sklicujemo na dostojanstvo otroka, toda najbližje smo odgovoru, če upoštevamo prav dostojanstvo otrokove osebe. V državah, ki dopuščajo nadomestno materinstvo (Anglija, ZDA, Avstralija), nadomestno materinstvo včasih zagovarjajo kot preventivo bodisi proti abortusu ali celo kot opravičljivo obliko *reproduktivnega zakonoloma*. V večini evropskih držav je nadomestno materinstvo etično nedopustno in z zakonom prepovedano, ker ločuje med seboj biološko, psihološko in socialno materinstvo ter nasprotuje blagru otroka. Tega seveda ni mogoče neposredno utemeljiti s človeškim dostojanstvom, kajti dostojanstvo je normativni element, ki se naslanja na izkušnje, pridobljene v razvoju osebne identitete in kasnejšega vklapljanja v družbo ter različne vzgojne procese. Tako imenovani blagor otroka je vprašanje, ki se naslanja na normativno vsebino dostojanstva in je po mnenju mnogih etikov za današnje razmere 'mešano' in celo sporno merilo. Isto vprašanje je mogoče utemeljiti tudi *deskriptivno*, vendar je za mnoge tudi ta pot polna nepreverljivih predpostavk. Nadomestno materinstvo je zanje sprejemljivo in ga razumejo kot širitev pravic, ta širitev pa vključuje večjo svobodo pri raziskavah na zarodkih, ki so del matere, pri selektivnem splavu, pri poljubni uporabi 'biološkega materiala' po opravljenem splavu itn.

Razprava o nadomestnem materinstvu je logično nadaljevanje heterologne IVF, ki je danes dovoljena v večini evropskih držav. Nadomestno materinstvo heterologno IVF 'pomnoži'. Z moralno-teološkega vidika in s filozofskega vidika na dostojanstvo posamezne osebe ne gledamo le s statičnega vidika, ampak predvsem z dinamičnega vidika, s čimer je dostojanstvo prizadeto že s tem, če kdo spočetje oziroma rojstvo pojmuje kot materino pravico, če je otrok *pravica* nekoga drugega in ni hoten zaradi njega samega. Problem vseh tehničnih posegov na tem področju je, da predpostavljajo statična etična merila, ki se jih ni mogoče držati. Heterologna IVF in nadomestno materinstvo sta kričeča primera tega razumevanja *pravic* in – če beremo med vrsticami – tudi protest proti statični morali, čeprav jo dejansko podzidavata. Celo sociologi in psihologi opozarjajo, da enostransko poudarjanje biološkega ali empiričnega rojstva ni dobra popotnica za razvoj identitete in sposobnosti asociativnega učenja, saj otrokovega blagra nihče ne omenja

niti pri spočetju niti kasneje. Zunaj telesa spočet (in v nadomestni materi donošen) otrok je morda res zaželen, toda načelno je brez dostojanstva, saj ga mati (starši) hočejo predvsem *imeti*. Človekovo dostojanstvo sicer ni odvisno od tega, kaj o tem mislimo ljudje, vendar se s tem problem – namreč da je dostojanstvo tudi medosebni proces – ne zmanjša.

Razlog človeškega dostojanstva je nujen, ni pa zadosten razlog za to, da bi lahko presojali o konkretnem primeru v medicini oziroma biologiji. Etična razprava (vrednotenje) ne sme spregledati ontološkega nespোরазuma, ki ga do neke mere ponazarja razlika med človeškim in človekovim dostojanstvom. Otrokovo dostojanstvo ni in ne more biti predmet razprave. Etična razhajanja nakazujejo, kako šibki so družbeni postulati življenja, če začnemo poudarjati vsako pravico posebej, če vanje vnesemo načelo tekmovanja in s tem postavimo tiste, ki svojih pravic ne morejo braniti, v brezupen položaj. To je le en primer, kam pelje izključevanje osebne odgovornosti in razpad tradicionalne lestvice vrednot. Pred tem si ne smemo zatiskati oči. To namreč govori o tem, v kakšnem sorazmerju sta si ontološki in dinamični vidik dostojanstva: če dostojanstva osebe ne priznavam brezpogojno, so vsi etični postulati strateški, ofenzivni in razumsko nepreverljivi. Če je etika sklop dogovorjenih pravil in pravice med seboj tekmujejo, je enakopravnost vseh praktično spodkopana.

Ideja o človekovih pravicah in dostojanstvu osebe se mora uveljaviti v konkretnih razmerah. Potrebuje in zahteva vključitev zgodovinsko-kritičnega razuma, da se njeno jedro ne izgubi. Ne moremo sicer trditi, da je utilitarizem brez etike, ugotavljamo pa, da idealiziranje ciljev in namenov svobode, ki jo razglašča utilitarizem, vodi do velikih razhajanj v pojmovanju človeškega dostojanstva. Utilitarizem sicer zagovarja srečo, poudarja pa tudi učinkovitost in koristnost etike. Kdor izhaja iz človeškega dostojanstva, se ne more sklicevati na učinkovitost. Zanj je merilo odgovornost. Učinkovitost sicer ni nepomembna, toda zaupa jo odgovornosti. Kljub pomembnim vidikom, ki jih je izpostavil utilitarizem, na primer upoštevanje posledic, enakopravnost in enakost možnosti, svoboda, solidarnost, sreča in blagostanje, mu upravičeno ugovarjamo, ko premišljeno diskreditira človekovo dostojanstvo ter tako v življenjski etiki povzroči nevarno vrtenje koles prazno. Temeljni problem utilitarizma je skrčenje normalnosti (normativnosti) na koristnost. Glede na prednost, ki jo ima učinkovitost – se pravi to, kako doseči cilj in za kaj prevzeti odgovornost –, neučinkovita oseba nima nobene možnosti.

7.1.1 Zgodovina predstav o človeškem/človekovem dostojanstvu

Krščanstvo vidi jedro človeškega dostojanstva v osebni vesti oziroma v njeni dinamiki, ko ta išče resnico. Pravica do življenja na poseben način podčrtava dinamični vidik dostojanstva oziroma iskanja resnice o človeku. Z ozirom na domnevo, da se za brezpogojnostjo človeškega dostojanstva skriva krščanski etos, ni težko razumeti, zakaj je tako prepričljiva trditev, da to merilo ne sodi v demokratično in pluralistično družbo. Poudarjamo, da ne gre za pojem statičnega dostojanstva, četudi tudi ta ni nikjer definiran, ampak za to, kako brezpogojno dostojanstvo uveljaviti v strokovnih in moralnih odločitvah. Tisti, ki se ne strinjajo z brezpogojnostjo dostojanstva, imajo na zalogi številne primere iz zgodovine, ko na primer tudi krščanstvo ni spoštovalo dostojanstva drugih in je usodno vplivalo na pojmovanje drugih in drugačnih. Kljub žalostnim dejstvom je nedvomno, da lahko žalostna dejstva kršenja dostojanstva in temeljnih pravic ugotavljamo na temelju brezpogojne evangeljske zahtevnosti.

Ideja o človekovem dostojanstvu se je razvila prej kot ideja o enakopravnosti državljanov ali ideja pozitivnega državljskega prava, ki je ovrednotila status ljudi na robu družbe in zlasti status tujcev. Ideja o

človekovem dostojanstvu ni preprosto krščanska, imela pa je (ima) velik pomen za krščanstvo in v njem vel ali manj zvesto sodelovala pri zgodovinskem in idejnem razvoju. Žal moramo priznati, da je občasno prihajalo do velikih razhajanj med idejo in dejanskim stanjem. Toda ideja o dostojanstvu vsakega posameznika je kljub temu odločilno vplivala na razvoj filozofije in teologije, kulture, pozitivne zakonodaje in državotvornosti. Čeprav Sveto pismo ne govori o dostojanstvu v današnjem smislu, najdemo v njem *zlato pravilo* v mnogih variantah. Med najbolj značilne priče starozaveznega etosa sodijo “sirote, vdove in tujci” (prim. 2 Mz 22,20-29). Vedno je šlo za dostojanstvo malega človeka in manjšin. Na razvoj ideje o človekovih pravicah v novem veku in na spoštovanje manjšim v Evropi je vplivala zavest odgovornosti za katastrofalen odnos do kultur in ljudstev v Ameriki, ki jih je zahodna civilizacija praktično uničila ali jih ima za drugorazredne državljane. Stremljenje severnoameriških kolonij za neodvisnostjo je pred francosko revolucijo in v njej postalo eno temeljnih sporočil za kasnejšo nacionalno državo ter novo razumevanje človekovega dostojanstva. Z vidika sedanjega razvoja v Evropi, ki močno poudarja dostojanstvo in pravice, ne moremo spregledati problema še vedno preveč tesnega razmerja med dostojanstvom osebe in nacionalno pripadnostjo, kar predstavlja veliko oviro v iskanju skupnih pravnih temeljev nove Evrope, hkrati pa je v napoto očiščenju pojma in pojmovanja dostojanstva.

Idejno-zgodovinska črta razvoja človekovih pravic in ideje o dostojanstvu vseh ljudi ni linearna, ampak pozna vzpone in padce. Podobno kot kristjani so že stoiki poudarjali naravno enakost in enakopravnost vseh ljudi ter v bistvu potrjevali človekovo kozmično državljanstvo, ki mu razodetje pravi bogopodobnost (božje otroštvo v NZ). Velike zgodovinske bele lise padcev in zanikanj dejanske enakosti pa pričajo, kako zahtevno je pojmovanje človekovih pravic povezovati s pojmovanjem posameznega človeka, zlasti šibke člane družbe. Stocizem je dopuščal suženjstvo. Krščanstvo prvih stoletij je imelo socialni ali družbeni status za manj pomembno vprašanje in ga je razmeroma uspešno integriralo v etos evharističnega občestva. Po Tolerančnem ediktu (313) so se razmere zelo spremenile. V Združenih državah Amerike so suženjstvo prepovedali šele po secesijski vojni leta 1865, v Turčiji leta 1876, v Braziliji 1888, v nekaterih afriških državah je bilo še leta 1926 več kot 5 milijonov sužnjev, leta 1950 je bilo v Arabiji še 500.000 sužnjev. Ne smemo pozabiti na prisilno delo in zlorabo znanstvenih metod v ‘delavnih terapijah’ v taboriščih.

Zgodovinarji skušajo zblížati vse zgodovinske sledi in različne silnice kulturnega in družbenega razvoja. Zanje je judovsko-krščansko izročilo le eden od mnogih virov tega razvoja, saj je bilo znotraj sredozemskega okolja zelo omejeno. Krščanstvo se je sicer kasneje razširilo po vsej Evropi in svetu in mu s svojo družbeno in kulturno preobrazbo dalo neizbrisen pečat. Kristjani lahko s ponosom gledamo na lastno izročilo, na primer na jezuitske misijone v Južni Ameriki, na kritičnost do osvajalnih vojn in na mnoge druge stvari, pa tudi z zavestjo odgovornosti, ker včasih očitnih prekrškov proti človeškemu dostojanstvu ni preverilo na osnovi novih spoznanj. Raziskovalcem zgodovinskih virov za pojmovanje človeškega dostojanstva ustreza, da na judovsko-krščansko izročilo ne gledajo kot na avtohtono evropsko izročilo, ter mu posebej danes radi očitajo, da je skozi zgodovino hotelo zadušiti avtohtona evropska izročila. V humanizmu in kasneje v dobi nacionalnih držav se prebudi zanimanje za lastne kulturne korenine. Po antiki je bil humanizem prvi, ki je ostro nasprotoval religioznemu etosu, zlasti njegovim judovsko-krščanskim koreninam. Ob tem se zdi v nasprotju z duhom časa trditev, da bi danes težko govorili o človekovih pravicah, če ne bi bila sklenjena zaveza na Sinaju in če ne bi bilo izkustva nove zaveze v Kristusu. Nekakšna alergičnost razvitega sveta proti prevladujočemu krščanskemu etosu je paradoks sodobnega razvitega sveta. Odseva ga tudi sedanja dinamika v oblikovanju evropskih listin o človekovih pravicah.

Vendar ne moremo iti mimo prednosti tega izročila in odgovornosti tistih, ki se prištevajo k njemu, prav tako pa tudi ne mimo odgovornosti verstev za ta vprašanja.

Sodobni razvoj ideje o dostojanstvu človeške osebe, o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah (po letu 1948) lahko izrazimo s tremi značilnimi zgodovinskimi stopnjami tega razvoja od davnine do danes. Podobno kot je ideja o človeškem dostojanstvu v grški filozofiji naredila prve korake k osvoboditvi človeka od mitične zvezanosti s preostalim kozmosom, je vidik svobode in osvoboditve tudi danes prvi obraz ideje o človeškem dostojanstvu. Grški etos je izobraževanje (*paideia*) razumel kot osvoboditev (osvobajanje) izpod jarma religije, ki je postala škodljiva in utesnjujoča. V sodobni ideji o človeškem dostojanstvu, ki je utemeljena na človekovih pravicah, sta vzgoja in izobraževanje bistveni sestavni del *druge generacije* človekovih pravic. Tu poudarjamo pomemben prispevek drugega vatikanskega koncila, ki se je z izjavo o verski svobodi tako rekoč oglasil še pred objavo tako imenovanih socialnih pravic oziroma pravic *druge generacije*. Tudi *tretja generacija* človekovih pravic, tako imenovanih pravic do deleža na kulturnih, pravnih in družbenih dobrinah (pravična razdelitev dobrin), ima korenine v razvoju ideje o človeškem dostojanstvu v preteklosti, na primer v poudarjanju enakosti vseh, v predstavi, da vsak človek pred Bogom predstavlja celotno človeštvo, da ima človek delež na božjem življenju, v evropskem humanizmu in moderni (pravica do samoodločitve in izgradnja za to potrebnih politično pravnih mehanizmov) in seveda v predstavah o demokratični soudeležbi pri odločitvah in pravici do sodelovanja. Stopnje človekovih pravic: državljanske pravice, pravice do vzgoje in izobraževanja, pravice do participacije v politiki in družbenih odločitvah, pravice do deleža pri ekonomskih in kulturnih dobrinah, so danes sestavni del modernih ustav.

Že v začetku smo poudarili, da ideja o dostojanstvu osebe, o človekovih pravicah in svoboščinah izraža dejstvo, da o človeku ne govorita samo filozofija in vera. Zato dejstvo, da dostojanstvo osebe in človekove pravice niso utemeljene samo v filozofskih in religioznih podobah o človeku, ampak imajo svoje temelje tudi v znanstvenem in kulturnem, družbenem in političnem ter institucionalnem in kulturnem razvoju, ne jemlje pomena nobenemu od virov, pač pa so za vsakega od njih pomemben vir nadaljnjega razvoja. Na eni strani je skoraj nujno sledilo, da je sodobnik presešel okvir religiozno-filozofskega utemeljevanja moralnih norm. To je bil tudi prvi (jasen) signal oddaljevanja modernega sveta od krščanskega pojmovanja človeškega dostojanstva. Na drugi strani skoraj ni mogoče prezreti dejstva, da je sekularizem posledica ljubosumnega varovanja lastnih virov. Dejstvo je, da je proces sekularizacije skoraj identičen z ločitvijo od krščanskih virov. Glede na sedanja spoznanja to naj ne bi vplivalo na vrednotenje dostojanstva in na razvoj tega vprašanja v modernem svetu. Sekularizacija svojega prispevka ni dala samo s tem, da je razvoj ideje dostojanstvu osebe in o človekovih pravicah ločila od religioznega izročila, ampak da je začel sodobnik drugače gledati na konvergentnost temeljnih izjav o človekovih pravicah in ideje o človekovem dostojanstvu. Današnji razvoj je v marsičem zaskrbljujoč, včasih pa ta položaj dokazuje, da se vse smeri razvoja ideje o dostojanstvu kljub različnosti med seboj približujejo in zgodovinsko medsebojno razlagajo. Različne oblike verskega, kulturnega ali političnega fundamentalizma ne skrivajo tudi nasprotnih teženj. Za naše gledanje je mnogo bolj pomembno, da sta teološka antropologija in pomemben tok teološke misli, ki sta med drugim dala pomemben prispevek k pojmovanju verske svobode, tudi sami pokazali, da človeško dostojanstvo in temeljne človekove pravice ne izvirajo iz neke določene verske ali filozofske tradicije, ampak da je doživetje dostojanstva in doživeto dostojanstvo pogoj za *prebujenost* obeh, tako filozofije kot tudi religije (prim. Mdr 6-9). Razvoj ideje o človeškem dostojanstvu že sam po sebi dokazuje, da se v dostojanstvu osebe in človekovih pravicah med seboj zblížujejo vse izjave o človeku, na poseben način

tudi versko pojmovanje človeka. Če verstva govorijo o človekovem dostojanstvu, potem s tem izpričujejo, da je zanje življenjskega pomena, da o človeku razvijajo dobro mnenje. Ta morda stereotipna trditev, da imajo verstva o človeku dobro mnenje, je lahko pomemben motiv, zakaj vztrajati v razvoju ideje o človeškem dostojanstvu in ne biti oportunist v tistih 'civilizacijskih' zahtevah, ki to idejo odklanjajo zaradi preziranja izročil ali zaradi utilitaristične nevtralnosti do neučinkovitih in 'nekoristnih' članov družbe.

7.1.2 Stvarna utemeljitev ideje o človeškem dostojanstvu

Zgolj pregledna zgodovinska slika o razvoju ideje o človeškem dostojanstvu hoče predvsem razkrinkati nezaupanje tistih, ki se bodisi neupravičeno bojijo pluralizma na tem področju in s tem povezujejo usodo verstva (krščanstva) bodisi izjave o človeku ozko povezujejo z verstvi in nazori in mislijo, da hoče ideja o človeškem dostojanstvu zgodovinsko obnoviti odvisnost osebne in družbene etike od filozofskih in verskih predstav o človeku ter uveljaviti določeno versko idejo nad idejami civilne družbe. Obojestranskega strahu in nezaupanja ne bi smeli podcenjevati, saj sta neugodna partnerja pogovora. V to smer kažejo tako različne oblike medijske politike v deželah, v katerih ima posamezno verstvo izrazitejšo oblastniške zahteve, v družbah, v katerih so religiozne manjšine pod močnim integralističnim vplivom, in v družbah, v katerih hoče civilna in laična pobuda prevzeti nadzor nad vplivi vere in verovanja in vero vključiti v nek politični voz. Nihče ne bi smel preprosto trditi, da je ideja o človekovih pravicah 'krščanska', 'islamska' ali kako drugače versko ali nazorsko pogojena. Sekularizacija je zaznala močan emocionalni vidik teh vprašanj in na ta način ne le opravičila uporabe pojmov in metod, ampak tudi uveljavila prepričanje, da so človekove pravice oziroma *etika (etos) človekovih pravic* pridobitev sedanjega časa. Zelo značilna tovrstna pobuda je tako imenovani *Weltethos* H. Künga in sodelavcev, čeprav je ideja *svetnega etosa* doma na Japonskem. Podobne težnje včasih srečamo pri nekaterih drugih verstvih, ki si pač lastijo delež na človekovih pravicah.

Razvoj ideje o človeškem dostojanstvu in njena dejanska teža v etiki oziroma morali sta dve različni stvari. Če smo pozorni, kako je krščanstvo vplivalo na oblikovanje pojma in vsebine te ideje, potem moramo kljub odločilnim vplivom krščanstva poudariti, da ta ideja ni *odvisna* od krščanstva, ampak da je *zavezujoča* tudi za krščanstvo in za kristjana. Krščanstvo je v tem pogledu dalo sodobni ideji o človekovih pravicah pomemben vzgib, ko je to idejo sprejelo za neodložljivo jedro naravnega etosa in vsake razumske etike. S tem izraža prepričanje, da bogopodobnost in ideja o dostojanstvu osebe (in o človekovih pravicah) sovpadata stvarno in vsebinsko. Vendar to ne bo razlog, da bi to idejo utemeljevali izključno z bogopodobnostjo. Če bi krščanstvo pri tem iskalo svoj lastni interes, bi nasprotovalo dostojanstvu osebe in sedanjemu standardu človekovih pravic. Ideja o dostojanstvu človeške osebe je kompatibilna z vsemi nazori v vseh časih duhovne zgodovine človeštva, ki so kakorkoli prispevali k izoblikovanju stvarnega etosa.

Poseben poudarek družbenoetične plati krščanskega etosa je, da ne poudarja samo družbeno-pravnega varovanja dostojanstva, ampak da gleda na dostojanstvo v konkretnem položaju, tako da človek tudi v najtežjih primerih ne postane predmet domnevno 'svobodnega' razpolaganja družbe s potenciali razvoja. Razlog za to ni le v tem, da ima človek v sebi neizrekljivo dostojanstvo, ampak da je dostojanstvo mogoče izraziti v avtonomnem razumskem etosu. Izraža ga *zlato pravilo*. Tako lahko tudi na temelju vere sklepamo, da dostojanstvo izraža neizrekljivo božjo ustvarjalno moč ljubezni, ki človeku podarja svobodo oziroma sposobnost, da odgovori na božji dar. Dostojanstvo je identično z resnico o človeku, ta pa z darom svobode. Dejansko priznanje dostojanstva sovpada s sposobnostjo odgovoriti na božjo pobudo. To z

drugimi besedami pomeni, da dostojanstvo utрпи škodo vedno in povsod, kjer vera izgublja svojo teoretično in življenjsko sprejemljivost. V tako imenovanem *svetnem etosu* sicer ni nobenega dvoma o pojmu *dostojanstvo*, vendar pojem visi v zraku in nima praktičnih posledic, saj obstaja kvečjemu le upanje globljega in bolj celovitega razumevanja in upoštevanja v praksi. *Svetnemu etosu* manjka imanentna moralna zavesti o tem, da sem subjekt/oseba, če uresničim dar dostojanstva v svobodi. Vera me ne prisili v dejanje, toda brez dejavne vere je svoboda le še negotovo pričakovanje, kaj bo storil drugi. Pomembno je, da je resnica o človeku identična z darom svobode oziroma dejanjem božje svobode, ki človeka usposobi za uresničenje daru svobode, kakor o tem govori koncilsko besedilo. Na drugem vatikanskem koncilu je teologija obšla verjetni konflikt, ki bi nastal z ekskluzivistično definicijo dostojanstva; to je storila tako, da je zavzela stališče do svojih nestrpnih stališč, ki jih je imela v preteklosti do drugače mislečih, in pokazala, da so človekove pravice etično zavezujoče zanjo in za vse. "Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost."

Globalja utemeljitev dostojanstva, ki izvira iz človekovih pravic, naravne razvidnosti dostojanstva ne ukine. To moramo upoštevati zlasti potem, če bi kdo trdil, da iz človeškega dostojanstva izvirajoča moralna obveznost prihaja iz naših predstav o tem dostojanstvu, ne iz narave stvari. Predstava (dejanska opredelitev osebe) je nosilka dostojanstva in gotovo daje svoj prispevek k moralni obveznosti, ki izhaja iz tega, toda teološka utemeljitev ne more bistveno spremeniti narave tega vprašanja. Pomembno je, da lahko dostojanstvo osebe spoznam na temelju njene lastne dinamike in da se mi ni treba sklicevati na Boga. Tu seveda nastane vprašanje, ali je razodetje potrebno oziroma kakšen je smisel zgodovinskega razodetja, če je mogoče odgovore na bistvena vprašanja doumeti z lastnim razumom. Razodetje ni nujno potrebno za samo spoznanje dostojanstva osebe, vendar ga zato ni mogoče odmisлити kot nepomembnega. Celo nasprotno: z ozirom na današnje pojmovanje etičnih avtoritet je razodetje neizmerno pomemben vir tako imenovane komunikabilnosti etosa in etičnih norm. Evangelij bi lahko razumeli tudi kot dodatno (teološko) utemeljitev dostojanstva v določenem družbenem okolju. Toda če bi ga imeli samo za specifičen poudarek, bi zadeli na podobne težnje drugih družbenih skupin, ki bi na podoben način hotele uveljaviti svoj *specificum*. Nobena družbena skupina ni pooblaščen, da izdela definicijo dostojanstva, ki bo veljala za vse. Toda če sledimo procesu razodetja – *kenosis* –, bomo videli, da opredeliti dostojanstvo pomeni pripravljati se na to, da bi sprejel skupno odgovornost znotraj družbe in skupaj z drugimi razvijal potenciale solidarnosti, ki izvirajo iz narave dostojanstva in naših predstav o njem. Svoje odgovornosti nihče ne more preložiti na drugega ali jo od drugega sprejeti. *Kot posameznik moram upoštevati dostojanstvo vsakega posameznika. Šele z izgrajeno identiteto povsem razumem, da je dostojanstvo predmet osebne odgovornosti.*

Če odmislimo, da se dostojanstvo naslanja na identiteto posameznika, in gledamo na dostojanstvo le kot na etični argument, bo to vprašanje viselo nad etiko kot Damoklejev meč. Ne gre le za etiko, ampak za moralni dejavnik, ki razmišlja in ravna po svoji vesti. Ideja o dostojanstvu je na eni strani gotovo metafizični vir moralne obveznosti in tudi izraz demokratične družbe. Ta ideja pa zavezuje tudi vsakega posameznika, a ne le kot norma *od zunaj* (norma, ki logično sledi iz filozofskih, verskih ali drugih premis), ampak kot temelj, iz katerega izvira moralnost in je po reflektivni poti dostopen vsakemu. Dostojanstvo ni rezultat družbenih razmer, ampak njihov pogoj. Šele dostojanstvo omogoča skupno življenje. Ne priznavamo ideje o dostojanstvu, ampak priznanje dostojanstva konkretnemu človeku je v bistvu pogoj, če hočemo dostojanstvo sploh opredeliti. Zaradi posebne umeščenosti tega vprašanja v demokratični in pluralni družbi dostojanstvo ni garant moralnosti, toda kdor hoče opredeliti svoj prostor dejavnosti, bo

moral upoštevati razumnost tega načela. Dostojanstvo je ščit pred prevlado interesov posameznikov ali skupin v družbi.

Človeško dostojanstvo sovпада z etosom človekovih pravic. Navadno menimo, da so človekove pravice temelj človeškega dostojanstva. Do neke mere je to res: Enako dostojanstvo vseh članov družbe je razumska podlaga dejanske enakopravnosti vseh. To ne pomeni, da lahko v vsakdanji govorici izraza zamenjujemo. Preden je človek član najširše družbe, je oseba, posameznik. Šele tak je ustvarjalen član širše odprte družbe, od katere lahko pričakuje, da bo pristala na razumne razloge in bo dosledno spoštovala avtonomijo osebe in človekove pravice. Avtonomija osebe in človekove pravice se med seboj pogojujejo, npravnosti pa avtomatsko ne zagotavljajo. V odprtih družbah pojma določata prostor svobodne dejavnosti osebe, pri čemer prihaja do prekrivanja (*overlapping*) in do morebitnih konfliktov med avtonomijo posameznika in pravicami drugih. Avtonomija predstavlja moralno prepričanje dejavne osebe, ne neomejene svobode posameznika. V liberalni družbi lahko zaželenost nekega cilja zabriše meje med dostojanstvom in pravicami oseb. Zato ljudje postanejo bolj pozorni na dostojanstvo in pravice. Opažamo namreč, da normativno jedro človekovega dostojanstva prihaja do izraza tam, kjer se osebno (dostojanstvo, pravice) in družbeno (interesi) izraziteje prekrivata, čeprav s tem nočemo trditi, da priznavanje splošnih človekovih pravic ne bi moglo biti del družbene normativnosti. Običajno se je treba za pravice boriti. V totalitarnih družbah tega prekrivanja ni, ker ni razvita ideja dostojanstva osebe.

7.1.3 Normativna vsebina človeškega dostojanstva

Eden glavnih razlogov in ciljev etosa človekovih pravic je, da bi premagali/presegli normativni kontekst etike, ga osmislili in ustvarili pogoje za indikativni oziroma *odrasli* etos in etos odgovornosti. Zdi se, da hočemo predvsem poudariti širino konteksta človekovih pravic, ki naj bi integrirale vse oblike etosa. Čeprav lahko rečemo, da imajo človekove pravice religiozno jedro in da so v bistvu lahko tudi izraz krščanskega etosa, pa se temu razumevanju tu izogibamo, ker hočemo s pravicami izraziti ne le nov temelj etosa, ampak predvsem soglasje. To bi lahko marsikaj povedalo o brezinteresnosti verskega etosa in o njegovi radikalni kritiki, ki jo poznamo pri prerokih. Sicer pa v verskem etosu neredko naletimo na močno odvisnost od predpisov in izročila. Etiki očitajo takemu verskemu etosu, da ne upošteva dovolj avtonomije posameznika in da je normativen v takem pomenu besede, da izvorno normativnost maliči. To marsikaj pove o interesih filozofske etike in utemeljevanju etosa s človekovimi pravicami. Etos človekovih pravic verskega elementa ne odklanja popolnoma, toda z njim si ne more pomagati, če hoče izraziti *soglasje*, ki je temelj in vsebina etosa človekovih pravic. Občutek imamo, kakor da etosu vere oziroma vernim ljudem manjka lastno stališče in mnenje. Človekove pravice so vstopnica v nov *svetovni nazor*, v katerem ni absolutnih stališč. Vsak ima pravico, da izrazi svoje mnenje v javnosti, in je celo dolžan, da išče lasten pristop k stvarnosti.

To pa ne pomeni, da smo rešili vprašanje, kako človekove pravice uveljaviti in kako izraziti normativno jedro človeškega dostojanstva, da to ne bo prizadelo najvišje možne ravni soglasja. Religiozni etos pozna ta problem, kajti kadar koli metoda postane pomembnejša od vsebine, se mu zgodi moralizem. Temu vprašanju smo se tu približali na ravni svetnega etosa (*Weltethos*), a ga moramo upoštevati tudi v okolju religioznega etosa. Človekove pravice imajo veliko konotacij. Same lahko otežijo soglasje glede dostojanstva osebe in moralne obveznosti, ki izhaja iz pravic, če je soglasje (*indikativ*) hkrati vsebina in metoda. Človekove pravice lahko na idealen način izražajo interes družbe, posebno kadar družbena morala računa na dobro voljo ljudi kot na nekaj samoumevnega. Dobra volja ni samoumevna. Tu smo na pragu

naturalistične zmote. Tako se lahko zgodi, da morala spodbija moralo in da tudi tako imenovani *svetni* (*indikativni*) *etos* seže po normativnih merilih. Številne iluzije in konflikti na tem področju so pomemben motiv za to, da natančno razlikujemo med dostojanstvom osebe in moralno vsebino tega pojma ter da se posvetimo vsebini narativne antropologije. Kakšna normativnost ustreza narativnosti?

V teološki in tradicionalni filozofski etiki, ki temeljita na normativni (deontološki) teoriji, je tudi človekovo dostojanstvo predmet minimalnih zahtev, kajti življenje je *vredno* živeti zaradi njegove edinstvenosti. Kdor živi in hoče živeti, norm ne bo doživljal kot omejitev in bremen. Formulacija človekovih pravic po francoski revoluciji združuje vse zahteve človeka vrednega življenja in sicer na maksimalističen način. Glavni problem, kako ustvariti moralno soglasje na temelju človekovih pravic, je v tem, da predstave o človekovem dostojanstvu izvirajo iz različnih antropoloških izročil; temeljnega soglasja o izročilih pa ni. Dostojanstvo je treba opredeliti neodvisno od kulturnih in religioznih oblik, da bi lahko težišče z norm prenesli na dejavnost delujoče osebe.

V demokratični družbi in pravni državi je mogoče obvezujočo vsebino človeškega dostojanstva izraziti v obliki minimalne zahteve, in sicer tako, da norma vsakemu zagotavlja čim širši prostor avtonomije. Bistvo predstav o človeškem dostojanstvu je človek, ki je usposobljen za svobodno in odgovorno ravnanje. Robert Spaemann pravi, da bi moral *residium sebstva* – se pravi to, po čemer je človek oseba – ostati nedotaknjen. Minimalna norma pomeni, da s človekovim dostojanstvom oziroma z *etosom* človekovih pravic ni mogoče obravnavati vseh vidikov in pogojev življenja, ampak da gre predvsem za medsebojno spoštovanje in upoštevanje življenjskega prostora vsake osebe, da bi lahko rasli v svobodne in odgovorne osebnosti. Pri tem si je treba biti na jasnem, da pravice nikoli ni mogoče enakovredno izraziti v normi, zlasti če normo razumemo zgolj kot breme in 'moraš'. Norma je vedno minimalistična, pravice so vedno maksimalistične.

Človek nosi cilj sam v sebi. Jedro osebe ne more postati sredstvo za nek drug namen. Iz človeškega dostojanstva ni mogoče izvesti nobenega kataloga dolžnosti. Predstave o dostojanstvu se namreč naslanjajo na to, da ima človek cilj *v sebi* in da mora *postati* to, kar *je*. Dostojanstvo ni poljubna dobrina. Etos človekovih pravic mora upoštevati, da človek nima *določene* vrednosti, ampak *določujoče* dostojanstvo. Človek je subjekt in objekt prava. Subjekt prava sem, če spoštujem vsakega človeka. Objekt prava sem, če so cilji družbe pomembnejši od posameznika. Nihče ne more postati predmet družbenih namenov in ciljev. Zdravje prihodnjih generacij ali kvaliteta življenja sedanje generacije ni razlog, da bi lahko žrtvovali katerega koli posameznika.

Človeškega dostojanstva v bistvu ni mogoče izraziti z besedami. Z metaetičnega vidika to niti ni potrebno, saj ima dostojanstvo apelativni oziroma narativni značaj, za moralno pravilno ravnanje pa predstava o dostojanstvu ni nujna. V Svetem pismu se nemoč besede spremeni v veselo vzklikanje in vriskanje nad človekovo veličino ali v nedoumljivo žalost nad njegovo omejenostjo. Človeško dostojanstvo ne more biti predmet pozitivnih etičnih norm. Kako ga upoštevati, ve tisti, *ki vprašuje* in je dejaven. Ker človek ni predstavnik vrste, ampak ima *rodovnik osebe*, je mogoče le nakazati, da bistveni (neizrekljivi) vidik dostojanstva ne sme postati zahteva ali predmet poljubnega razpolaganja.

Ena od opredelitev zato pravi, da je človeško dostojanstvo to, po čemer smo ljudje med seboj enaki; tega namreč ni mogoče ugotoviti s primerjanjem ljudi med seboj. Dostojanstva osebe ni mogoče izvesti iz primerjave z drugo osebo. Ta formula prepoveduje predvsem tako imenovana *habeas-corpus* dejanja. Življenje sodi k celoti osebe; z njo ni mogoče poljudno razpolagati. To je predmet mnogih dilem, v katerih

se odloča o življenju, zdravju ali o veliki dobrini druge osebe. Če na eni strani življenje ne sme postati predmet poljubnega razpolaganja, to na drugi strani pomeni, da je treba v medicini in biologiji pozitivno opredeliti nadaljnje raziskovanje na področju življenja. Življenje ni reka. Živi so individualni organizmi. To velja celo za rastlinski svet in enoceličarje. Nisem živ le na ta način, da 'stojim v reki življenja', ampak sem živ, če sem sposoben življenje podariti. Človeško dostojanstvo – tudi z vidika *telosa* življenja – ne more postati neposreden predmet norme, saj človek ni vrsta, lahko pa osvetli nekatere dolžnosti, ki jih na noben način ne smemo opustiti. Pozitiven seznam dolžnosti, če temu lahko rečemo dolžnost, se sklicuje na modalni glagol 'ali smem'. *Smem* je višja norma kot *moram*. Zaradi možnosti manipulacije mora *moraš* odkriti delujoča oseba sama. Vendar je na vrhu dolžnosti, ki jih ne smem spregledati kot oseba, najbrž 'treba je' (prim. Jn 3).

V konfliktnih položajih so normativne ovire okvirji: zožijo pogled in dopustnost posega. Glede dopustnosti poskusa na človeku lahko za primer vzamemo poseg (poskus) na zarodku. Ta je načelno prepovedan. Toda poseg na človeškem zarodku lahko odločilno vpliva na prostor svobode oziroma na usodo človeka, ki se bo rodil. Tu si stojita nasproti *smem* in *moram* (*ne smem*). Znano je, da medicini ne dela preglavic samo vprašanje, če sme, kar zmore, ampak tudi vprašanje, ali mora storiti vse, kar zmore? Kdor upošteva človeško dostojanstvo, bo v svojo dejavnost vključil varovanje dostojanstva osebe oziroma omogočanje kasnejšega razvojnega procesa osebe, da bo lahko ustvarila svoj prostor svobode in odgovornosti. Prepovedi poskusov na zarodkih seveda ne utemeljujemo z nekim kasnejšim stadijem razvoja, pač pa poskušamo kar najbolj odločno uporabiti znanje in sposobnosti, da ne bi prišlo do primerjave človeških usod ali samovoljnega odločanja o njih. Nedvomno nas človeško dostojanstvo spodbuja, da na človeka gledamo kot na celoto in spoštujemo celega človeka, na poseben način njegovo telesno integriteto.

Priznanje tega temeljnega stavka kot odločilnega etičnega merila ne pomeni, da predpostavljamo čisto določeno filozofsko antropologijo ali celo svetopisemsko podobo o človeku, čeprav je res, da v Svetem pismu srečamo celovito gledanje na človeka. Pomembno je priznati razvojno logiko razuma, ki teži k vedno bolj popolnim podobam in k sintezi med podobami in tistim, ki jih ustvarja (opazuje resničnost). Praktična povezanost med opazovalcem in opazovanim je eno temeljnih spoznanj narativne etike. Človeško dostojanstvo in nedotakljivost človeške osebe sta jedro vseh izjav, ki so utemeljene na človekovih pravicah, od *Bill of Rights* v Virginiji (1776) do *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (1948). Pravica do telesne integritete je del posameznikovih pravic do svobode ter zaščite pred morebitnim nasiljem.

V zgodovini so se načini kršenja pravic posameznika do telesne integritete spreminjali. Poleg običajnih kršenj pravice do telesnega življenja (uboj, splav, evtanazija) je treba danes omeniti tudi policijsko nasilje, mučenje, krivično aretacijo, montirani proces, teror, množični zločin, ter oblike sistematične in legalizirane uporabe nasilja (vojna, oboroževalna tekma, brezposelnost, nepismenost, lakota). Razširitev nekdanjih pravic do obrambe lastnega življenja na pravice do udeležbe v političnih odločitvah ter do deleža na družbenih, kulturnih in ekonomskih dobrinah (pravice tretje generacije) je del zgodovinsko-družbenega razvoja razumnosti, ki hoče zaščititi človekovo življenje pred različnimi grožnjami. Vse to pa visi v zraku, če ni zaščiteno človekovo telesno življenje, individualno življenje posameznega človeka. Širitev človekovih pravic na politične, družbene, ekonomske in kulturne pravice ne sme postaviti pod vprašaj individualnih pravic, človekove telesne integritete in varovanja individualnega življenja. Če bi jih

postavljali pod vprašaj, ne bi kršili le enega temeljnih moralnih meril, ampak samo kulturno-politično dno, iz katerega izhajajo najvažnejša spoznanja o pravicah.

Minimum nedotakljivosti življenja (nihil nocere) izhaja iz spoznanja, da življenja ne moremo spoznati kot predmeta; življenja se je treba dotakniti in ga čutiti; nobeno življenje ne sme ostati nedotaknjeno. To spoznanje izražajo v vokativni obliki vsa pomembnejša besedila o človekovih pravicah. O nedotakljivosti ne moremo govoriti, če se življenja dotikamo brezčutno in če brezčutnost postane norma (habeas-corpus dejanje). Nedotakljivosti ne moremo razumeti v smislu vsiljene izolacije ali kot absolutne pravice do zasebnosti. Skrajni primer nedotakljivosti predstavlja tako imenovani libertinski etos v utilitarizmu, ki k temeljnim pravicam prišteva tudi pravico, da človeka zapustimo ali da mu pomagamo umreti.

S tem se izvotli tudi načelo avtonomije. Če kdo dostojanstvo osebe odkloni kot formalizem in malenkost, izprazni tudi *varovalni prostor* dostojanstva posamezne osebe, ki ga sestavlja moralno stališče članov družbe. Na tej osnovi je Peter Singer začel trditi, da je nedotakljivo samo tisto življenje in samo življenje tistih državljanov, ki so dejavni, koristni in nujni v za življenje družbenega organizma. To pomeni, da življenje nerojenih, prizadetih otrok in starih ljudi ni nedotakljivo.

Človeško dostojanstvo je stvar obojestranskega odnosa. Kaj pomeni, če družba posameznega človeškega življenja ni pripravljena brezpogojno zaščititi v vseh obdobjih življenja, izpričuje abortivna praksa in nešteti vzporedni pojavi, med katerimi je eden najbolj dramatičnih spolna zloraba otrok. Kaj pomeni evtanazijska miselnost, če bo postala prepričanje zdravnikov?

Hugo Tristram Engelhardt daje v skladu s svojim razumevanjem dostojanstva in pravic prednost domnevni človekovi svobodi izbiranja. Kdor hoče končati svoje življenje, mu je treba pri tem pomagati. Tradicionalni etos v tem primeru ne zahteva le zaščite telesne integritete, ampak izrecno prepoveduje, da bi na človeka gledali samo kot na (bolj ali manj) del družbe. Človek je rojen *kot* človek. Ob spočetju in rojstvu otroka volja 'večine' ni igrala in tudi ne sme igrati nobene vloge. Človek ne pripada biološki vrsti ali narodu in šele nato sebi (Bogu). Zato je treba pri novih pobudah na tem področju čimbolj zavarovati prvotni življenjski prostor – človek je rojen po človeku – in pravico do življenja. Toda vpricho pojma dostojanstva kot 'obojestranskega spoštovanja' niso v nevarnosti le nerojeni in stari ljudje, ampak tudi zdravi.

7.2 Teža prepovedi ubijanja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm>

Zapoved "Ne ubijaj!" je prva prepoved s tako imenovane družbene table. Na svetu ni kulture, ki bi ji bila prepoved ubijanja neznana in bi o njej ne imela bolj natančnih določitev. Prepoved ubijanja je sestavni del svetnega oziroma civilnega etosa. Pozitivno izražena bi se najbrž lahko glasila: nenasilje, pomoč. Obsega praktično vse nianse temeljne pravice do življenja. Življenje je vedno nekaj individualnega in celovitega. V religioznem etosu ta prepoved ubijanja prepoveduje žrtvovanje po vzorcu mehanizma grešnega kozla. Prepoved v dekalogu beremo v luči končne redakcije, ki to zapoved bere v luči spoštovanja staršev, očetovstva in materinstva, odgovornega posredovanja življenja, enakopravnosti med spoloma in osebne razmerja moškimi in žensko (mož-žena), kar obsega 4. *zapoved*: "Spoštuj očeta in mater..." Religiozni etos ne prepoveduje ubijanja, ampak zahteva *živeto* življenje. Za izkušnjo dostojanstva je bistvenega pomena, da jasno spoznam, da je življenje brezpogojni dar. Biti *božji otrok* pomeni, da je vir dostojanstva božji, božanski oziroma celosten pogled na človeka. Kdor se je dokopal do (samo)zavesti, da

je njegovo življenje dar, mu ni treba več misliti na posamezne prepovedi in zapovedi, saj so vse vključene v tem doživetju.

S formalno-pravnega vidika se ostrina prepovedi ubijanja ter visok odstotek ljudi, ki menijo, da je to najvažnejša družbena zapoved (prepoved oziroma *pripoved*), izraža ne le v prepovedovanju različnih oblik kršenja zapovedi, ampak v pozitivnem zaščitnem pravu, ki ščiti *posamezno* (individualno) življenje. Na nasprotni strani je smrtna kazen. Z dejstvom, da se smrtna kazen izvaja na relativno malo načinov – ki pa so strašni predvsem zaradi svoje cenenosti –, lahko skoraj pojasnimo težavnost takega zaščitnega prava, ki bi kršenje te prepovedi kar najbolj skrčil. Paradoks je v tem, da družba pomembnost prepovedi ubijanja razume na tako radikalen način, da za njeno kršenje predvidi smrtno kazen. Liberalna strategija poskuša vprašanji med seboj ločiti in ga pojasnjuje na povsem zasebni ravni. Za primer jemlje domnevni konflikt med pravico do življenja matere in otroka. Čeprav je za to potrebna miselna akrobacija, je primer zgovoren: na neki točki bi lahko (moralni) prekinili z miselnostjo, da je treba zaščitno pravo jemati tako zares. To se je dejansko uveljavilo v legalizaciji (liberalizaciji) splava. V sodobnem pravu, v verstvih in tudi v različnih nevladnih organizacijah, na primer tudi v Amnesty International, prevladuje mnenje, da je treba zaščititi ne le človekovo življenje v vseh obdobjih njegovega življenja ter prostor, v katerem živi, ampak tudi življenje okolja, živalske vrste, rastlinski svet in neživo naravo, pa tudi različnost kultur in podobno.

Z ozirom na to ni mogoče ne videti sprenevedanja tistih, ki se sklicujejo na moralni pluralizem, se v veliki vnemi borijo za pravice posameznika, ki tekmujejo s pravicami druge osebe, hkrati pa ne upoštevajo, da zapostavljanje pravic *enega* in zavračanje značilnih oblik etosa, ki so ga v prid individualnega življenja razvile posamezne kulture in verstva, jemlje moralno legitimnost njihovemu domnevnemu sklicevanju na svobodo. Nepopustljivost liberalnega utilitarizma glede svobode ne izhaja iz nekega fanatizma ali iz načelne nesposobnosti za demokratično odločanje, ampak je utemeljena v interesih, za katere gre in v katerih so tudi ljudje največkrat objekti interesov posameznikov ali skupin. V utilitarni etiki gre namreč za domnevo, da so si v konfliktu vrednote in da je zato treba odločati po merilu pravičnosti oziroma po merilu etične analize, ki se ozira na vsako prizadeto osebo. Včasih gre za etično analizo na osnovi ravnotežja med štirimi ali več etičnimi načeli. Rawls je s svojo teorijo pravičnosti protestiral proti taki rabi pojma pravičnost in zahteval ponoven premislek o enakih možnostih, a je nazadnje pristal na domnevi, da tega premisleka ni mogoče ponavljati v nedogled. Liberalna nepopustljivost glede tako imenovane svobode posameznika, ki je v bistvu statično načelo in element moči, odkriva svoje karte predvsem v splavu. Ko na primer trdi, da se za dostojanstvo nerojenega življenja in za pravico do življenja potegujejo samo verstva in redke družbene skupine ter da se s tem igrajo z merilom pravičnosti, izbira izročila, ki so 'strpna' do splava, in s tem dokazuje, da ji vedno ustreza tako imenovani konflikt vrednot zaradi njene nestrpnosti do konkretnih življenjskih vprašanj. Liberalni etos hoče legitimirati pluralizem kultur brez razlikovanja posameznih oseb in brez občutljivosti za posamezno življenje, ali obratno. Če v pravičnosti ni solidarnosti, postane solidarnost funkcija pravičnosti. Tedaj močnejši domneva, da se šibkejši solidarizira z njegovo odločitvijo. Pravičnost se umakne. Položaj 'reši' močnejši, in sicer tako, da izključi najšibkejši člen. To je zelo poenostavljen prikaz relativizacije prepovedi ubijanja v sodobni kulturi.

Temelj družbene zakonodaje ni pravičnost kot taka, ampak je življenje, pa spet ne življenje kot nekakšen tok, ampak individualno življenje. Življenje samo na sebi ni najvišja vrednota, pač pa je pomembna vrednota zaradi moralnega življenja posameznika. Z drugimi besedami: ne gre le za prepoved kot tako, ampak za živeto življenje; to (tako) razmišljanje je pomembno za nas kot ljudi. Zapoved ne le prepoveduje, ampak poudarja, da živeto življenje in obramba lastnega življenja ter življenja drugih

predpostavlja najvišjo obliko sposobnosti prevzeti odgovornost. Prepovedi ubijanja ni mogoče utemeljiti z načelom pravičnosti, pač pa je mogoče načelo pravičnosti utemeljiti s prepovedjo ubijanja. Peta zapoved je dokončna in ni zapletena. Nagovarja posameznega človeka. Izvira iz izjemnega doživetja daru življenja, ki ga opisuje sedanja četrta zapoved v dekalogu. Ker se danes vedno več ljudi nagiba k temu, da je zapoved "Ne ubijaj!" kulturno ali moralno dejstvo, da zato ne velja nujno za vse kulture, ter iščejo načine, kako bi njeno ostrino omejili, bomo podrobneje pogledali njeno versko vsebino.

7.2.1 Svetost življenja in vzvišenost Boga nista etična argumenta <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm>

Življenje ni absolutna in zadnja vrednota. Je vrednota, in sicer kot brezpogojen dar. Formalna svetost in vzvišenost o življenju ne povesta nič več, kot življenje samo. Komur je življenje samó navrženo, mu zapoved najbrž ne pove kaj posebnega. Upošteval jo bo kot prepoved. Nasprotno pa tisti, ki mu je bilo življenje podarjeno in ga je sprejel kot dar, ne bo čutil potrebe zatekati se k pravnim in etičnim normam, ampak bo s podaritvenim značajem življenja normo ne le uresničil, ampak izrazil njeno narativno vsebino.

Judovsko-krščansko izročilo trdi, da je božja vzvišenost prvi in temeljni razlog prepovedi ubijanja sebi enakih. Družbena korenina pete božje zapovedi je na eni strani tedaj splošno znana talionska prepoved ubijanja, na drugi strani pa povsem teološki razlog: Bog, ki je Stvarnik vsega, kar obstaja, je človeka ustvaril po svoji podobi. Človek v bližnjem srečuje sebi enakega, toda ne enakega iz primerjanja, ampak enakega po izvoru, kajti drugi je prav tako božja podoba kot on. Zato umor ni le greh zoper življenje bližnjega ali zoper pravičnost, ampak je poseg v božje področje (prim. 1 Mz 4,15; 9,5). Avguštin je prepoved ubijanja razumel tudi kot prepoved samomora. Dolžnost braniti svoje življenje vključuje varovanje lastnega življenja in življenja drugih ter prepoveduje samovoljno razpolaganje z njim. V vsakem človeku sem dolžan ljubiti človeško naravo. Janez Kalvin je prepoved ubijanja razumel kot odnos med bogopodobnostjo in solidarnostjo: človek je na eni strani božja podoba, na drugi pa meso in kri; če hoče ohraniti neokrnjeno božjo podobo, mora skrbeti tudi za svoje telo; če hoče ohraniti neokrnjeno življenje, se mora zavzemati tudi za življenje drugih. Celotno človeštvo je eno samo telo, zato je treba spoštovati življenje vsakega človeka.

Medtem ko se zdi, da prepoved ubijanja ne potrebuje posebne utemeljitve oziroma da jo je mogoče razumeti kot postulat pravičnosti, pa se sklicevanje na božjo vzvišenost ter božje 'lastništvo' nad življenjem kot razlog prepovedi ubijanja mnogim upravičeno zdi najmanj 'verska posebnost' oziroma nazorsko vprašanje. Vprašanja s tem ne mislimo poplitviti, toda ni dvoma, da prepoved ubijanja v okviru verskega izročila govori o posebni sposobnosti vernika, da prevzame odgovornost za življenje na družbenem področju. Verski pomen zapovedi namreč ni na negativni strani – na prepovedi –, pač pa na pozitivni: življenje je dar in naloga. Zapoved je utemeljevala človekovo prizadevanje, da se v življenju oprime božje roke in da svoje življenje živi tako, da ga bo lahko nekoč izročil Bogu kot dar. Življenje ni reka in nima cilja samo v sebi, ampak ima jasen smisel: individualno življenje. Na ta način človek svoje življenje doživlja kot nalogo, ki mu jih je Bog zaupal, da jo izvrši. Vernemu človeku se zdi samoumevno, da je Bog gospodar življenja in da je najvišja oblika življenja bogočastje. Smisel te razlage je razločen in preprost. Toda z vidika svetnega etosa je pomembna sposobnost sprejeti odgovornost za konkretno življenje. Sprejem odgovornosti za konkretno življenje je pomembno za doživetje vere. Verska razlaga zapovedi podčrtava človekov odnos do Boga, hvaležnost za dar življenja in sproščenost pred Bogom, nič pa ne zve o posameznih normativnih izjavah glede varovanja življenja. To razumemo tako, da je smisel

zapovedi v verskem kontekstu *pripoved* o daru življenja, katere cilj je *krepost* oziroma *etična pareneza* (spodbuda). Tu vidimo ne le tega, da je normativni vidik zapovedi v veri povsem odprt, ampak tudi, kako pomemben je etos zapovedi za razumevanje njenega verskega sporočila. Cilj izmenjave med etosom življenja in etosom vere je *pripoved*, izkušnja. Ne le pri tej zapovedi, temveč tudi pri drugih pogosto zanemarimo vidik *pripovedi* (izpovedi, izkušnje) in se premalo vprašujemo o tem, kaj pomeni, da nam je Bog dal življenje kot 'posojilo' brez obresti.

Natančna analiza moralnega jezika pokaže, da je to običajna pot, s katero krščanska etika utemeljuje svoje stališče do samomora. Prepoved samomora pravzaprav sploh ni norma, ampak le razlaga prej omenjene trditve, da je življenje božja last in da s samomorom posežemo na božje področje. Samega sebe ne smem ubiti, ker za to nimam pravice in ker s tem neposredno kršim božje pravo. Tako lahko na primer prepoved kraje izrazim takole: "Ne smeš si prisvojiti tuje lastnine, ker ti ne pripada." Stavek razlaga notranji vrednostni sistem zapovedi: "Ne kradi!" Nič nam ne pripada in nobene stvari se ne bi smeli prisvojiti. Značilnost vseh prepovedi v dekalogu je, da niso utemeljene, ker utemeljujejo. Presenetljivo je, da je moralno-teološko izročilo prepoved samomora jemalo zelo resno, medtem ko je na drugi strani kljub močnim argumentom *proti* dopuščalo smrtno kazen.

To, da je Bog edini gospodar vsega, kar obstaja, predvsem tudi življenja, je krščansko moralno izročilo dosledno upoštevalo le pri samomoru, medtem ko je imela prepoved ubijanja (drugih) kljub svojemu absolutnemu značaju dokaj veliko možnih izjem, in sicer kljub utemeljevanju z bogopodobnostjo. To kritiki religioznega etosa razumejo kot pomanjkljivost in 'posebnost'. Toda tudi s sklicevanjem na *svetost življenja* (*sanctity of life*), ki je v svetnem etosu nekakšen nadomestek božje vzvišenosti, ne moremo priti do formalne zapovedi, ki ne bi poznala nobene izjeme. Formula *svetosti življenja* je sumljiva tudi pravnikom, etikom in moralnim teologom. Imajo jo za patetično prisego, ki ne koristi oblikovanju konkretnih norm in reševanju konfliktnih primerov. Liberalni svetni etos namreč to vprašanje obrne na glavo in trdi, da je samomor stvar človekove svobode (*asistirani* samomor je oblika evtanazije), prepoved smrtne kazni pa bi morala biti absolutna in brez izjeme.

Prepoved ubijanja je absolutna, ni pa brez izjem. Zdi se, da absolutnost utemeljujeta dve stvari: odsotnost sankcij in prepoved. Absolutna je torej prepoved, in sicer zato, ker ne predvideva kazni. Toda kako prepoved izraziti pozitivno? Kakšna je zapoved varovanja življenja? Tu naletimo na izjeme. Tradicionalne izjeme so pravična vojna (*ius in bello*), uboj v samoobrambi, smrtna kazen in uboj tirana. Na te izjeme se danes sklicujejo tudi zagovorniki *svetosti življenja* – lahko govorimo tudi o *kvaliteti življenja* – in trdijo, da je z ozirom na merilo *svetosti* izjem najbrž še veliko več. Razprava o evtanaziji in že uveljavljena legalizacija splava sta zgovorna primera.

Prikaz doslej znanih izjem v zgodovini kaže, da je krščansko izročilo prepoved razumelo v absolutnem smislu, ne pa zapovedi. Na eni strani je to mogoče pojasniti s tem, da življenje za človeka ni najvišja, ampak temeljna vrednota in pogoj drugih vrednot v življenju. Življenje je okvir, v katerem uresničujemo vrednote. V tem smislu se izraža navodilo o daru življenja *Donum vitae*: "Fizično življenje je na neki način 'temeljna' vrednota in sicer pravzaprav zato, ker na fizičnem življenju temeljijo in se od tu naprej razvijajo vse druge vrednote človeške osebe." Telesno življenje ni tok življenja, ampak je individualno življenje. O njem govorijo vrednote svobode, avtonomije, solidarnosti, zvestobe itn. V *Donum vitae* nedotakljivost življenja izvira iz nedotakljivosti osebe. Kvalitetno življenje je vedno individualno življenje, in sicer kot možnost in dejansko oblikovanje. Že Seneka je rekel, da zgolj živeti ni isto kot živeti dobro. Dolgoročno

lahko golo ohranjanje življenja razvrednoti individualno življenje. Böckle pa je napisal: “Biološko življenje ni najvišja dobrina. Pomembnejša dobrina je moralno, *živeto* življenje.” Seveda je nesmiselno govoriti o širitvi izjem, če to ne bi hkrati pomenilo bolj učinkovitega uresničevanja prepovedi ubijanja oziroma oblikovanja konkretnih norm, kako varovati in omogočati kvalitetno življenje. Značilen je sodobni odnos do smrtne kazni. Te danes ne moremo zagovarjati kot legitimnega sredstva kaznovanja, ker ni niti učinkovita niti edina možnost, da bi z njo zavarovali pravno stabilno družbo. Podobno velja za proizvodnjo in prodajo orožja za množično uničevanje ter za načela pravične vojne. Življenje bi morali spoštovati tudi tam, kjer je bila kazen v preteklosti sprejemljiva in običajna zaradi svoje ‘cenenosti’. Zato spada k zapovedi tudi vaja v nenasilju in sposobnost (usposabljanje) prenesti konfliktno položaje. Kdor danes zahteva nove izjeme, se ne more sklicevati na preteklost in reči, da je to bil včasih običaj. Zgodovinski argument postaja anahroničen tudi zato, ker sedanja moralna praksa krepko zaostaja za etičnimi standardi, ki jih priznavamo. To bi lahko pojasnili s primerom splava, kjer kljub jasnemu spoznanju o začetku življenja nismo sposobni soglašati o brezpogojnem varovanju nerojenega življenja.

7.2.2 Etični pomen prepovedi ubijanja <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm>

Tradicionalna interpretacija zapovedi “Ne ubijaj!” torej kaže, da zapoved kljub svoji načelni brezpogojnosti ni brez izjem. Katoliška moralna teologija in na naravnem zakonu utemeljena racionalna etika to utemeljujeta tako, da smemo v konfliktnem primeru individualno življenje primerjati z ‘enakovredno’ družbeno dobrino. Tega ne smemo razumeti kot neizogibno privolitev v dejanske pritiske na življenje. Temeljno načelo – brezpogojnost – je merilo in ga je treba upoštevati kot merilo. Navedba zapovedi v govoru na gori (Mt 5,21) zahteva previdnost. Jezus razkrinka interpretacijo, ki je zatemnila pomen prepovedi in odprla pot za številne nove izjeme, ne da bi pri tem ostrila čut za bistveno vsebino prepovedi. Bistvo prepovedi je razmislek o človeškem življenju. Niansiranje prepovedi v posameznih predpisih ne sme postati povod, da življenje postane objekt v rokah države ali v rokah človeške samovolje. Robert Spaemann poudarja, da je (človeška) narava *kulturna invarianta* in zadnji temelj ravnanja. Po njegovem zapoved govori o individualnem oziroma osebnem življenju, ki je pred interesi drugih oseb in neprimerljiva s kakršnim koli ciljem družbe ali njenih ustanov. Tu ne more biti izjem. Posamezni predpisi – tudi tisti, ki nekako dopuščajo primerjanje med individualnim življenjem in skupnimi dobrinami – ostrijo pomen *substance* (individualnosti) življenja. Katoliška moralna teologija individualnega življenja ni nikoli primerjala s skupnim dobrim, da bi lahko v poljubnem primeru izločila eno komponento. Pač pa je dokazovala enakovrednost ene in druge strani, in sicer zato, da ne bi prihajalo do primerov, ko bi življenje enega postalo več ali manj vredno kot življenje drugega/drugih. Konfliktni primeri so položaji, v katerih ni v nevarnosti le posamezno življenje, ampak tudi pomembna skupna dobrina. Četudi človekovo individualno življenje za človeka ni največja dobrina, je individualno življenje na tem svetu kljub minljivosti in kontingentnosti najvišje skupno dobro in ne sme nikoli postati predmet primerjanja vrednostjo posameznega življenja in družbenimi cilji. Skupno dobro je utemeljeno na vrednoti individualnega življenja. Šele potem je mogoče tehtati in primerjati med seboj enakovredne dobrine. Tehtati, ne pa izločati enih zaradi domnevne koristi drugih.

V pravni teoriji je to tehtanje znano kot dolžnost družbe, da zaščiti posameznikovo življenje in dostojanstvo osebe pred interesi družbe, države in pred človeško samovoljo. V primeru *smrtne kazni* oziroma v kazenskem pravu prihaja do tehtanja med skupnim dobrim in individualnim življenjem posameznika, ki skupno dobro ogroža. Prvenstvo skupnega dobrega je nesporno, če je družba sposobna

braniti posameznike, pravni značaj družbe in tudi tistega, ki to dobro ogroža, in sicer tako, da kazen ne bi pomenila maščevanja. Skratka družba bi imela pravico kaznovati s smrtjo le, če bi bila sposobna obnoviti skupno dobro, ki je bilo prizadeto. *Bonum commune* – predvsem mir in varnost – je imelo v odnosu do individualnega življenja prestopnika tako samoumevno prednost, da ga je Tomaž Akvinski primerjal prepovedi oziroma dovoljenju ubijanja živali. Toda vprašati se moramo, ali gre tu za podreditev individualnega življenja skupnemu dobremu ali za podreditev posameznika družbi. Toda tudi v primeru, če bi bilo utemeljeno govoriti o podrejenosti individualnega življenja skupnemu dobremu – vendar je to v bistvu najbolj sporno vprašanje sploh – , bi bilo treba natančno presoditi, kdaj je tako stroga kazen *edini učinkoviti* način zavarovanja skupnega dobrega, in za to prevzeti odgovornost. To pa se ne zgodi, kajti sodnik vzrok za kazen naprti kaznovanemu. Z vidika sedanjih možnosti pravne družbe ni mogoče trditi, da je smrtna kazen *edini* način varovanja pravne ureditve. Zato v demokratični družbi smrtne kazni etično ni več mogoče zagovarjati. Upoštevati je treba družbene okoliščine oziroma pomanjkljivosti pravne družbe/države, ki državljanom ni bila sposobna zagotoviti minimuma varnosti brez grožnje s smrtno kaznijo. Okoliščine naj ne bi vplivale na odločitev, ampak odločitev na okoliščine. Smrtne kazni torej ni mogoče utemeljiti s *skupnim dobrim*, ker pravno nasilje ni primerno sredstvo za gradnjo pravne države. Kjer pa je nevarnost državnega nasilja nad posamezniki zelo velika, je smrtna kazen absolutno neopravičljiva. To z drugimi besedami pomeni, da je smrtno kazen mogoče premagati šele v pravno urejeni državi. Sodobnemu svetu to uspeva le deloma: medtem ko si prizadeva ukiniti smrtno kazen, krši dostojanstvo osebe in pravico do življenja na številnih drugih področjih in žal še vedno tudi na področju smrtne kazni.

Prepoved ubijanja ne pomeni le, da je smrtna kazen absurdna. Danes je treba upoštevati številne okoliščine, ko država od ljudi v določenih okoliščinah pričakuje in zahteva, da bodo pripravljene celo darovati svoje življenje (gasilci, policisti, vojaki itn.). Uboj v samoobrambi ali ubijanje v vojni se utemeljuje s skupnim dobrim. Celotna sodba nad svojim življenjem, ki ji moralna teologija ne nameni niti ene možnosti, bi lahko bila rezultat tehtanja med lastnim življenjem in skupno dobrino. Kljub kategoričnemu in absolutnemu odklanjanju samomora kot možnem rezultatu tehtanja dobrin pa teološka refleksija dobro pozna mučeništvo, ki je sodba o lastnem življenju in o dobrini, ki jo je nekdo ohranil za ceno življenja. Besedo 'ohraniti' razumemo tako, da mu te dobrine ni mogoče vzeti. Kajti mučenec je pripravljen vse izgubiti. Sklep teološke refleksije seveda ne more biti, da bi lahko zahtevali žrtev, zdi pa se, da je samomor dovoljen v primeru ohranitve skrivnosti in osebne integritete pred grožnjo z mučenjem. Danes se ta argument širi na področje prostovoljne evtanazije, kjer se zdi, da bi bilo dovoljeno končati življenje spričo gotove smrti in muk. Celotna Tomaž Akvinski tega vprašanja ni enostavno zavrnil, čeprav je prepoved samomora utemeljeval z dodatnimi teološkimi razlogi.

Smrtna kazen je skrajna oblika konflikta posameznika z družbo. Absurdno bi bilo misliti, da bi družba smrtno kazen lahko utemeljila z okoliščinami, s katerimi bi lahko pričakovala (smela pričakovati) ali zahtevala celo žrtvovanje življenja. Smrtne kazni ne trgamo iz konteksta celotne družbe, ki je uvedla smrtno kazen zaradi popuščanja ali je ni mogla ukiniti zaradi nakopičenih krivic. Kjer je smrtna kazen maščevanje, ni nobenega tehtanja dobrin. Tedaj je smrtna kazen zločin, kot katerikoli drugi umor.

Na prvi pogled se zdi protislovno, da je katoliška moralna teologija poskušala izjeme prepovedi ubijanja (smrtno kazen) utemeljiti z jasno formulacijo zapovedi ter z opredelitvijo absolutne veljavnosti prepovedi. Prva in najpomembnejša določitev/omejitev zapovedi je, da je absolutno prepovedan uboj *nedolžnega*. To merilo odloča o dovoljenosti smrtne kazni in uboja v samoobrambi. Toda nedolžen je vsak,

ki v nekem smislu postane sredstvo. Pojem nedolžnosti prepoveduje, da bi smela katerakoli oseba kadar koli postati sredstvo za nek cilj. Pravzaprav bi morali ta pojem nedolžnosti še razširiti. Že Tomaž Akvinski je razlikoval med neposrednim in posrednim ubojem v legitimni samoobrambi, kar je kasneje postalo predmet nauka o *dejanju z dvojnimi učinki*. Če bi bil uboj napadalca cilj obrambe, to ne bi bil uboj zaradi obrambe, ampak uboj nedolžnega. Cilj obrambe ne sme biti uničenje napadalca. Nedolžen je tisti, ki se ne more (več) braniti oziroma postane sredstvo (objekt). Uboj v samoobrambi je 'dovoljen' le toliko časa, dokler ostaja sorazmerje med napadom in obrambo. Na noben način torej ni dovoljeno ubiti nedolžnega. Franz Kafka je preroško napovedal krizo moderne družbe, ki je prestopila prag nedolžnosti in z umorom hotela doseči nekatere družbene cilje. Po njegovem mnenju je nedolžen človek tisti, ki je sam kriv, da je bil umorjen; nedolžen človek je tisti, ki mu sodniki naprtijo krivdo ter svojo sodbo opravičijo s sklicevanjem na njegov greh ali celo na njegovo osebo. Iskanje krivca namesto krivde je po Kafkovem mnenju 'kritično', neperspektivno, nesmiselno in kriminalno. Naj bo smrtna kazen še tako utemeljena, sodba še tako jasna, krivda še tako dokazana, tega dejanja ni mogoče storiti, ne da bi to *hoteli*. Tako nedolžnost radikalno kritizira opravičevanje juridičnega umora, češ da je krivdo mogoče dokazati.

Problem *hotenja* v kaznovanju nas sili k dvojnemu vprašanju oziroma odgovoru: a) V kakšni obliki je individualno življenje merilo dobrin in zahtev družbe? b) Kako moramo razlikovati med cilji ravnanja in uporabo sredstev? V bioetiki naletimo pogosto na slednje vprašanje. Prvo vprašanje meri na družbeno (mirovniško) razsežnost prepovedi, o čemer govori Jezus v govoru na gori (prim. Mt 5,21-26). V bioetiki se številni konflikti nanašajo na izbiro sredstev in ciljev, s čimer se dejanje z *dvojnimi učinki* ne le dopušča, ampak tudi hoče. Na mejnem področju med življenjem in smrtjo naš odgovor ne more biti več odvisen od zunanjih motivov ravnanja ali opuščanja posegov, ampak od naših stališč.

Če hočemo, da bo temeljno načelo prepovedi ubijanja merilo naših konkretnih odločitev, moramo to zapoved opredeliti na novo. Glede na današnja spoznanja v moralni filozofiji in teologiji nas zapoved oziroma prepoved v ničemer ne odvezuje od naše neposredne odgovornosti za svoja dejanja. Zato uboja ni mogoče opravičiti niti s splošnim družbenim dobrim (politični razlog) niti z razlikovanjem med aktivnim ravnanjem ter pasivnim dopuščanjem.

7.2.3 Družbena razsežnost prepovedi ubijanja in ohranitev miru <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm>

Moderne države so nastale (in nastajajo) na osnovi dveh pomembnih zgodovinskih procesov: emancipacije vrednostnih sistemov (rešitev medkonfesionalnih sporov in brzdaneje fundamentalizmov) in splošnega priznanja državnega monopola v civilnem izvajanju oblasti (nastanek ustavnih demokracij). Moderna ustava upošteva *človekove pravice* in proces temeljne emancipacije v družbi. Ta je potreben za sožitje med vsemi ljudmi. Temeljni ustav evropskih držav je *Konvencija o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950), ki predvideva sankcije proti državam (Evropsko sodišče v Strassbourgu) in omejuje demokratični monopol družbe. Kljub temu, da je država monopolna ustanova, je njeno delovanje odvisno od demokratičnosti vseh plasti družbe ter od uresničevanja človekovih pravic, ki so pravice posameznika. Eden najpomembnejših dosežkov moderne države in družbe je, da je svoje člane razorožila oziroma da oborožitev nadzoruje. Z institucionalizacijo vojske in policije se je država zavarovala proti notranjim izbruhom nasilja ter postala sposobna prevzeti odgovornost v mirovniških nalogah zunaj svojih meja. Glede na predhodne oblike držav lahko moderna država omogoči državljanom dokaj visoko raven notranjih svoboščin. Mnoga pravila, ki jih prejšnje družbe niso poznale, na primer urejenost prometa, ne

omejujejo odnosov med ljudmi oziroma ne predstavljajo motiva, na osnovi katerega bi se lahko družba spremenila v bojno polje. Vendar so ostala široka področja ne-varnosti. Razorožitev je uspela le tam in bo smiselna šele tedaj, ko oboroževanje ne bo več potrebno. Tega danes ne pozna nobena država in noben represivni organ. Tudi v Sloveniji se je posest orožja deloma liberalizirala. Splošno mnenje je, da pravice *določajo* in da niso le *določene* pravice. To pomeni, da proces preobrazbe še ni dokončan in da sedanji koncept človekovih pravic potrebuje dopolnitve.

Temeljna je pravica do življenja. Tako je predmet pravic tudi prepoved ubijanja. Sinajska zaveza je edinstven primer povezave med versko in družbeno zakonodajo oziroma med verskim etosom in njegovim vplivom na prevzemanje družbene odgovornosti. V predmodernih družbah (državah) so se notranja nesoglasja v družbi/državi pogosto pripisovala religiozni nestrpnosti verskih skupnosti. Zato je emancipacija vrednostnih sistemov pomemben korak naprej v razumevanju vloge verstev pri razvoju civilne družbe. Na drugem vatikanskem koncilu je Cerkev versko svobodo in svobodo vesti ne le priznala kot eno temeljnih človekovih pravic, pač pa ju je sprejela kot svojo najbolj temeljno nalogo. Civilna družba se izogiba religioznim etiketam, ker na verske vrednostne sisteme še vedno gleda z nezaupanjem in misli, da v njih tičijo morebitne klice nestrpnosti in pravičništva. To je neredko žalostno dejstvo vpletenosti vere v izbruhe nasilja. Cilj verske svobode in svobode vesti je usposobiti se za razkrinkavanje prikritega ali odkritega integralizma v osebnih razmerjih ali v družbenih odnosih. Sinajski primer je edinstvena izkušnja enakosti vseh in celovitosti družbene postave, v katerem indikativni in vokativni značaj prevladujeta nad imperativnim in ga na ta način utemeljujeta.

Tako imenovani *civilni mir* (*pax civilis* ali *pax romana*) je položaj, ko mir zagotavlja država. To je danes samoumevno. Vojne ne razumemo več kot (nujnega) družbenega vprašanja, ampak kvečjemu kot urejanje meddržavnih sporov. Vendar smo še zelo daleč od tega, da bi izdajstvo lahko uporabljali že kot 'obdelano' in preiščljeno tematiko. To dokazujejo spopadi na Balkanu, ki se – čim izbruhnejo – spremenijo v državljanske vojne, medtem ko tako imenovana mednarodna skupnost budno pazi, da bi se logika spopadov ne pomešala z globalnim civilnim etosom. Položaj relativne varnosti, na katerega smo navajeni in ga imajo nekateri za čudež, pa odpira povsem nova vprašanja ne-varnosti, na primer glede konca individualnega življenja. Večina ljudi upa na mirno smrt, a se boji dolgotrajnega trpljenja, domov za ostarele in podobno. Čeprav le redko kdo misli, da bo umrl nasilne smrti, postaja smrt eden od velikih problemov sodobne družbe. Državni monopol nad uporabo sile in ideja o nenasilnem reševanju notranjih in tudi mednarodnih sporov je velika civilizacijska pridobitev. To ne moremo reči o legalizaciji splava, ki jo človeštvo prav tako prišteva k civilizacijskim pridobitvam. Medtem ko moderna država na družbeno-etičnem področju zagovarja pomiritev in čim manjšo uporabo sile, pa na drugi strani domneva, da bi zaradi *skupnega dobrega* (zaradi pravic elite in ohranitve demokracije) morala posameznim ljudem odreči nekatere pravice. To je izraz etičnega relativizma in nezanimanja strokovne etike za konkretna vprašanja. Posledice nevarnega majanja prepovedi ubijanja na tem področju je čutiti na področju genetskih raziskav in raziskav na embrijih, pri zgodnji evtanaziji, in pri pomoči pri samomoru (ubijanju na zahtevo) in podobno. Dve svetovni vojni in številni lokalni spopadi so pokazali, da je prepoved ubijanja v človeških rokah negotov predpis. Spomin na to, kako hitro lahko človek postane sposoben največjih krutosti, je za človeštvo stalno opozorilo. Toda različne raziskave kažejo, da kljub vsem zgodovinskim svarilom o mejah prepovedi ljudje o tem nimamo jasnih predstav in da smo pripravljeni pristati na nekatere razširitve izjem na družbenem področju. Država naj izpolnjuje mirovniško funkcijo, pravijo raziskave, na drugi strani pa naj zagotavlja tudi standarde uspešne, učinkovite in kvalitetne družbe. V državi blagostanja (*welfare state*)

je *skupno dobro* identično blaginji. Tudi solidarnost je odvisna od blaginje. Ta stališča lahko v hipu spremenijo človekov odnos do človeškega življenja.

Svarila o usodnih tveganjih na področju prepovedi ubijanja običajno formuliramo z deontološko etiko, ki je strožja. Tveganj se zavedajo tudi tisti, ki etiko utemeljujejo z utilitarno etiko (etično analizo), individualizmom ali kako drugače. Nevarno je prepričanje, da bi lahko povečali število izjem prepovedi, ne da bi ranili individualno pravico do življenja. Individualno življenje je prizadeto že s tem, da se nanj gleda z vidika *species*, da se ga pojmuje z vidika interesov družbe. To vnaša negotovost v celotno družbo. Tudi utilitarna etika svari pred spolzkostjo argumentov, ki prepoved ubijanja zavračajo kot ideološki ostanek ali kot kulturno posebnost verskih izročil. Dieter Birnbacher na primer pravi: "Civilizacijski pokrov je verjetno mnogo tanjši, kot se nam zdi, zato bi bilo treba rušenje strehe čimprej preprečiti s tem, da bi prepoved ubijanja čim manj napadali."

Demokratične družbe po drugi svetovni vojni se na 'notranjem' področju prizadevajo predvsem za ukinitve smrtne kazni. Demokratična pravna država razume prepoved ubijanja predvsem kot varovanje miru. Na drugi strani smo priča paradoksu totalne zasedbe družbenega prostora z demokracijo. Le opazujemo lahko, kako nekatera bistvena vprašanja, ki so prav tako povezana z varovanjem življenja in s prepovedjo ubijanja, v rokah posameznih družbenih skupin izgubljajo svoj pomen. Omenili smo že poskuse na embrijih, domnevo, da lahko o svojem življenju in smrti odloča celo mladoletna oseba in drugo. Prepoved smrtne kazni je strateška dobronamernost družbe do tistih, ki jo lahko ogrozijo in jim nič ne more. Vzporedno s tem pa se uveljavlja liberalni individualizem, relativizem in domnevno tehtanje vrednot, ki razvrednoti posameznega človeka, in sicer prav tako človeka, ki se ne more braniti. Nobena civilizacija doslej v prepovedi ubijanja ni tako popustila, kot današnja. Demokratična omejitev prepovedi ubijanja na varovanje notranjega in zunanjega miru zakriva ostrino vprašanj na bioetičnem področju. Družbeni in zdravstvenopolitični cilji prepuščajo posameznika pravici razpolaganja s samim seboj.

Pravni red moderne države ne pozna višjih in nižjih vrednot. Vse njene vrednote je mogoče preveriti z vidika posamezne osebe. Življenje je temeljna dobrina in pogoj vseh drugih. Zato je treba življenje varovati tudi v primeru, če bi posamezniki ali skupine življenje ocenjevale samo z ozirom na njegovo notranjo ali zunanjo vrednost. Razlikovanje med *temelnimi* vrednotami (temeljna vrednota je na primer življenje) in *višjimi*, tako imenovanimi kulturnimi vrednotami (življenjskimi cilji posameznika ali skupin) je pogoj etične sodbe, kajti brez temeljne vrednote ni mogoče uresničiti nobene osebne vrednote. Tudi če kdo življenju ne prisoja nobene notranje vrednosti, se mora prizadevati, da bi s tem, ko ščiti življenje, zavaroval objektivni (družbeni) prostor, v katerem se odloča in uresničuje (tudi) o subjektivnih vrednotah. Če zapostavljam te temeljne vrednote na račun 'višjih' (kulturnih ali družbenih) vrednot, žagam vejo, na kateri sedim.

Nujno razlikovanje med temeljnostjo vrednot in njihovo vrednostjo nikomur ne predpisuje, kako naj imenuje najvišjo vrednoto; razlikovanje je samo pogoj, ki je potreben za vsako odločitev, saj se odločamo glede na resničnost, se pravi na spoznanje vrednote življenja. Na spoznanje dejansko vpliva tudi objektivna (ne)vrednota (nevredno življenje), toda zdi se, da se je svetni etos opredelil za temeljno soglasje o načelih prav zato, ker je hotel povedati, da nas lahko pred neljubimi posledicami zavaruje le vnaprejšnje spoznanje o stvareh, ki jih nikakor ne smemo storiti; potemtakem šele spoznanje osvetli (subjektivno) dobrot (kvaliteto) individualnega življenja. Zato je temeljna vrednota življenja pred kakršnim koli osebnim vrednotenjem. Življenju ne dajemo posebne prednosti, ker je pogoj, da nekaterim vrednotam sploh lahko

damo prednost pred drugimi. Če bi življenje uvrstili med stvari, o katerih lahko odločamo po lastni izbiri, bi dolžnost splošne obrambe življenja izenačili z individualnimi odločitvami za posamezne vrednote oziroma družbenemu prostoru vzeli enega njegovih temeljnih ciljev. Pristali bi na trditvi, da je posameznikovo spoznanje o vrednoti lahko pomembnejše od vrednote življenja posameznega človeka. V današnji družbi ne manjka racionalnih zahtev, po katerih bi morali življenje podrediti višjim (kulturnim) ciljem. Zagovorniki tega prepričanja trdijo, da je človeško življenje smiselno, če služi družbenim, političnim, ekonomskim, kulturnim ciljem. Zato bi lahko včasih posamezno življenje tudi žrtvovali. Po njihovem mnenju je družba dolžna varovati posameznikovo življenje zato, da bi lahko vsak sam odločal, katerim ciljem bo posvetil svoje življenje. Omejevanje etosa individualne osebe na družbeni prostor – kakor da bi človek prejemal svoje dostojanstvo od družbe in kulture – je nevaren in spolzek položaj.

Sodobna ideja o demokratični državi in njenih nalogah na notranjem in zunanem področju, da zagotavlja mir in da ljudem omogoča svoje življenje usmeriti k višjim ciljem, vključuje nekatera vrednostna merila, ki človekovo individualno življenje prepuščajo začasnim (sekularnim) rešitvam. Če država ne povečuje varnosti posameznikov pred družbo in ne izpolnjuje civilizacijskih obljub, ki so zapisane v izjavah o človekovih pravicah (te ji seveda ne prinašajo neposrednih koristi), lahko postane nasprotnica življenja. Glede na utilitaristično razumevanje načela pravičnosti nekateri trdijo, da je država dolžna ščititi samo zunanje, objektivno ovrednoteno življenje, ne pa življenja kot takega, se pravi samo družbene cilje, ne pa to, da človek nosi cilj v sebi. Če bi družba pristala na to logiko in ne bi bila več sposobna zagotavljati družbenih standardov za tiste, ki sami zase ne morejo zadovoljivo poskrbeti, če bi šibke in prizadete ljudi ter manjšine potisnila na rob in dala prednost tako imenovanim *večinam*, ne bi več mogla ščititi pravic in svoboščin. To so skušnjave postmoderne družbe, ki zavrača brezpogojno prepoved ubijanja in ogroža lastni pravni red, pravni status oseb in etos miru. Zato prepoved ubijanja učinkovito uveljavlja mirovniško nalogo družbe.

7.2.4 *Ubiti ali pustiti umreti* <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm>

Zgoraj smo nakazali nekatere razsežnosti epistemološke krize v sodobnem svetu, ki se je dotaknila tudi prepovedi ubijanja, ter njene posledice, ki jo predstavlja spor glede resnice (prim. Jn 18,38) oziroma razmerje med resničnim in dobrim (svetim in dobrim), ki pogosto prerašča v nasprotje. Značilen primer predstavlja dilema med aktivno pomočjo umreti (uboj) in pasivnim 'pustiti umreti'. Na razhajanje tu vpliva nejasen pojem smrti, ki je razpet med individualnim in družbenim razumevanjem smrti. Toda o tem kasneje.

Soglasje glede bistvenega vprašanja – obrambe življenja vsakega človeka – predpostavlja jasno opredelitev življenja in smrti ter vnaprejšnje poznavanje pravil igre, ne le naš vtis o dobroti neke dejavnosti. Težave nastopajo v podrobnostih. Ostrenje čuta za individualno življenje je temeljnega pomena, če hočemo prav razumeti prepoved ubijanja. Na to opozarjajo tudi tako imenovane izjeme, o katerih smo govorili zgoraj. Če ne bi razlikovali med *nedolžnim* in izjemo, ne bi bili sposobni narediti moralne sodbe.

Razlikovanje med *ubiti* in *pustiti umreti* jasno govori, da ne gre za dejanje z dvojnimi učinkom, ampak da za moralno sodbo pomembno razlikovanje nastopa v pojmu *pustiti umreti*. Če *pustiti umreti* pomeni pomoč do praga smrti, se pravi spremljati človeka, da bi lahko umrl naravne smrti, potem to izraža ljubezen do življenja, in sicer tako, da je pomoč pri umiranju lahko tako pomoč življenju kakor tudi osebi. Nekaj povsem drugega pa je, če *pustiti umreti* pomeni obup nad izgledi nege ter njeno prekinitev. Takrat postane

pacient objekt terapevtskih ukrepov, zdravnik in zdravstveno osebje pa ga nehajo zaznavati kot vrednoto. Naša naloga je, da tu ne izgubimo merila presojanja. Razhajanje med spoznanjem resnice in njenim sprejemanjem ne bi smela vplivati na moralno sodbo; če spoznavam resnico in to ne vpliva na njen sprejem, sem postal žrtev epistemološke krize.

Za trditev, da je neko življenje *nevredno* življenja in ga zato lahko uničimo (pustimo umreti), nimamo niti teoloških niti filozofskih argumentov. Za to je potrebna moralna sodba, ki izhaja iz epistemološke krize: storili bomo nekaj, kar bomo poskušali opravičiti po storjenem dejanju oziroma za kar ne bomo sposobni sprejeti odgovornosti. *Nevredno* življenje je signal usodnih zamenjav med merili in predmeti preverjanja. Tu ni prostora za reševanje primera po načelu dejanja z dvojnimi učinkom, po katerem med *ubiti* in *pustiti umreti* obstaja objektivna in moralno pomembna razlika. V dejanju smo namreč individualno življenje vnaprej razvrednotili kot *nevredno* življenje, čeprav se izgovarjamo na nek abstrakten pojem življenja kot reke. S takim dejanjem smo neko osebo oropali temeljne predpostavke o pravici do življenja.

Z načelom o dejanju z dvojnimi učinkom so povezane velike teoretične težave, in sicer predvsem zaradi prednosti abstraktnega pojma o življenju pred individualnim življenjem, ki je enkratno. Na vprašanje, ali lahko to načelo ponudi ustrezno merilo za nekatere odločitve v bioetiki, moramo odgovoriti, da zla nikakor ne smemo hoteti. To dejstvo je v svetnem etosu na dlani. Dopuščeno zlo v dejanju z dvojnimi učinkom nikakor ni načrtovano, ampak dopuščeno. To pomeni, da moramo ravnati odgovorno (biti sposobni prevzeti odgovornost). Če bi v našem kontekstu uporabili načelo dejanja z dvojnimi učinkom, in sicer tako, da zla ne bi le dopustili, ampak ga *hoteli*, načela ne bi pravilno uporabili in nameravali pokazati da med *ubiti* in *pustiti umreti* ni bistvene razlike, ampak bi pristali na to, da se pravila igre menjajo med igro. Dolgo časa se je zdelo, da bi *dopuščeno* slabo posledico lahko vključili v celotno dejanje. Toda to bi pomenilo, da nočemo prevzeti odgovornosti. Razdalja med zavestnim in hotenim ravnanjem ter možnimi neugodnimi posledicami je včasih tako majhna, da se zdi, kakor da je slednje – nekatere nujne (manj) slabe posledice – nujen pogoj za doseg cilja. Tega ni v teoriji o dejanju z dvojnimi učinkom. V tako imenovani epistemološki krizi je v ospredju *namen* dejanja, ki naj konec koncev “opraviči” negativne posledice. Moralni teologi zato na splošno menijo, da teorija o dejanju z dvojnimi učinkom v bioetiki ne ustreza specifični problematiki oziroma je ni mogoče istovetiti z etično analizo. Nobena etična teorija ne more opravičiti načrtovanega zla.

Kot rečeno obstaja pomembno moralno razlikovanje znotraj *pustiti umreti*. Načeli *aktivnega* in *pasivnega* ravnanja, ki ju ne smemo zamenjati z *neposrednim* in *posrednim* ravnanjem, postajata vse bolj pomembni. Razlikovanju med *ubiti* in *pustiti umreti* se ne moremo odpovedati. Načelo dejanja z dvojnimi učinkom velja za nazaj. Z njim prevzemam odgovornost za slabe posledice. Če bi hotel to načelo uporabiti kot strateško načelo vrednotenja (teleologizem), me norma, ki sicer predvideva brezpogojno ravnanje (brez izjeme), ne bi mogla zadržati, da bi ravnal ne upošteva brezpogojno vrednoto individualnega življenja. Dejstvo pa je, da lahko neko dejanje v celotnem procesu opustim, ker upoštevam celoto, celega človeka. *Pustiti umreti* ne bo izjema ali naključje, ampak bo sestavni del ravnanja in predmet odgovornosti. Robert Spaemann je v moderni interpretaciji dejanja z dvojnimi učinkom pravilno zaznal razhajanje med teleologijo, ki samo širi pristojnost tako imenovane avtonomije, in deontologijo, ki se je izgubila v lojalnosti, oportunističnosti, slepi poslušnosti normam in podobnim, in ni pripravljena tvegati. Včasih se potek dogajanja tako spremeni, da je treba *nehati delati* in *prevzeti odgovornost*. Nihče se ne sme sklicevati na namene ali na strogi ‘moraš’ (dejanje).

Razlikovanje med *ubiti* ali *pustiti umreti* je različno samo tedaj, ko so različni razlogi opustitve. Med *ubiti* in *pustiti umreti* je smiselno razlikovati le tedaj, če sem odgovoren za celotno dejanje, tudi če ne poteka po načrtih in če kaj storim proti svoji volji. Težišče tega načela je na moralnem dejavniku. Odgovornosti ne morem preložiti na božja ramena in mu očitati, da ni ustvaril dovolj dobrega sveta. Teodicejski problem je tudi antropodicejski, če bolj iščemo napake kot dobro. Psihološko razlikovanje med *ubiti* in *pustiti umreti* ne sme vplivati na moralno vrednotenje.

Ameriški filozof James Rachels je hotel dokazati, da med *ubiti* in *pustiti umreti* ni nobene moralno relevantne razlike. V pomene pojmov je vnesel zmedo. Poudaril je *pustiti umreti* in sicer v nekaterih očitnih primerih (dojenček z Downovim sindromom). Ali je hotel reči, da ni razlike med aktivno in pasivno evtanazijo ter dajanjem in odklanjanjem pomoči ter da je pasivna drža ob umirajočem človeku prav tako škodljiva kot aktivna pomoč pri umiranju? Primerjava dveh negativnih dejanj ne pove ničesar. Analogija je dovoljena toliko časa, dokler so si primeri med seboj podobni in komplementarni.

Pasivnost in aktivnost nista enoumna pojma. V medicini lahko pasivna drža pomeni odklonitev pomoči. Tedaj je škodljiva. To ni razlog, da bi odklonitev pomoči primerjali z direktno škodo, saj iz te primerjave ne moremo dobiti nobenega pomembnega merila. Rachels je pravilo potegnil iz primerjave dveh moralno nesprejemljivih dejanj. *Petitio principii* pa pravi, da norme a) ne moremo izvajati iz moralno slabega dejanja oziroma da b) to vodi v relativizem. Zdravnik mora v konkretnem primeru presojati na osnovi lastnega stališča do smrti. Tu pravil preprosto ni. Razumljivo je, da pacienta ne sme ubiti, toda prav tako mu ne sme preprečiti umreti, če bi bila nadaljnja obravnava brez izgleda. Če ni merila osebe, ki se odloča na temelju lastnega stališča, ni več nobenega moralnega merila, ki bi povedalo, kdaj je treba biti dejaven in kdaj ne.

Zdravnik je dolžan spoštovati pacienta posebno na pragu smrti. Nekateri posegi, kot na primer reanimacija, lahko neozdravljivemu pacientu prinesejo veliko nesmiselnega trpljenja. Včasih pacient zdravnika upravičeno prosi, naj določenih postopkov niti ne začne, četudi bi se mu to zdelo potrebno. Zdravnik v mejnem položaju ne sme biti *dejaven* (aktiven) zaradi interesov znanosti, zaradi svojih namenov ali zgolj iz deontoloških razlogov. O tem torej, ali bo aktiven ali pasiven (sposoben tudi trpeti), naj odloča on sam v odnosu s pacientom.

Razlikovanje med aktivnim in pasivnim ravnanjem, dejavno pomočjo in pasivnim spremljanjem dogajanja in dopuščanjem konca je problematično posebno takrat, ko se pridružijo interesi medicine. Na to nenehno opozarja negativna konotacija pojma 'pasiven'. V Nemčiji je leta 1992 noseča mati v težki prometni nesreči bila tako hudo poškodovana, da je 'umrla'. Noseča je bila tri mesece. Zdravniki so se odločili rešiti otroka in so možgansko mrtvo mati priključili na aparate. Strokovna javnost je gledala na to dejanje z velikim nezaupanjem, saj je bil tehnično izvedljiv postopek s človeškega vidika popolnoma nesmiseln. Mati je postala roditveni stroj. V bistvu je bila mrtva. Ta primer je zahteval jasno razlikovanje med *ubiti* in *pustiti umreti*, toda zaradi formalnega deontološkega pristopa (rešitev otroka) se je razlika razblinila ter 'dovolila' vstop nekaterim znanstvenim interesom (ohranjanje vegetativnega življenja pri materi). Primer pove, kako pomembno je osebno stališče do spoznane resnice, ne le domnevno jasna zunanja merila o 'dobrem'.

Zagovorniki tega niso hoteli reči, da bi *pustiti umreti* tu pomenilo *ubiti*, pač pa le, da so ob upoštevanju vseh tveganj *smeli* tako ravnati in da bi *moralni* tako ravnati vsi zdravniki. Argument je temeljil na tehnični moči, ne na konkretnem primeru, na dejanju in ne na moralnem dejavniku. Na tem primeru bi lahko videli,

kaj pomeni poznati pravila igre vnaprej. Vprašati se moramo, ali so to zdravniki *smeli* storiti tako. Glede na razmerje med sredstvi in cilji poudarjamo, da ta položaj ne kliče samo po aktivni udeležbi, ampak tudi sili k premisleku, kaj tu pomeni pravica nerojenega do življenja. Ali je v tem primeru brezpogojnost pravice do življenja tako velika, da lahko zahteva tako velike pozitivne ukrepe, kot jih je zahteval opisani primer? V nekem zgodovinskem izročilu deontologija res pomeni, da ohraniti življenje pomeni najvišjo dolžnost. Opisani primer pa kaže, kako pomembno je nekatera 'tradicionalna' pravila ponovno opredeliti z ozirom na moralnega dejavnika. Pozitivna naloga upošteva redna in izredna medicinska sredstva ter zdravstveno-politične cilje socialne medicine. Razvoj tehnične usposobljenosti je prehitel etično in humano obravnavo mejnih vprašanj. To pa ni niti razlog, da bi – zaradi tradicionalnega razumevanja deontologije – poseg za seboj potegnil nesorazmerno veliko sredstev, niti ni razlog, da bi etične in moralne sodbe enostavno prilagodili tehničnim 'rešitvam'.

Kot človek se ne smem odpovedati vsakdanji izkušnji ter njeni spontani artikulaciji. Tega se nihče ne more naučiti. V moralnih sodbah se zdravnik ne sme sklicevati samo na strokovno znanje. Na to se na videz lahko sklicujem takrat, ko se to ne dogaja meni, ampak drugim. Če je zame razlika (razlikovanje) med *ubiti* in *pustiti umreti* nepomembna(o), potem se to dogaja *drugim*. Neprizadetost ni merilo. Če tajim razliko, tajim primer, kjer razlika obstaja. Toda tudi na pozitivnem seznamu je toliko možnih odgovorov, da lahko sklenemo, da upoštevanje zgolj objektivnega stanja ni dovolj za moralno sodbo. Je odločilna razlika med *biti dejaven* in *ne biti dejaven*? Zaradi tehnične usposobljenosti moderne medicine – zlasti zaradi hitrega razvoja izrednih sredstev – se zdi, da so osebna moralna stališča manj pomembna. Če je razlika v tem, da *ubiti* pomeni, da sem storil nekaj čisto določenega, *pustiti umreti* pa, da nisem storil nič posebnega, gre za to, ali sem uporabil vsa sredstva ali ne. Toda poleg te povsem zunanje razlike, ki izhaja in (ne)dejanja, je treba razliko med *ubiti* in *pustiti umreti* iskati znotraj *pustiti umreti*, naj to imenujemo tako ali drugače.

Razliko med *storiti* in *opustiti* zaznamo, ko smo pozorni nase *kot* moralni dejavnik. Razlika je v moralni držbi, ne v umetnih ali naravnih vzrokih smrti. Umetna merila izberemo na začetku. Treba pa je počakati do konca. Ta je vedno enak. Viktor von Weizsäcker je poskusil razlikovati med individualno in družbeno smrtjo. Na reflektivni poti (po zaključenem dejanju) je ugotovil, da je razlikovanje med aktivno pomočjo in pasivnim dopuščanjem odvisno od tega, kako gledamo na osebo in če sta zdravnik in pacient subjekta dejanja, ne pa le objekta določenega procesa.

7.3 Nekatera vrednostna merila v medosebnem prostoru

<http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Preveč močno razlikovanje med deontološko (ohranitev življenja), teleološko usmeritvijo medicine (interesi itn.) in strah pred pasivnostjo (*compassio*) vodi do praznih odgovorov. Ponoviti bi morali, kar smo zgoraj povedali o deontološkem vzorcu mišljenja, če je njegova notranja logika teleologija. Poudarjamo namreč, da se ne dogaja le dejanje, ampak da se spreminja tudi moralni dejavnik. Tudi oseba je proces. Normativni (deontološki) vidik predstavlja negativno mejo dejavnosti, nikakor pa ne celovitih rešitev. Za normo je značilno, da nima nobene ciljne naloge, na osnovi katere bi lahko ugotovili, v katero smer se bo razvijal nek primer ali v katero smer gre biomedicinski razvoj. Merilo človeškega dostojanstva je ciljno. Zanj je značilno, da izhaja iz individualnega (telesnega) življenja in da ščiti pravice posamezne osebe. Ustrezno približevanje obeh meril potrebuje novo etično refleksijo, konkretne razvojne programe ter

dolgoročne prioritete v javni skrbi za življenje in zdravje. Zlato pravilo se v medicini glasi: *Nihil nocere!* To pravilo ne govori o tem, kaj je treba storiti. Dejansko *ravnanje* pa naj izraža človekovo navzočnost.

7.3.1 Človeško dostojanstvo <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Človeško dostojanstvo je najpomembnejše merilo v medosebnem odnosu. Ta pojem smo že predstavili. Dostojanstvo povezuje med seboj operativne in ciljne zapovedi. Povedati hoče, da je v vsakem dejanju navzoč *cel človek*. *Zlato pravilo* je formalno je obrnjeno v prihodnost, toda zaradi nepredvidljivosti dogodkov je identično z sposobnostjo prevzeti odgovornost za dejanja v preteklosti in sedanjosti.

Pomen moralnega dejavnika poudarjamo zaradi pravice do transcendence, do navzočnost *celega človeka*. To ustreza koncilski formuli o *verski svobodi* in *avtonomiji zemeljskih stvarnosti*. Avtonomija izgubi pomen, če zatajim dostojanstvo ter nase in na druge ne gledam kot na subjekt dejanja.

To vprašanje med drugim obravnava tudi okrožnica *Veritatis splendor*: “Koncilski nauk poudarja dejavnost človeškega razuma pri odkrivanju in uporabljanju npravne postave: npravno življenje zahteva ustvarjalnost in domiselnost, ki sta lastni osebi ter sta vir in vzrok njenih premišljenih dejanj. Z druge strani zajema razum svojo resnico in svojo avtoriteto iz večne postave, ki ni nič drugega kakor božja modrost. Npravno življenje ima torej za svoj temelj načelo o ‘upravičeni avtonomiji’ človeka kot osebe in subjekta svojih dejanj.” Avtonomija računa na zanesljivo postavu, postava pa na avtonomijo. “Človekova svoboda in božja postava druga drugo srečujeta in sta poklicani, da se med seboj prešinjata v smislu svobodne človekove pokorščine do Boga in nezaslužene dobrohotnosti Boga samega do človeka. Pokorščina do Boga zaradi tega ni, kakor nekateri mislijo, heteronomija, kakor da bi npravno življenje bilo podvrženo volji nekakšne absolutne vsemogočnosti, zunanje človeku in nasprotujoče uveljavljanju njegove svobode.”

Tako kot je norma spodnja meja (minimum) konkretnega ravnanja in z njo zdravnik izraža trdnost svojih stališč, je oseba oziroma človeško dostojanstvo *teleološki minimum* ravnanja. Zaradi določene prednosti, ki jo ima deontološki miselni vzorec, besedilo okrožnice govori o tem, da je človek sestavni del moralnega dejanja. Človeka ni mogoče ločiti od konkretnega ravnanja. Biti zdravnik ni le poklic, ampak je način življenja. Tudi ‘biti pacient’ je poklic in način življenja. Človeška dejanja moralno kvalificiramo s tega naslova.

Prvotno nomologično mišljenje najdemo že v svetopisemskem izročilu. Sveto pismo odkrije individualnost in možnost utemeljitve dostojanstva na človekovi svobodi (odgovornosti). Svoboda je najbolj potrebna, in sicer svoboda, ki ustvarja možnosti. Najbrž bo marsikdo nasprotoval trditvi, da bi morala biti svoboda najbolj razločna v verskem etosu, kjer si stojita nasproti dve svobodi. Praktično so verstva na tem področju hudo zatajila. Zato je na etično pojmovanje svobode tako močno vplivala Kantova utemeljitev človeškega dostojanstva ter nadaljnji razvoj. V nasprotju s težnjo humanizma je Kant trdil, da so vsi ljudje med seboj enaki. To izrazi kot kategoričnost etike, nujnost razlikovanja med etosom vere in svetnim etosom ter kulturni optimizem. Kritična samozavest moralnega subjekta v individualizmu in relativizmu nista nujno brezbrizna do resničnosti. V ozadju sedanjih prizadevanj, da bi človeško dostojanstvo postalo temelj minimalnega etičnega soglasja (*Weltethos*), jedro ustav in novega mednarodnega prava, izvira iz prvotnega nomologičnega mišljenja. To izražajo tudi Konvencije Sveta Evrope.

7.3.2 Opravičenje (utemeljitev) ciljev <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Še nekaj desetletij nazaj medicinska znanost ni polagala posebne pozornosti na etično plat svojega ravnanja. To pa sploh ne pomeni, da je bila etična samozavest odsotna ali nižja kot danes. Raziskovanje je bilo samoumevno in nujno. Medicina se je borila zoper zahrbtne bolezni, dajala navodila o higieni, presenečala z odkritji in novimi terapevtskimi metodami ter tako rekoč sanjala o transplantacijah. Veliki medicinski uspehi in načrti so moralna in etična vprašanja postavljali v drugo vrsto. Postopoma so ta vprašanja postajala pomembnejša ne le zato, ker so se pojavili prvi znanilci etičnih dilem in ni bilo enostavno odgovoriti, kaj je dovoljeno in kaj ne, ampak predvsem zato, ker ni bilo jasno, kaj medicina pravzaprav hoče. Potem ko je medicina posegla na področje posredovanja življenja, podaljševanja življenja ter odločanja o smrti, so njeni cilji postali še bolj problematični. V zvezi z novimi metodami zdravljenja so se pojavila tudi ekološka vprašanja in ekonomski dejavniki. Od tedaj je opravičevanje in utemeljevanje ciljev postalo sestavni del medicinskega etosa, in sicer kot osmišljanje dejavnosti glede na zdravje celotnega človeštva.

Izzivalne teme na tem področju so vse številnejše: presaditvam in plastični kirurgiji so se pridružili splav, tehnologije umetne oploditve, predrojstvena terapija, genetski engineering, kloniranje. Poleg teh so se razvijale vse bolj subtilne tehnike manipulacije. Številnih posegov ni več mogoče imeti za terapevtske.

O potrebnosti novih dejavnosti v medicini ne razpravljamo, čeprav se zavedamo tveganj. Etična vprašanja se najbrž niso prebudila zaradi nevarnosti in tveganj metod in postopkov znotraj medicine, ampak zaradi zaskrbljenosti tistih vizionarjev biološke in medicinske znanosti, ki so videli, kaj čaka medicino, ko bo ta postala ustanova *socialne* države in odvisna od državne blagajne. Po mnenju V. von Weizsäckerja je medicina na ta način postala posredno odgovorna za pojav *socialne* bolezni. Tako imenovana *socialna* – *druga* – bolezen je bila v mnogih pomenih in najpogosteje iatrogena bolezen, ker pacient ni bil več prepričan, da ga družba brezpogojno ceni. S podreditvijo državni strategiji je medicina dobila velika sredstva za raziskave in izredno široka pooblastila na družbenem področju, na drugi strani pa je postala poligon nekaterih (heteronomnih) ciljev, ki jih sama ni mogla (več) etično opravičiti niti jih preprečiti. To je na medicino in na ljudi delovalo kot šok. Objektivna slika zdravja se je izredno izboljšala, ohranjanje standardov pa se je izkazalo za nemogočo nalogo. To je vrglo senco na strateške cilje medicine, na katere ne vpliva človek, ampak politika in drugi interesi. V tridesetih letih dvajsetega stoletja je politika prinesla v medicino *družbeni* problem tako imenovane sposobnosti za delo. V šestdesetih in sedemdesetih letih je v medicino prišel *družbeni* problem načrtovanja družine in splav. V poznih sedemdesetih letih se med zdravniki pojavlja prepričanje, da bo pomoč pri samomoru le nujna posledica dejstva, da medicina ne zmore opraviti vseh nalog. 9. avgusta 1999 se je v nizozemskem parlamentu začela razprava o legalizaciji evtanazije (*mercy killing*), ki jo podpira tudi nizozemsko zdravniško združenje. Ena od parol se glasi: "Vsakega od nas zanima naša smrt; s spremembo zakona bo teh možnosti še več." Zakon so sprejeli naslednje leto.

Medicina med ljudmi kljub temu še vedno uživa visoko raven zaupanja. Zasluga za to gre dobrim zdravnikom in optimističnim napovedim o daljšem, bolj zdravem in bolj kvalitetnem življenju. Po drugi strani pa so najbolj obetavne napovedi hkrati najbolj problematične, na primer genetski engineering, tehnike oploditev zunaj telesa (IVF), predporodna diagnostika, transplantacije živčnih celic, ksenontransplantacije, terapevtsko kloniranje itn.

Globalni medicinski razvoj ustreza pričakovanjem zahodne civilizacije. Zaradi tehnološkega razvoja se večajo razlike med bogatimi in revnimi (nedosegljiva zdravila za revne dežele) tudi znotraj razvitih dežel: vedno več terapij je izrednih in dostopnih samo ozkemu krogu 'izbrancev'. Tej medicini nekateri pravijo *medicina udobja*. Običajne storitve ogrožajo blagajne socialnega zavarovanja najbogatejših držav, kar je absurdno. Vzrok so izjemno drage naprave, ideologija *mogočega* – slednja je posledica epistemološke krize – in zlasti kriza zdravniškega etosa, na katero med drugim opozarja moralno nedopusten pojav stavk med zdravniki. Kazalci zaostrovanja na področju moderne medicine izražajo nejasnost ciljev vrhunske medicine. Ob koncu 20. stoletja medicina niti ni skrivala nekaterih zelo problematičnih metod in interesov, na primer uporabo splavljenih zarodkov v 'terapevtske' in raziskovalne namene. Ksenon-transplantacijo in morebitne spremembe identitete z genetsko terapijo imajo nekateri za vzorec naturalistične zmote. Ti svarijo pred tem, da tehnologija presaditev organov spodbuja raziskave na področju kloniranja, ki je izrecno prepovedano, in obratno. Toda medtem ko se na eni strani načrtuje življenje, se na drugi strani načrtuje smrt. K temu je dal svoj delež hiter razvoj farmacevtske industrije.

Znanstvena medicina izgublja priložnost za antropološko poglobitev svojega ravnanja. Tudi odklanja jih, češ da so abstraktne. Državna blagajna zahteva uspehe, teh pa ni brez učinkovitega raziskovanja. Epohalnih odkritij in uspehov na področju telesne in organske terapije ni več mogoče pričakovati. Na drugi strani se povečuje število neozdravljivih bolezni. Zahteve po legalizaciji evtanazije so vse glasnejše. Vse več je iatrogenih bolezni. Združenja pacientov v različnih državah opozarjajo na nečlovečnost v medicini.

Bolezen, trpljenje in smrt so naravne danosti življenja. Medtem ko jih lahko medicina do neke mere obvlada, omeji ali spremeni njihov tek, jih ne more povsem odpraviti. Medicina mora računati z lastnimi omejitvami. Odpraviti trpljenje ni cilj medicine. To bi pomenilo slepoto za resnične razsežnosti trpljenja. Cilj medicine ni, da bi dajala varljivo upanje, češ da je še veliko stvari neodkritih in da bo življenje v prihodnosti kvalitetnejše od današnjega. Širjenje področij tehnično mogočih ukrepov in iskanja tehnološko povsem novih pristopov ni problematično le z etičnega stališča, ampak je najbrž tudi ekonomska iluzija. Metode alternativne medicine na drugi strani kažejo na zadrego, ki jo v medicini povzročata izrazito enosmerno razmišljanje in dokaj velike težave pri preverjanju svojega dela z vidika moralnega dejavnika. Cilji so torej zunaj človeka.

7.3.3 Odgovornost za posledice <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Teleologija je v bistvu notranja logika deontologije. Deontologija gleda moralno dejanje, manj na moralnega dejavnika in še manj na cilj. V normalnih okoliščinah to ne predstavlja težav. Težave nastanejo, ko začne medicina pod vplivom socialne politike ter zaradi lastnih znanstvenih interesov dajati prednost 'nujnejšim' vprašanjem ter tako napravi nepregledne posledice svojega seveda ne več transparentnega ravnanja. Teleologizem preskoči deontologijo in povsem prezre zahteve vesti. Pomembni postanejo projekti. Raziskave postajajo številnejše, samostojnejše in drznejše. Raziskovalnega dela v nekem smislu ni mogoče več nadzorovati. Posamezni raziskovalci ne uspejo uskladiti svojih vizij z dejanskimi potrebami. Močan dejavnik so veliki farmacevtski koncerni, ki računajo na dobiček. Prioriteta raziskovanja pred terapijo praktično onemogoča etično razpravo, če je kar ne izključuje.

Problematična je zahteva po kontroli življenja in zdravja. Razvoj modernih zdravil ne izključuje več popolnega obrata v razvoju zdravil: zdravil ne bodo več izbirali ljudje, ampak bo medicinska znanost z zdravili nadzorovala odzivanje ljudi. Obeti v genetskem engineeringu to še pospešujejo.

Etična dilema nastane tam, kjer raziskovalci in tisti, ki raziskave aplicirajo, niso več sposobni ali pripravljeni prevzeti odgovornosti. Merila odgovornosti ni več, ker je posamezen raziskovalec le eden od dejavnikov. Učinkovitih nadzornih mehanizmov, ki bi uskladil napredek znanosti z dejanskimi potrebami medicine, ni niti na narodni niti na mednarodni ravni. Odločanje s konsenzom, ki je eno temeljnih meril razmerja med zdravnikom in pacientom v praksi, zahteva veliko časa in naporov v demokratičnih družbah in velikih projektih. Ocenjuje se projekt, in sicer glede na pričakovane rezultate. Znanost ta prizadevanja zlahka prehitijo, saj deluje po drugačnih načelih. *Konvencija o bioetiki* opozarja na problem anonimnosti, ki se pojavlja v množičnih poskusih. Obsežnost poskusov je nujna, ker učinkovitosti in učinkovanja novega zdravila ali nove metode ni mogoče ugotoviti na majhnem vzorčnem številu oseb. Pri obsežnem poskusu mnogih posledic ni mogoče niti predvideti niti nadzorovati. Če ni jasnega cilja in doslednosti, se sredstva osamosvojijo in se poveča zanimanje za nove učinkovine in učinke. Hans Jonas je opozarjal, da se pozablja na dolgoročnost posledic. Ugotavljamo, da se na eni strani etična nevtralnost v enem postopku, v katerem prevladujejo negativne posledice, spremeni v etično imunost, ki se izgubi v neresničnih abstrakcijah, na drugi strani pa, da se etično vrednotenje prepočasi odziva na dejstvo modernih tehnologij. Pri tem raziskovalci zatrjujejo, da igrišče ni tako majhno, da bi vsaka napaka pljusnila čez mejno črto. Najbrž pa je nevarnejše to, da se pravila igre menjajo med igro.

Na osnovi posebnih okoliščin, nepredvidljivih posledic in tveganj lahko govorimo o dveh postulatih: Na *pragmatično-tehnični* ravni je odgovornost za posledice minimalna zahteva znanstvenega etosa. K njej spada dolgoročno načrtovanje, poštena poraba finančnih sredstev, upoštevanje javnih potreb in brzdjanje fantazije pri posameznih raziskovalcih, da zaradi želje po uspehu ne bi izgubili nadzora nad posledicami svojega dela. Na *družbeno-etični* ravni se zahteva, da na vrednotenje dolgoročnih sprememb in na prevzem odgovornosti ne bo vplivala najbolj, ampak najmanj optimistična prognoza. Dejstva dokazujejo, da včasih tudi to ni dovolj. Jonas temu pravi "hevrstika strahu".

Na nevarnost nevtralnega raziskovanja in neopredeljenih raziskovalcev opozarja razmerje med predrojstveno diagnostiko in indiciranim splavom. Dolgoročno je še težje vprašanje, kakšno stališče bo zavzela medicina do prizadetih. V javnosti se širi miselnost, da je treba finančno solidarnost družbe v tem segmentu skrčiti in/oziroma poiskati zasebne sponzorje. Nevtralnost do vrednot, ki ji sledi neodgovornost za posledice, lahko na posameznih področjih povzroči zlom minimalnega etosa. Sholastično načelo: *Abusus non tollit usum* (zloraba ne ukinja pravilne uporabe) nam danes tu ne more veliko pomagati. Tudi pravilna uporaba se ne more izogniti tveganju. Še nevarneje je, če nevtralno uporabo zagovarjajo ideološko in sociološko obarvane analize, ki služijo interesom transnacionalnih farmacevtskih koncernov.

Uporaba etičnih varovalk ni zadostna. Merila *nevarnosti* in *verjetnosti* govorijo, da bomo čutili posledice tudi na verskem, kulturnem, družbenem in političnem področju.

Normativno jedro predstav o človeškem dostojanstvu je skupna dediščina naše kulture. Toda v sekularni družbi je to jedro nemogoče izraziti v obliki norme. Sekularna družba se sklicuje na neizrazitost in neizraznost človeškega dostojanstva. Zahteva spoštovanje človekove dejavnosti, ki je jasno usmerjena na smisel življenja (vendar je smisel zunaj človeka) in zlasti njegove sposobnosti proicirati rešitve v prihodnosti. Dejavnost je deloma identična s človekovim telesom, deloma je večja od njega, in sicer tem bolj, čim bolj je dejavnost podrejena ciljem. Vedno bolj smo oddaljeni od moralnega dejavnika. Mirovniška funkcija družbe zagotavlja minimalno spoštovanje človekove telesnosti in človekovega svobodnega

gibanja ter mu daje možnost družbenega, kulturnega in političnega razvoja. *Defenzivni* vidik varovanja življenja obvezuje vse člane demokratične družbe v enakem smislu.

7.4 Manipulacija <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Manipulacija predpostavlja, da ima človek proste roke. Človek je odvisen od okolja, okolje pa je zaradi manipulacije do neke mere tudi njegov proizvod. Izraz se je prvotno uporabljal le na tehničnem področju, zlasti v rudarstvu. Danes je pojem sinonim za upe in probleme tehnološke dobe. Bolj kot pozitivna (enoumna) plat manipulacije vzbuja skrb njena dvoumnost, in sicer tudi na področju znanstvene medicine in biologije in zlasti na področju biokemije. Tu bomo pustili ob strani stranpoti manipulacije na psihološkem ali družbenem področju. Manipulacija je dvoumna, ko njen predmet postane človek in se začne poigravati z življenjem. Lahko je blagoslov ali prekletstvo. Ko trdimo, da bo prihodnost človeštva zaznamovala svoboda v odnosu z resnico in resnično svobodo, z zaskrbljenostjo ugotavljamo, da si tisti, ki danes zaupajo brezmejnimi možnostim manipulacije, ne postavljajo več vprašanj niti o svobodi niti o resnici. Namesto da bi imeli proste roke in imeli možnosti v *rokah*, so postali brezmejno lojalni in prilagojeni. Zato je manipulacija tudi sinonim za dvom o kakršni koli prihodnosti človeštva.

Tu se bomo najprej vprašali, kaj pomeni manipulacija za človeško svobodo in v kaj se spremeni svoboda, ki je postala predmet manipulacije. Zanima nas tudi, kdo manipulira s človekom in kdo nadzoruje manipulatorje. Prav tako se vprašujemo o področjih manipulacije, in sicer o manipulaciji v vzgoji in izobraževanju, v javnem mnenju, v reklami, v uporabi znanosti, v ekonomiji (korupcija), v oblastnih strukturah in nenazadnje v okolju.

Abraham Maslow je zapisal: "Menim, da je model znanosti, ki smo ga podedovali od fizikov, kemikov in astronomov, neopredeljen in brez vrednot ... in kot takšen je povsem neprimeren za preučevanje življenja." Svaril je pred dvoumno manipulacijo. V *rokah* jo ima tako imenovani *homo faber*, človek brez stališč, egoist in vase zagledan človek, ki ga je tehnološka doba preoblikovala v robota. Ta je že sam po sebi težko vprašanje in velika uganka civilizacije. Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) je videl v popolni in sistematični obvladljivosti človekovega obnašanja vrhunec človeškega razvoja, odkar se primerja z živalmi. Resnica ga ni zanimala. Po njegovem je človek *homo sapiens* povsem naključno. Skinner je mislil tehnično in tudi sam hotel obvladovati. Ni poznal odnosa. Tudi psihoanaliza je v začetku domnevala, da bo človek s simbolno kontrolo (sublimacijo) nagonskega življenja doživel velik napredek. To se je tudi zgodilo, vendar je bil napredek je izrazito enostranski. *Homo faber* je tujec na svojem domu, v svetu ne najde počitka, ne zna občudovati, je brez domišljije, ni ustvarjalen in podobno. Po drugi svetovni vojni je na majavost in nevarnost tega tipa človeka nenehno opozarjal Viktor Frankl. Z obžalovanjem je ugotavljal, da se je etika na to odzivala zelo neprepričljivo in počasi. Pomemben prispevek k razumevanju tega problema je dala ekologija v sedemdesetih letih, toda danes se zavedamo, da je problem globlji in širši, da bi ga lahko rešili z istimi sredstvi.

Človek ni samo *reaktivno* bitje. Roka ni samo orodje. Roka je organ, ki lahko posreduje globoka občutja medčloveških odnosov. Stisk roke bi bila laž, če bi kdo hotel s tem drugega obvladati. Tudi tehnologija lahko pogloblja vzajemnost med ljudmi ter človekom in okoljem, če je v službi človečnosti. Inteligenčni kvocient ni zadnja in najvažnejša človekova dediščina. Kartezijanski človek ima razum nazadnje le za orodje obvladovanja. "Pamet je človeška sposobnost, kako si premišljeno podrediti svet,

medtem ko je inteligentnost spretnost človeka-manipulatorja, ki hoče pri obvladovanju sveta imeti uspeh. Prva je tipično človeška sposobnost, druga pripada tudi živalim.”

Manipulacija je najbrž nazorski problem. Pomeni lojalnost bodisi določeni verski opredelitvi (integralizem) bodisi prevladujoči ideologiji in politični usmerjenosti. Zdi se, kot da bi bilo mogoče predpisati vzorec mišljenja. Totalitarizmi (‘skinerjanizem’) obvladujejo ljudi, ki so že obvladani in delajo vse z ‘dobrim namenom’. Tu so roke res proste, nikakor pa ne moremo trditi, da jih zanima resnica. Okrožnica *Veritatis splendor* ostro zavrača možnost, da bi lahko dobra strategija (dobri nameni) opravičila dejanja, ki sicer nasprotujejo nramnosti. Predmet preišljenega dejanja je tudi namen dejanja. Nekritično lojalen človek in oportunist je žrtev manipulacije. Psihoanaliza je na nekritičnost opozorila v verski vzgoji in v neživljenjski morali, ko je odkrila religiozno nevrozo.

Manipulacija je lahko posamezno dejanje, daljši proces ali strukturalni problem. Razlikovati je treba tudi med znanstveno in predznanstveno manipulacijo. Po mnenju B. Häringa, ki razlikuje med predznanstveno in znanstveno manipulacijo, znanstvena manipulacija človeka uspava, da pozabi, da je postal predmet manipulacije. V predznanstveni manipulaciji manipulator zavestno ravna v korist drugih in se zaveda, da je lahko tudi v njegovi manipulaciji polno nezavednih elementov in pogojenosti. Ta je dovzeten za kritično presojo svojih dejanj. Z epistemološko krizo in problemom *hotene nevednosti* smo tudi nakazali poteze znanstvene manipulacije, in sicer to, kako nekritična miselnost in neustrezno pojmovanje družbe dovoljuje močnim, bogatim in vplivnim osebam, da negativno vplivajo na doživljanje in uporabo svobode pri ‘navadnih’ ljudeh, ki postanejo odvisni od njih. Na strukturalni problem manipulacije kažejo na primer velike združitve mednarodnih korporacij ter posledična slabitev države ter tradicionalnih ustanov družbe.

Sorazmerno z dvoreznostjo manipulacije se prebuja zavest, da je glavna tarča manipulacije človekova svoboda. Teologija osvoboditve je močno poudarjala potrebo po večji občutljivosti ljudi, ko uporabljajo svojo svobodo. Svobode ne bi smeli uporabljati brez ljubezni. Ljudem je mogoče na različne načine pomagati, da bi videli, kaj je mogoče spremeniti in kaj ne. Osnovna ideja teologije osvoboditve je bila, da človek potrebuje kvalitativno spremembo odnosov, ne le novo apologetiko ali antropodicejo. Toda nestrpnost in neučakanost je pokopala marsikatero od teh idej. Teologija osvoboditve je bil krovni pojem, ki je simboliziral prebujanje samozavesti ljudstev v deželah Tretjega sveta. Pokazalo pa se je, da je bil tu ideološki naboj – čeprav dobronameren – velikokrat tako v ospredju, da ni mogel počakati na sprejem sporočila.

Manipulacija zahteva moralno vrednotenje. Nelagodje povzroča dejstvo, da se etična refleksija odziva počasi in površno. Razlogov za to je veliko. V bioetiki se zavedamo kompleksnosti tega problema zlasti tam, kjer je enostranski razvoj in iz njega izvirajoče obljube posrkal najbolj sposobne ljudi, ki so svoje sposobnosti podredili ciljem neke korporacije. Ne gre preprosto slediti tistim, ki pod pojmom manipulacija vidijo samo nov izraz za greh. Vsako posploševanje je nevarno. Poleg previdnosti je treba oceniti dobro, ki jih prinašajo nova odkritja in nove možnosti. Manipulacija postane zlo šele, ko z njo prestopimo meje človeškega dostojanstva. Samo globoko poznavanje in spoštovanje človeka daje manipulaciji možnost, da ostane predvidljiva ter možna in resnična pomoč. Na to je opozorila *Konvencija o bioetiki*.

Objektivno merilo manipulacije je vprašanje, kdo je človek, kaj hoče biti in postati. Znanost in tehnologija prehitevata modrost in razumnost. Če je napredek, ki ga hočemo, načrt brez človeka, potem manipulacija ogroža vrednote in človeka. Toda na drugi strani so tudi znamenja, ki vlivajo upanje. Mislimo

predvsem na odgovornost, ki jih imajo verske in kulturne etične tradicije pri razvoju sveta. Človek je gospodar (prim. 1 Mz 1,26.28) in mora ohraniti intimno svobodo za to, da lahko ljubi, občuduje in časti. Brez njih ne more gospodovati svetu. Temeljni pogoj svobode je počitek, *šabbath*, počivanje pred Bogom. Spočit in svoboden človek ni nevaren, ker je ustvarjalen v medsebojnih odnosih.

Enosmerni – po Franklu dvodimenzionalni, projicirani in tehnološki človek, imenovan tudi *homo faber* – je najprej izgubil svobodo, in sicer takrat, ko se je odrekel ustvarjalnosti in sposobnosti občudovanja. Nikolaj Berdjajev govori o objektivizaciji in jo ima za sovražnika človekove svobode in osvoboditve. Po njegovem pa zlo objektivizacije ne prihaja iz znanosti, ampak iz filozofije in teologije. Danes se teologija jasno zaveda, da je svoboda obličje osebe ter da je njena naloga razkrinkavati “greh redukcionalizma”. Po Paulu Ramseyu je skušnjava popolne manipulacije v genetiki “kombinacija popolnega determinizma z brezmejno svobodo”. Nove možnosti v znanosti, posebno v genetski tehnologiji in humani medicini zahtevajo novo krepost razločevanja, novo vzgojo za svobodo in odgovornost. Kdor je sprejel temeljno odločitev za svobodo in spoštovanje ustvarjenega sveta, bo sposoben zavarovati se pred hladno objektivizacijo.

Vprašanje: “Kdo kontrolira kontrolorje?” se nanaša na družbene elite oziroma na tiste, ki odločilno vplivajo na razvoj in duha odgovornosti. Država ne bi smela imeti monopola nad vzgojo in izobraževanjem. Laična (laicistična) šola je lahko vzorec hladne objektivizacije in manipulacije. Pozorni moramo biti do pluralizma in do oblikovalcev ter oblikovanja javnega mnenja. Šibko javno mnenje je posledica enoumja v vzgoji in izobraževanju ter neučinkovite zakonodaje. To pa lahko postavi pod vprašaj samo sprejemanje zakonov. Daniel Robinson je rekel: “Kdor hoče poslabšati položaj v vzgoji, naj se previdno izogiba zahtevam etike in pravičnih zakonov.”

7.5 Zdravniško stališče in zdravnikov etos <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

To vprašanje smo izpostavili že večkrat. Zdravniško stališče in zdravnikov etos je potrebno razlikovati nekakšne splošne etike. Bioetika potrebuje lastno etiko in lasten etos. Upoštevamo sedanjo vpetost medicine v družbene strukture, zaradi katerih zdravnik ne more odločati ali zelo težko ravna po svoji vesti, ter številna vprašanja, ki jih odpira napredek. Hans Jonas je menil, da tehnika v nobeni panogi ni tako usodna kot v medicini. On je namesto izraza *medicinska etika* predlagal, naj bi govorili o *etiki v medicini*. Menil je, da mora priti do izraza, da je etika že vedno del medicine in da je medicina smiselna samo tedaj, če služi življenju. Zato se vprašuje, kaj je danes z etiko v medicini, da se moramo o njej vpraševati tako pogosto in na tako različne načine, od pravnih do filozofskih in teoloških ter do družbenih in političnih. Temelj medicinske etike je *Ženevska prisega*, temeljni način vpraševanja o etiki v medicini pa *Nürnberški kodeks*. Že Hipokrat pa je vedel, da se medicinska etika ne začne z učenjem moralnih pravil in etično refleksijo, ampak da je zdravnikova etika njegov etos, njegov dom, ko se odloča po vesti. Etične deklaracije so bile pogosto podobne gradnji jezua na deroči reki tehnike in tehnične miselnosti, ki jih je voda vedno znova podirala. Etika zamuja. Janez Milčinski je o tem pisal: “Priznavamo, da je vse ožja specializacija zdravnikov ugodno gojišče za vznemirljiv pojav, da se pozornost zdravnika obrača od bolnika k bolezni, od bolnega človeka k bolnemu organu.”

V. von Weizsäcker je menil, da *splošna* morala sebi pripisuje prevelik pomen. To dokazuje paradoks, da splošna morala po moralni krizi ostane nedotaknjena v vseh ozirih. To se je pokazalo na medicini po drugi svetovni vojni. *Zdravniško stališče* v ožjem pomenu besede je *pravica do ugovora vesti*. Nihče ne sme

ostati nedotaknjen. Ugovor se nanaša na moralni problem morale v medicini. Moralni problem morale je položaj, v katerem so se načela in moralnost konkretnega ravnanja že razšla. Moralni problem nastane, ko socialna politika naloži medicini ne-medicinsko nalogo. Zato hkrati z moralnim problemom govorimo tudi o pravnem in političnem problemu. Zdravnikovo sočutje je kvaliteta njegovega odnosa do človeka, toda zdravnik ne sme ravnati iz sočutja, ampak mora ravnati kot zdravnik. Zdravnik mora pomagati. On ve, da bolečina ni vzrok bolezni, ampak njena govorica. Zdravnikovo sočutje je kvaliteta njegovega odnosa, ko mora skupaj s pacientom premagati nasprotja med pacientovimi cilji in svojimi (medicinskimi) nameni. Sočutje dozori v držo, ko zdravniku in pacientu uspe *individualizirati in priznati* govorico bolezni in z njo narediti korak v isto smer.

7.6 Zdravnikova odgovornost: Hipokrat in Paracelsus

<http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

Kaj pomenita socialna politika in politika v medicini za poklic zdravnika v prihodnosti? Hiter sprehod skozi bližnjo preteklost pokaže, da je zdravnik vedno bolj odvisen od politike in razmer v družbi. Tradicionalna medicina je bila skozi stoletja nauk o zdravem življenju. Zdravje in zdravo življenje nista pomenila obnovitve prvotnega stanja. To tudi ni nemogoče. Vsaka bolezen prinese nekaj, s čimer je treba živeti. Zdravje ni nasprotnik bolezni, ampak *biti zdrav* v marsičem pomeni biti sposoben živeti polnejše življenje. Medicina je vedno opozarjala na javno higieno. Njen cilj je bilo preprečevanje nevarnih (nalezljivih) bolezni in epidemij. Razsvetljenske države 18. in 19. stoletja razumele kot nalogo medicine pravico do minimalnega znanja o zdravem načinu življenja in dolžnost ravnati se po minimalnih higienskih standardih. Absolutistični in totalitarni sistemi so hoteli imeti zdrave vojake in veliko vojsko. Ideja o socialnem zavarovanju se je rodila v glavi načrtovalca imperialistične politike. Veliki dosežki na področju preprečevanja nalezljivih bolezni in evgenike so medicino konec 19. stoletja postavili pred nov problem naraščanja prebivalstva. Že v prvi polovici 20. stoletja je socialna medicina postala poligon socialne politike. Številni zdravniki so verjeli, da bo prvotno podobo medicine, zlasti naravno medicino, obnovila psihosomatika. Vendar se to ni zgodilo. Naravnemu zdravilstvu in alternativni medicini danes ne moremo pripisovati take vloge, kot jo je imela medicina v srednjem veku (Hildegard von Bingen) in marsikje sredi 19. stoletja (Sebastian Kneipp, Jurij Humar).

Čeprav smo že govorili o odgovornosti za posledice, bi rad poglavje sklenil tako, da soočim med seboj dva modela medicine, znanstvenega in tradicionalnega. Včasih sta si laboratorijska in naravna medicina naloge razdelili tako, da je tradicionalna medicina vzgajala za zdravo življenje, znanstvena (laboratorijska) pa iskala zdravila, preprečevala bolezni ter zdrávila. Področji nista bili natančno razdeljeni. Naše stoletje ju je globoko ločilo. Dogodki ob koncu 20. stoletja ponujajo različne odgovore. Upanje vliva institucija *domačega zdravnika*, ki je učitelj zdravega življenja. Vendar veliko kazalcev na obeh straneh ne obeta nič dobrega.

Z ozirom na to, da je znanstvena medicina bolj pozorna na bolezen, tradicionalna pa na človeka, sta se v zgodovini izoblikovali dve obliki zdravnikove odgovornosti. Prva se sklicuje na znanje, druga na moč. Prvo ponazarja *Hipokrat* (460-377 pr. Kr.), ki je podoba zdravnika-znanstvenika, drugo *Paracelsus* (1493-1541), ki je podoba močnega zdravnika, zdravnika, ki pomaga. Modela povezujem z osebnostma, ki sta pustili najbolj značilne poteze modelov.

Hipokrat je zdravil z znanjem, Paracelsus z močjo, odločnostjo, vero in ustvarjalno domišljijo. Njegova moč je *pomoč*. Podoben je bil Koperniku v astronomiji. Presenetil je, ko se je oddaljil od tradicionalne zgradbe medicine, ki jo je uredil zdravnik Galen (129-199). Galen je poznal hipokratsko tradicijo in je na njeni osnovi zgradil avtoritaren nauk. Njegov pogled na človeka je dovoljeval objektivizacijo, paternalizem in nekatere eksperimente. Paracelsus jih je odklanjal. Galenova sistematizacija hipokratske tradicije je prvi primer 'kultne' medicine, medicine kot dovoljene korekture narave (*vis medicatrix naturae*). Narava je bila izhodišče, toda nanjo je gledal kot na nekaj samoumevnega, kar nima posebne vrednosti in kar lahko oblikuje. O *trdi* antropocentričnosti tega gledanja govori dejstvo, da je bila cela vrsta predpisov in pravil pomembnejših od narave/posameznega človeka. Poleg tega je bilo to gledanje vedno dualistično. Hipokratska tradicija ima bolezen za motnjo harmonije v človeku. Idealni (harmonični) človek je pri Hipokratu dopuščal le rahle odstopne v tipih in temperamentu. Galenova podoba o človeku izvira iz napetosti med postavo (*nomos*) in naravo (*physis*). Človekovo zdravje ni stvar narave, ampak vedno tudi stvar kulture. Njegove *sex res non naturales* sicer ne govorijo o nad-naravnem človeku, toda Galen (Hipokrat) jih je ponudil kot *kultne* in *kulturne* stvari. Zato je nujno potreboval znanje. Cilj medicine je bilo urejeno, zdravo in dolgo življenje. Nad tem modelom se je navduševala medicina 19. stoletja.

Odgovornost do kozmičnega reda – ta je predhodnica strokovne odgovornosti – sloni na ideji o urejenem življenju. Kozmični red je pomembnejši od vseh drugih stvari. Zdravnika ne zanima oseba bolnega človeka, ampak bolezen *kot nered*; zanima ga ideja o bolezni (Robert Volz, 1886). Bolezen se mora ravnati po kriterijih zdravja (znanja) ali izginiti. Zdravje je skoraj logična (silogistična) dobrina. Zdravnik, ki hoče srečati človeka, mora biti pripravljen ustvarjalno se ločiti od te ideje o medicini.

Viktor von Weizsäcker si je prenos težišča v medicini od bolezni na človeka predstavljal kot antropološko nalogo, in sicer kot *načelo obojestranskosti (Prinzip der Gegenseitigkeit)*. Človek je podoba *enote*, ki je hkrati *popolna* in *po popolnosti hrepeneča stvarnost*. Zdravnikova naloga ni le v tem, da si pridobiva znanje in obravnava bolezen *mimo* človeka, ampak da je pozoren na dogajanje v konkretnem človeku, ki je enota duše in telesa, bodisi da gre za bolnega bodisi za zdravega človeka. Vselej gre za dinamična pojma. Cilj zdravnikove odgovornosti ni odstranitev (simptoma) bolezni, ampak srečanje s človekovo osebo, ki je enkratna in neponovljiva. Ne le oseba, tudi vsaka posamezna bolezen je popolnoma originalno dogajanje. Ker ga ne zanima bolezen kot taka – bolezen kot take ni, ampak je bolan človek –, ampak bolnikovo osebno življenje, mu bolezenski proces odkrije skrite pasti *neživetega* življenja. Tako zdravje kot bolezen imata nekaj opraviti z ljubeznijo, ustvarjalnostjo, prijateljstvom itn. Če bi zdravnik zagovarjal samo harmonijo, zunanji red, sistematiko, estetiko in jasen nauk, bi tega nasprotja ne mogel videti in razumeti. Problem pa ni samo v tem, da *ne vidi*, ampak da lahko tudi *noče videti*. Epistemološka kriza – voluntarizem v znanstveni medicini – se je spremenila v manipulatorja medčloveških odnosov. Po mnenju V. von Weizsäckerja zdravnik-manipulator ne išče zdravja, ampak rešuje medicino in sebe. Toda zdravnik naj bi iskal zdravje skupaj s pacientom *znotraj* bolezni (v človeku), kajti bolezen je kritika človekovega individualnega in družbenega življenja. Tudi zdravje je kritika in zahteva drugačno obravnavanje pacienta. Zato o ozdravitvi ni mogoče govoriti, dokler človek ne dojame, da zdravljenje ne pomeni le ponovne pridobitve zdravja, ampak da gre za novo opredelitev medosebnih odnosov.

Zdravnikova odgovornost postane problem, kadar mora zdravnik *kot* iz zdravnik zagovarjati interese ekonomije in politike. Tako razumljena odgovornost je vir patogenih dejavnikov, trpijo pa tudi zdravnikova transparentnost, anamneza in pacientova individualna zgodovina.

Če hoče zdravnik pomagati, mora slišati klic po pomoči. Na pomoč nikoli ne kliče množica. Tu gre za občutljivost za individualno življenje. Življenje, zdravje, bolezen niso avtonomni procesi, ampak izražajo avtonomnost individualnih živih bitij. *Viktor von Gebattel* je pri zdravniku, ki razvija ta čut, razlikoval tri stopnje pomoči: a) obdobje neposrednosti (slišnosti, navzočnosti), b) obdobje distanciranja in c) obdobje komunikacije. Terapija ni umetnost uglaševanja razglašene instrumenta (bitja), kar dela hipokratski zdravnik, ampak je srečanje med dvema osebama. Za Paracelsusa je medicina umetnost v prvotnem pomenu besede, umetnost kot občudovanje, saj ga sestava bitja zanima šele potem, ko vidi celotno sliko. Paracelsus ni mogel razumeti, kako se lahko medicina zanima za razvoj (potek) bolezni, roke pa dviga od neozdravljive bolezni. Zdelo se mu je, da se želja po več vedeti izogiba človeški bližini in da zdravljenje pomeni vračanje v preteklost (*status quo*) ter beg pred odgovornostjo.

Znanstveni (grški) zdravnik predstavlja odgovornost stroke in odgovornost za stroko. *Ars medica* daje zdravniku družbeni status in ga dviga nad druge poklice. Toda zdravnik že v Hipokratovem času zaide v globoke dvome o medicinski umetnosti in ciljnih znanosti. Z etičnim kodeksom se je začasno zavaroval pred nevarnostmi od zunaj in od znotraj. Z njim je zavaroval tudi svojo strokovnost. Etika je bila tudi metoda ohranjanja moči in kondicije. Grški človek/zdravnik je hotel svojo moč ohraniti zase. Sokratski človek je svojo filozofijo ponudil na trgu v opoldanski vročini in zanj prav malo iztržil in nazadnje izgubil vse. To je v grškem okolju zelo redka podoba. Ta je sicer pokazala na resnico o trpečem (in pokončnem) človeku, za katerega pa v grškem svetu ni bilo niti prostora niti ni v njem našel odmeva. Sodobniki ga niso marali in so na njegovo izzivanje odgovorili z obsodbo. Bolj jim je ugajal hipokratski človek. Ta svojih moči ni tratil v prazen nič in se je zanašal na moč znanja. Verjel je, da nekaj zmore. Hipokratski zdravnik je ljubitelj zdravja. Bolezen se mu upira. Simpatija z bolnikom mu je tuja.

Živo nasprotje hipokratskega zdravnika (in grškega človeka) je krščanski zdravnik in človek, ki ga je v življenju in delu upodobil Paracelsus. Ne govori o človekovem posebnem položaju v stvarstvu, ampak o človekovi zadolženosti zase in za okolje. Pojem *krščanski* uporabljam tu zgolj kot kontrastno barvo. To ni idealen zdravnik, ampak je resničen človek. Stvari in ljudi ne idealizira, ampak jih jemlje takšne kot so. Grškemu človeku veliko pomenita kultura in lepota. Telesno lepoto je ohranjal z gimnastiko, duševno lepoto (značaj) je krepil s pedagogiko. Grški človek je gojil pozitivne, kulturne, lepe stvari. S tega vidika je krščanski človek (zdravnik) povzetek vseh pomanjkljivosti grškega človeka: ni uglajen, ni lep, ni kulturn, ni gentleman. To ne pomeni, da je umazan ali nevzgojen. Nasprotno: vzgajal se je kot oseba, da bi lahko svobodno sprejel resnico o sebi. Prepričan je, da ponižnost (*kenosis*) in nepomembnost ne ponižujeta. Krščanski zdravnik je podoben Gospodovemu služabniku (prim. Iz 53,2), ki je služabnik resnice, in kraljici iz Sabe, ki je šla po modrost tja, kjer je bila; ni je iskala v svojem znanju, ampak je na osnovi svojega znanja šla ponjo tja, kjer je vedela, da jo bo našla. Znanje ji ni bilo cilj, ampak sredstvo. Našla jo je v sebi. Človekov cilj ni zunaj njega, ampak v njem.

Paracelsus je postal vzornik psihosomatike. Mnogi zdravniki so ga vzeli za vzor ne zaradi njegovega življenja, ki je nenehno mejilo na revščino in nered, ali zaradi grobosti, ki je včasih bruhala iz njega in zaradi katere ni imel obstanka, temveč zaradi njegovega originalnega življenja. On je bil v pravem pomenu besede original, neponovljiv. Vsakega človeka je imel rad *kot človeka*. On sam je bil most do človeka. Bil je izobražen, a je v sebi vedno ohranil otroško veselje nad znanostjo, da ga njegovo že pridobljeno znanje ni moglo razočarati. Poleg znanja se je zanesel na intuicijo. Bil je vzor v prvotnem pomenu besede: kdor mu hoče biti podoben, ga ne sme posnemati, ampak mora živeti svoje življenje. Paracelsus ni imel namena spreminjati sveta ali biti povod velikih kulturnih sprememb, čutil pa je, da se mora spremeniti on sam, da

bo ustrezal *nedokončanemu* človeku, ki ga je našel in vzljubil v bolniku. V moči tega spoznanja je vzklikal, da je rojen za ta svet.

Sveta (narave) zunaj človeka ni potrebno spreminjati. Treba se je spreobrniti ter svetu v človeku vrniti smisel. Paracelsus je to motiv za to našel v krščanstvu. Kdor veruje po *krščansko*, se ne bo spuščal v neskončne razlage in iskanje idealnih podob, ampak bo ta svet poskušal dojeti, spoznati in vzljubiti kot celoto in sebe kot božje delo. Ugotovil bo, da svetu nekaj manjka, če on ni del sveta in če tega sveta nima rad. Zanj je ves svet božje delo. Človek je *kreatura*, stvar med stvarmi; ni idealna kopija, ni predstavnik vrste, ni neznanec, je resnični original. Vsa narava je kreatura. Vse je ustvarjeno na enkratni način. Stvarnik ve, kaj je ustvaril. Kljub splošno znanim elementom in sestavinam je v stvareh tudi nekaj neponovljivega in popolnoma novega. Človek lahko uporablja svet, če je občutljiv za nepreklicno novost stvari in če zanj stvari niso nikoli samo predmeti. Odgovornost je zanj velika beseda in jo razume kot pomoč. Ves svet je *po-moč*, klic po nenasilju. Nihče ne more pomagati in biti hkrati nasilen. Svet ni le *kozmos*, harmonija energij. Paracelsus ni iskal harmonije, ampak smisel. Daleč pred časom je pokazal, da se ne čuti zadolženega za opravičenje (to je bil tipičen problem 16. stoletja), ampak za smisel. Zadolženost je pozitivna: je zadolženost za ta svet in je naloga. Naravo je priznal kot kreaturo in ji hotel pomagati, po njej pa človeku. Človek je *rojen za ta svet* in je njegov advokat. Zanj je bila pomembna Očetova volja, da vzljubi svet, da mu pomaga in ga zagovarja. To so Sinova dela (prim. Jn 5). Paracelsus samega sebe razume kot *božjega otroka*. Kot božji otrok je v sebi srečal zdravnika, kot teolog je v sebi vzljubil naravo. Zato tudi kot zdravnik išče pot k Očetu, ki je njegov Stvarnik. Podoben je izgubljenemu sinu, ki se vrača k Očetu zavedajoč se Očetove ljubezni. Če spoznavamo v zrcalu ljubezni (prim. 1 Kor 13,12), potem hočemo reči, da smo pri Bogu, kije Oče, popolnoma zaželeni. Bog o človeku ne spreminja svojega mnenja. Pri izgubljenem Sinu se vrnitev k Očetu začela, preden si je to vprašanje postavil sam. Paracelsus zato v medicini in kot zdravnik kljubuje človeku (ljudem), ki se ga je polastila bolezen duše in je iskal rešitev mimo svobode in resnice o sebi. Nikoli ni bil človekov nasprotnik. Bil je prepričan, da je v stvarstvu v kali že vse upodobljeno, tudi boleznin in zdravila, in da je hkrati še vse odprto: človek je *nedokončan*.

Kot zdravnika ga je zanimalo, kaj za dokončanje podobe pomenijo bolezni. Če so bolezni resnične, so v naravi tudi sredstva proti njim. Narava je krhka, vendar ni bolna. Je nedokončana. Kdor veruje na krščanski način, ga privlači resnica. Zato si Paracelsus vprašanja postavlja šele ob dejstvih, za katera ni vzrokov in si njihovega obstoja ni mogoče predstavljati drugače kot da gre za odsotnost ljubezni. Resnična vprašanja mu postavljajo šele duševne bolezni, zlobnost, prizadetost smisla.

Za Paracelsusa je človek naravno in nedokončano bitje, živa struktura, bitje z začetkom in koncem, bitje na poti. Ljubi resničnega človeka, ki je izgubljen ter raste ali propada. Paracelsusova medicina je popolno nasprotje dietetičnega zdravilstva. To ne pomeni, da dietetike ni cenil ali da je ni poznal, niti ne, da je odklanjal znanstveno medicino. Povedati pa je hotel, da mora medicina, ki se zanaša samo na svoje znanje, nujno resignirati pred človekovo omejenostjo. Tako je storil Hipokrat, ko je ugotovil, da ne more več pomagati. Bal se je smrti in se ji ni hotel približati. Za Paracelsusa pa smrt ni konec, ampak resnično znamenje človekove nedokončanosti. Vedel je, da je vsak človek ne glede na svoj položaj Bogu enako blizu in enako daleč od njega. Ni poznal in priznal metod, ki bi vodile k popolnosti in pri tem ne upoštevale realnosti konca. Popolnost za Paracelsusa ni cilj, ampak pot. Vsak korak je dejanje, vsako dejanje je izbira, vsaka izbira je tveganje, vsako tveganje je tudi izguba. Toda kdor izbira, za seboj pušča vse, kar ni izbral. Paracelsus ni poznal metode ali tehnike, ki bi pot nadomestila ali jo olajšala. Zato je sebe razumel kot človeka (po)moči. Paracelsusovo močno dejanje je dejanje *po-moči*, bližina svetu, rojenost za ta svet,

sklanjanje nad svetom. Ni bil dezerter, ampak patriot tega sveta. Zaljubljen je v vanj. Verjel je v moč narave. Samovoljne tehnike obvladovanja so po njegovem naravo izzivale in so bile v bistvu greh. On pa je življenje ljubil, ga objemal in se ga veselil. Zdravljenje je bilo zanj zapoved tega trenutka, izraz ljubezni in do neke mere tudi *napoved* preteklosti. Napovedovanje poteka bolezni (prognoza) je bila za Paracelsusa 'cvetka' hipokratičnega racionalizma, projektnega mišljenja, v katerem razum ni strukturalni, ampak le instrumentalni del. Paracelsus je razumel prognozo kot preroško dejanje: kot konkretno ljubezen do vsakega človeka posebej. In do vseh živih bitij.

Paracelsus je bil človek trenutka (sedanjosti). To ni bil *ciljni človek* ali človek dobrih namenov. Izročal se je dinamiki ljubezni. V njegovem besednjaku ni bilo besed: 'mogoče je' ali 'ni mogoče'. V konkretnem trenutku ni bilo *mogoče*, ampak *je bilo treba* iti na levo ali na desno. Paracelsus je služil bližnjemu v duhu, ni pa služil svojemu duhu po človeku. Zanj zdravilstvo ni bila zasluga, na katero bi se lahko skliceval, ampak ga je razumel kot dar, ki ga je našel in se ga razveselil. *Mens sana in corpore sano* zanj ni bila dovolj široka formula zdravljenja, ker ni govorila o odnosu med dušo in telesom.

Paracelsus se je boril proti tedanji mistifikaciji duha in iz nje izvirajočemu dualizmu. Bil je hud kritik ljudi, ki so zasebno gojili 'duhovno' kulturo, v življenju pa njihova vera ni imela nobenega obraza in nobene priložnosti, da bi se uresničila. Ti so svojo vero skrčili na bonton. Razen dobrih namenov jim ni ostalo nič. Paracelsus je svoj protest izrazil v znanem nasprotovanju zdravljenju z živim srebrom, za katerega je znanstvena medicina dobro vedela, da je bil strupen, a ga je kljub temu uporabljala. Toda tej medicini je šlo samo za uspeh. Paracelsusov nasprotnik Fugger je nadzoroval večino tedanje trgovine z živim srebrom in 'zdravili', med katerimi je mrgolelo strupov.

Paracelsusa imajo zgodovinarji medicine za instinktivnega, naravnega človeka in intuitivnega iskalca resnice. On je v celoti pripadal svojemu času in tako vsem dobam. Boril se je za življenje in hkrati ni zanimal resničnosti smrti. Smrt zanj ni pomenila konca, ampak mu je bila znamenje nedokončanosti človeka in njegove zadolženosti za ta svet. Boril se je *za življenje* – življenje mu je bilo najvišje merilo –, a *se ni boril proti smrti ali proti bolezni*; boril se je za življenje sredi bolezni in iz ljubezni do življenja. Smrt ni bila nasprotnica. V njej je razbral vrednost življenja: smrt je bila njegova nasprotnica v igri. Skupaj z njo se je boril, saj je vedel, da je smrt del človekove strukture in narave. Stavek, da je *zdravnik proti njej nemočen*, mu je pomenil, da ga smrt uči živeti. Smrt ni samo propad. Toda tega ni mogoče povedati tistim, ki ne ljubijo življenja in sveta. Kdor ljubi svoje življenje, bo storil vse, da njegova smrt ne bo samo propad, ampak da bo živel 'do konca' in da bo smrt dejanje *izročitve* (Bogu). Smrt je torej izročitev, dejanje duše. Ne le življenje, tudi smrt je dejanje. Življenje traja en sam trenutek. Zato je hotel živeti do konca. Menil je, da vsi ljudje živijo enako dolgo. Življenje je eno samo dejanje. Trajanje (čas) ni merilo, ampak je snov. Naravi je treba pomagati tako v življenju kakor tudi v smrti.

Hipokrat je še vedno vzor zdravniškega poklica. Ko vzorov ni več, gre Paracelsus s človekom v uro stiske na sam prag smrti. V tej uri je njegovo prijateljstvo do trpečega več kot medicinska umetnost; je zdravnik, ki mora govoriti iz svoje narave, kakor mora teolog govoriti iz razodetja. Govoriti mora z Bogom, saj ga je Bog ustvaril. "Kjer ni ljubezni, ni umetnosti."

II. ZAČETEK ČLOVEŠKEGA ŽIVLJENJA

Začetek človekovega življenja je v bistvu skrivnost. Ne le v verskih in kulturnih izročilih sveta, temveč tudi v znanstvenem svetu prevladuje prepričanje, da je spočetje in začetek človeškega življenja darovanjskega značaja, znamenje upanja in krona evolutivnega procesa. Versko in kulturno izročilo je nosilec pojmovanja narave kot *dejanja* oziroma *stvarstva* (*kreatura*). Narava je hkrati preprost in kompleksen pojem. Ko versko in kulturno izročilo začetek človeškega življenja zaupa naravi, to ne pomeni, da ga ima za naključno vprašanje, kajti narava ni neznanka tistemu, ki jo je ustvaril. Posredovanje življenja je sodelovanje s Stvarnikom. S tem versko in kulturno izročilo misli na naravo v celoti, na živo in neživo stvarstvo, ki je nastalo kot božje dejanje in dejanje božje podarjajoče ljubezni, ter na posamezne vidike narave, zlasti na človeško naravo, ki je oseba. Na osebni ravni globlje zaznamo razliko med darovanjskim in reproduktivnim značajem življenja. Čeprav se danes uveljavlja tako imenovani reproduktivni vidik posredovanja življenja, ne moremo mimo verskega in kulturnega izročila, ki začetek življenja razume kot dar. V tem kontekstu gledamo na novo človeško življenje kot na sad medsebojne podaritve staršev v ljubezni. Zgolj 'proizvesti' življenje pomeni ne razumeti narave, rojevanja življenja v ljubezni. Postava ljubezni je najintimnejše spoznanje in v notranjost vsakega živega bitja vpisano hrepenenje, žeja in lakota po polnejšem življenju. Človek to resnico o življenju pozna na zavestni ravni. Dejstvo, da pri drugih živih bitjih o zavestnem posredovanju življenja lahko govorimo le v analognem smislu, je na eni strani znamenje nepopolnosti in nedokončanosti sveta, na drugi strani pa ta bitja ne izražajo nič manjšega hrepenenja po življenju, ki je v dolgi zgodovini sveta ustvarilo množico oblik življenja in v človeku doseglo nedoumljivo stopnjo popolnosti in nov zagon. Človek je edina stvar na svetu, ki jo je Bog hotel zaradi nje same. Ta stavek je razumljiv le, če ga gledamo v luči učlovečene Besede, po kateri je bilo vse ustvarjeno (Kol 1,16). S človekom je proces razvoja dobil novo razsežnost. Življenjske oblike v biološki zgodovini sveta rastejo v vedno bolj kompleksne celote. Vsako življenje hrepeni po enovitosti (celosti) posameznega živega bitja. V bistvu gre za 'zaprte sisteme'. Toda le človek reflektivno dojema resnico o samem sebi. V luči vere sprejema življenje kot zastonski dar ljubezni. Skupni imenovalac razvoja, ki ga določa podarjajoča ljubezen, je najpopolnejša stvaritev, oseba, telesno in duhovno bitje.

Človek je zedinjena celota, oseba. S tem se zunanji proces izpopolnjevanja življenja, ki ga predstavlja množica oblik in vrst, ni končal, ampak se je začel nov proces ponotranjenja in navzočnosti. Če pustimo ob strani pomanjkljivosti telesnega razvoja in se ozremo na razvoj duhovnega sveta, ki se je na svetu začel s človekom, zaslutimo neizmerna obzorja, ki jih odslej lahko doseže človek. O tem priča celo nemir vsakega, tudi najbolj preprostega bitja. Celotno stvarstvo pričakuje od človeka, da se mu razodene kot človek (prim. Rim 8,19). V človeku polnost življenja pomeni hrepeneti po popolnem življenju, po večnem življenju, ki je delež na božjem življenju in najpopolnejši dar življenja. Jezus razodene celotno resnico o človeku in življenju. On je v svojem življenju na popoln način počastil Očeta, ker je življenje *živel*. On je povedal, da je oseba v bistvu odnos med osebami in da poznati Boga pomeni osvobajati se za (to) celotno resnico o človeku.

Vrhunec evolucije in najbolj originalno božje delo je utelešena Beseda. V stvarjenjskem redu je *beseda* prva 'stvar' in podoba vseh drugih; z njo je Bog uredil svet. Beseda je tudi prva človeška stvaritev, s katero je aktivno sodeloval z Bogom (prim. 1 Mz 2,19). Jezus je utelešeno Nenasilje. Svet čaka, da se utelešenje Besede dovrši v človeku.

Vsako živo bitje je kvalitativno boljše od nežive materije. Življenje tako rekoč samo po sebi preprečuje redukcijo življenja na kemijo in fiziko. Znanost je cela obdobja posvetila temu, da bi dokazala, da so kemični in fizikalni procesi, ki se dejansko odvijajo tudi v živih bitjih, skupni imenovalc življenja. Čeprav je po mnenju etologov znanstveni redukcionizem zastarelo stališče do življenja, ga srečujemo na nešteti mestih v znanosti, zlasti v preskriptivnih znanstvenih teorijah in tehnološki znanosti. Biološki pojavi naj bi bili znanstveno razložljivi le, če jih je mogoče posplošiti in pojasniti s fizikalnimi in kemičnimi zakonitostmi. Ne glede na to stališče je razvoj sveta na eni strani v mnogih oblikah življenja in posameznih živih bitjih tako preprost, da se zdi celo redukcionizem zapleten, na drugi strani pa je značilnost tudi najbolj 'podobnih' bitij v tem, da jih ni mogoče skržiti na golo funkcijo ali zgolj na kemične in fizikalne procese. V življenju je nekaj prekipevajočega in zastojnega, tako da v njem prihaja do besede tudi neživa narava. Zdi se, da celotno stvarstvo 'čaka', da nekoč zaživi.

Posamezna živa bitja ne ponavljajo dolgega procesa evolucije, čeprav ohranjajo 'spomin' na ta razvoj (filogeneza). Tudi človek prehodi celoten proces razvoja, toda kot človek, tako da razvoj individualnega življenja (ontogeneza) bistveno presega prehojeno pot vrste. Toda pojav vrste (*species*) in njena biološka trdnost nista nič manj presenetljivi dejstva, kot je individualnost življenja. Življenje kot takega ni. Vsako življenje je življenje posameznega bitja, od začetka je popolnoma nova, originalna in neponovljiva struktura, čeprav je lahko zelo kratka. Pri človeku individualnost izražamo tu di kot subjektivnost, identiteto in osebo. Začetek in rast človeškega življenja je eno najbolj oprijemljivih znamenj božje navzočnosti v svetu.

Ženska jajčeca dozorevajo mesec za mesecem. Milijarde moških semenčic s svojo polovico genetskega sporočila same po sebi ne pomenijo nič, toda združitev jajčeca in semenčice je neponovljiv dogodek in skrivnost. Z združitvijo dveh popolnoma različnih a tudi druge na drugo naravnanih (polarnih) zasnov se začne novo (individualno) življenje. Skrivnost ni le nov začetek, ampak novo neizmerno hrepenenje po življenju. V človeku je sovpadanje nasprotij še večje, saj ne gre samo za začetek novega živega bitja določene vrste, ampak za začetek življenja nove kvalificirane individualnosti, osebe. V procesu spočetja se ne prenese samo genetsko sporočilo, ampak tudi sporočilo ljubezni. Biološka podlaga nastanka novega življenja je potrditev enakosti obeh zasnov. Za vernega človeka je to znamenje oblikovalnega počela ljubezni. Prepričan je, da je to, da se človeško življenje posreduje v ljubezni, bistveni vidik posredovanja in otrokova pravica, saj posredovanje ni le reprodukcija. Tega vidika posredovanja ni mogoče nadomestiti z nobeno reproduktivno metodo. Izraža ga svetopisemski pojem *spoznanja* (Gen 4,1), srečanja med enakimi. Zakonski odnos izraža osebni odnos. J. Ratzinger pravi: "Vsak človek je Adam, nov začetek; Adam je vsak človek. Fiziološko dogajanje je več kot fiziološki dogodek. Vsak človek je več kot nova kombinacija informacij, nastanek vsakega človeka je ustvarjenje. Njegov čudež je, da se ne dogaja poleg, ampak sredi življenjskih procesov; tako je življenje vedno novo dogajanje v nespremenljivi dinamiki reprodukcije."

Vpričo skrivnosti neponovljive osebe sta filozofija in teologija v preteklosti govorili o *stvarjenju duše*. To izrazoslovje smo danes presegli zlasti v tistem pomenu, v katerem je človek *imel* dušo oziroma *bil sestavljen* iz telesa in duše. Pojmovanje, da je duša ustvarjena neodvisno od človeka in da človek dobi dušo naknadno ter da je duša le 'forma' telesa, so povsem netočne interpretacije tega, kar je duša bodisi v grškem bodisi v svetopisemskem svetu. Duša izraža najbolj človeško v človeku, osebo. Človek je duša. Je oseba. Človek je telo. Itn. Vsako novo človeško življenje, ne glede na to, kako se je začelo, kvalificira duša, oseba. Celotno brezdušno postopek reprodukcije ali nepriznavanje dostojanstva novega življenja ne moreta bistveno vplivati na izid življenja. Spočetje zunaj matere je predvsem ponovitev biološkega procesa in

izraz dualističnega miselnega vzorca, ki ima dušo – če sploh – za nekaj *od zunaj* dodanega, vlitega *od zgoraj* (skoraj mimo človeka) ali podobno. Taka duša ne bi mogla vplivati na človeka. Začetek življenja je s tega zornega kota zgolj biološka možnost. Vendar to ne more vplivati na dejanski izid procesa, ki se začne s spočetjem.

Personalistično gledanje daje prednost *podaritvi življenja*, kar ne pomeni zapostavljanja bioloških, fizikalnih in kemičnih procesov v življenju. Zaradi zanj značilnega pojma *navzočnosti* je personalizem na izvir en način pojasnil nekdanje pojmovanje stvarjenja duše: Bog ne posega neposredno, ampak osebno: ustvari dušo, in sicer tako, da človeka pokliče po imenu, mu razodene svoje ime in ga povabi v svoje občestvo.

Med teologi je Albert Veliki prvi trdil, da stvarjenje duše sovpada s spočetjem, čeprav mu je bilo spočetje (združitev gamet) seveda še neznano. Tomaž Akvinski se je odločil za starejše izročilo *epigenizma*, ki je upoštevalo Avguštinovo teološko in Gratianovo pravno avtoriteto, še bolj pa aristotelsko predstavo o porajanju življenja, in trdil, da je duša (pri človeku je *anima rationalis* oziroma *duhovna duša*) ustvarjena sukcesivno. Razlog za to mnenje so našli teologi celo v Svetem pismu (1 Mz 2,7). Zarodek naj bi torej prvo obdobje svojega življenja preživel samo z *vegetativno* dušo. Z njo naj bi vstopil v *živalsko* (čutno) obdobje (*anima sensitiva*). Ko se bi dovršilo živalsko obdobje, bi došel do človeškega obdobja, do '*oduševljenja*' telesa z razumno dušo oziroma do ustvarjenja neumrljive duhovne duše, ki ji danes lahko rečemo oseba. Šele ta dogodek naj bi pomenil začetek človeškega življenja v pravem pomenu besede. Tomaž Akvinski ponavlja Aristotelov nauk, da živalsko obdobje pri dečku traja štirideset, pri deklici pa osemdeset dni. Teologija in filozofija tega mnenja danes teoretično ne podpirata več, pač pa to mnenje zasledimo v teorijah o začetku življenja, zlasti pri tisti, ki ta trenutek (ustvarjenje duše) identificira s hominizacijo (nastankom zasnove velikih možganov). V verskem in filozofskem izročilu je to mnenje ostanek praznoverja, podcenjevanja ženske (razlog, zakaj mora žena živeti z živalsko dušo dlje od moškega, naj bi bil v tem, ker nosi v sebi življenje in je zato bolj izpostavljena živalskosti) ali pa celo zanikanja bistvene novosti: duhovne duše, njene transcendentnosti oziroma navzočnosti osebe.

V tem ne bomo iskali veličine Tomaževega nauka. Njegova zasluga pa je, da je v razumevanje procesa življenja prinesel pojem *notranjega, subjektivnega*, življenjskega počela, in da je dušo – po Aristotelovem vzoru – priznaval vsem živim bitjem, celo rastlinam. Temeljito je predelal nauk o naravnem zakonu in si z njim pridobil somišljenike med teologi, filozofi, pravniki in tudi med biologi. Njegov nauk je v bistvenih potezah aktualen tudi danes.

Epigenetska teorija povezuje dinamični vidik življenja in razvoj individualnega človeškega življenja. Medicina jo je na splošno zagovarjala, čeprav se je nagibala k simultanemu ustvarjenju. Epigenetska teorija je v 19. stoletju zašla v težave zaradi nekaterih pomembnih odkritij. Že konec 17. stoletja je angleški raziskovalec William Harwey dokazal, da imajo nerojeni zarodki lastni krvni obtok in da v materinem telesu živijo dokaj samostojno življenje. Danes vemo, da k embriju spada tudi placenta. Leta 1827 je Karlu Ernstu von Baerju uspelo dokazati obstoj ženskega jajčeca (*ovulum*), toda kljub razvidnosti dogajanja se je prepričanje, da oblikovalno načelo zarodka v moškem semenu, to gledanje ohranilo naprej. Ernstu Haecklu je leta 1866 uspelo celo obnoviti in posodobiti epigenetsko teorijo, ko je dokazal, da človekov individualni razvoj v prvem obdobju obnovi cel rod (*species*, filogeneza). To spoznanje se je v znanstvenih krogih zdelo tako prepričljivo, da so ga mnogi imeli za dokazljivega. Celo Karl Rahner je trdil: Če se v srednjeveškem in v danes ponovno aktualnem nauku o človeku pojavlja domneva, da je človeška duša

ustvarjena šele v kasnejšem obdobju embrionalnega razvoja in ne sočasno s spočetjem, se pravi da ima obdobje med oploditvijo jajčeca in z dušo obdarje nega telesa več stopenj, na katerih nastajajoče bitje še ni človek, potem je moč trditi, da tako prepoznana človekova ontogeneza v bistvu odgovarja filogenezi. Rahner seveda ni trdil, da zarodek ni človek (oseba), nakazal pa na trdoživost prepričanja, da je ontogeneza okvir filogeneze, čeprav je sama po sebi globlji proces.

Leta 1875 je Oskar Hertwig prvič opisal celoten proces ovulacije in spočetja. Od tedaj prevladuje soglasno mnenje, da stvarjenje duše (oduševljenje telesa) sovpada s spočetjem.

Danes noben resen strokovnjak ne dvomi, da je spočetje (oploditev jajčeca) začetek novega človekovega življenja. Ali gre za osebo, ki jo odlikuje neumrljiva duša, je sporno vse do danes. To je deloma posledica različnega pojmovanja narave oziroma osebe. Ponovna aktualizacija narave in njene normativnosti na novo osvetljuje tudi pojmovanje človeške osebe. *Oseba* ni biološki faktum, čeprav je ni brez njega. Oseba namreč ni le predstavnik vrste človek, ampak je individuuum, neločljivo jedro biološke in duhovne substance, ki ga odrasel in odgovoren človek sklence priznati vse od začetka, čeprav je razločno, da to lahko izreče le zrela in odgovorna osebnost. Oseba je torej opredelitev nečesa, kar moram prej priznati, kot to lahko spoznam. Zapletenost miselnega vzorca lahko seveda pojasnimo tudi tako, da osebo opredelimo kot nov temelj normativnosti človeške narave. Vendar zaradi značaja normativnosti ne bi bilo dobro tega vprašanja že vnaprej minimalizirati. Človek je po naravi oseba. To apriorno trditev danes pojasnjujejo številna odkritja na embrionalnem področju, čeprav njihov cilj ni priznanje osebe, včasih celo nasprotno. Začetek življenja je skrivnost. Ta proces nobenemu ne daje pravice, da bi samovoljno odločal, kaj naj ta dogodek pomeni ali kdaj kdo postane oseba. Predvsem ne gre za *nastanek* osebe – kvečjemu bi lahko govorili o nastanku osebnosti –, ampak za dejstvo, da je za novo človeško življenje bistvenega pomena, da osebo, ki je skrivnost, sprejme tudi kot dar staršev, kot sad medsebojne podaritve ljubljenih oseb, in da struktura njune medsebojne podaritve postane vir za brezpogojno priznanje osebe in subjektivnosti dogajanja. Spočetja seveda ni treba imeti za neposreden dokaz, da je bila ustvarjena neumrljiva duša. Trenutka stvaritve duhovne duše ni mogoče določiti, saj je brezpogojno priznanje osebe *določujoč*, ne pa *določen* dejavnik. Na dogodek spočetja lahko gledamo z vidika biološkega časa, ki zajema celoten krog dogajanja, celotno življenje individualnega bitja, ki ga nihče ne sme samovoljno prekiniti. Priznanje osebe ni odvisno od merljivega časa, ampak priznanje daje času kvaliteto, in sicer spočetju, nosečnosti, rojstvu, življenju in smrti. Po Aristotelovem mnenju je duša forma telesa: to je njena povezovalna vloga. Duša (oseba) pa je v našem načinu izražanja še mnogo več kot forma; je namreč absolutna novost in bistvena *nedoločnost* človeka. S spočetjem se je človeško življenje nedvomno začelo. Odslej ne gre več za pravico vpraševati, kaj se dogaja, ampak za pravico, ki izhaja iz tega dogajanja, *da ga priznam in sprejem kot začetek človeškega življenja, osebe*. Najosnovnejša človekova pravica je, da je spočet v ljubezni, ki mu podarja življenje. Normativnost naravnega zakona varuje celovitost biološkega dogajanja in prepoveduje nedovoljene posege vanj.

8 MORALNI STATUS ZGODNJEGA ZARODKA

Prvi primer pravne zaščite zarodka v zakonodaji kakšne evropske države najdemo v uvodu Splošnega deželnega prava pruskih držav iz leta 1794: "Splošne človeške pravice pripadajo tudi nerojenim otrokom od spočetja naprej." Zakonik je znan tudi po tem, da je ukinil smrtno kazen ter v bistvu prehitel zahteve francoske revolucije. To spoznanje je bilo tako revolucionarno, da ni imelo možnosti uveljaviti se v nekem posameznem zakonu. Na splošno še vedno prevladuje prepričanje o sukcesivnem ustvarjenju duše. V cerkvenih predpisih se to gledanje ohranja do leta 1869, ko je nauk o sukcesivnem ustvarjenju duše iz cerkvenega pravnega jezika dokončno pregnal Pij IX. Do tedaj so se na obotavljanje Cerkve oziroma na njeno odobravanje nauka o sukcesivnem ustvarjenju duše sklicevali zagovorniki tako imenovane *začasne rešitve*, ki so mislili, da bi na to, da bi bil splav v prvih treh mesecih nekazniv, lahko vplivala tudi Cerkev.

8.1 Spoznanja sodobne humane biologije

Haecklov biogenetski aksiom je poleg morfološke podobnosti človeških in živalskih spolnih celic slonel na domnevah, ki jih takrat še ni bilo mogoče ovreči. Šele leta 1953 sta ameriška genetika James D. Watson in Francis H. Crick razvozlala uganko genetske kode, molekulo deoksiribonukleinske kisline (DNK), s čimer sta dokončno pokopala teorijo o amorfnih celičnih kepih. V začetku to odkritje ni vzbudilo posebne pozornosti. Šele leta 1962 jima je odkritje te molekule prineslo Nobelovo nagrado za medicino. Ko se je izkazalo, da je človeška dedna zasnova ustvarjena na začetku, se je temeljito spremenilo tudi znanstveno pojmovanje individualnega razvoja: postaviti ga je mogoče v neposredno bližino spočetju. Praktično je identičen s spočetjem, saj je tudi spočetje proces. Še vedno je nejasno, ko liko časa v običajnih okoliščinah preteče od srečanja do spajanja obeh spolnih celic, moške in ženske. To verjetno traja od 20 do 24 ur. Toda ko se gameti združita, je zasnovan celoten genetski program, v katerega so položene kasnejše lastnosti novega človeškega bitja.

Razen enojajčnih dvojčkov ima vsako novo življenje edinstveno genetsko kombinacijo, ki je še nikoli ni bilo in je nikoli več ne bo. Spočetje je popolnoma nov začetek bitja, ki izvira iz moške in ženske zasnove. Novo bitje ni rezultat zlitja (zlivanja, spajanja) moške in ženske celice, ampak je *skok* v popolno novost. Zato izraz *oplojeno jajčece* niti ne ustreza genetskemu dejstvu. Vzbuja vtis, kakor da bi šlo le za obdobje ženskega jajčeca, v katerem to spremeni svoje stanje (od neoplojenega k oplojenemu). Z *zigoto* pa se v resnici začne novo in edinstveno življenje.

Nekateri ameriški teologi, na primer Norman M. Ford in Thomas A. Shannon, kritizirajo cerkveno formulo *trenutek spočetja*, češ da je spočetje proces, ki se zaključi šele z vgnezenjem. Sklicujejo se na buren razvoj v času prvih delitev po oploditvi, nastanek enojajčnih dvojčkov in na značaj celic v zigoti, zgodnjem embriju, moruli in blastocitu. To so tako imenovane rodne celice in so totipotentne. Pojasniti bi bilo treba, zakaj v večini primerov ne pride do razvoja dvojčkov in kaj vpliva na to, da totipotentnost razmeroma hitro upada. Se celice specializirajo že v tem obdobju?

Glede na današnja spoznanja o humani genetiki je mogoče z gotovostjo zavreči nekdanje teorije o postopnem razvoju, pri čemer naj bi človek v začetku moral prehoditi podčloveški biološki razvoj. Danes vemo natančno, da se zarodek ne razvija v *človeka*, ampak da se od začetka razvija *kot* človek. To spoznanje je znano kot 'zakon o ohranitvi individualnosti'. Seveda pa je embrionalni razvoj kljub temu

proces, v katerem ni niti prekinitev niti skokov, pač pa kvečjemu nek razvojni potisk. Nekatera obdobja v razvoju individualnega bitja kličejo v spomin epigenetski razvoj, posebno nidacija in razvoj velikih možganov. To nihanje med teorijami zahteva obravnavo in pojasnitev moralnega in pravnega statusa (zgodnjega) zarodka, ki ga med drugim zahteva tudi *Konvencija o bioetiki*. O tem vprašanju smo že govorili, vendar je treba nekatere stvari ponoviti. Šele skupen nastop bioloških, antropoloških in filozofskih premislekov lahko potrdi zahtevo in bistveno vsebino pravice človeškega zarodka, da ga zaščitimo kot kateregakoli že rojenega člana družbe.

8.2 Teorije o začetku človeškega življenja

Z ozirom na to se je teoretično delo vedno hotelo dokopati do sivih con, v katerih bi lahko legitimno posegali v začetno obdobje življenja. Vendar tu teorij ne obravnavamo s tega zornega kota. Želeti pa je, da bi znanstveno izrazoslovje držalo spoštovanja življenja ter na lasten način iskalo poti do čimbolj celovite podobe o začetku človeškega življenja. Največkrat govorimo o štirih teorijah o začetku življenja: a) o izvoru genotipa, b) o razvoju ali diferenciaciji, c) o razvoju velikih možganov ali o hominizaciji in d) o razlikovanju med človeškim in 'humaniziranim' življenjem.

8.2.1 Izvor genotipa

Z oploditvijo jajčeca in prvo delitvijo je genotip nepreklicno določen. Smo pred novim živim bitjem, ki pripada človekovi vrsti in je genetično različno tako od očeta kot od matere. V sebi ima določeno dedno zasnovo. Osnutek življenja (molekula DNK) je neponovljiv in enkraten. Zigota (*zgodnji embrij* in *morula*) še črpa iz materine dedne zasnove in mati (njena DNK) ji še ni 'predpisala' ribonukleinske kisline, ki bo določila individualnost. Po 72 urah začne novo bitje z lastno dinamiko. Po petih do sedmih dneh je morula, ki se med tem deli naprej, na poti proti maternici, kjer se bo po vsej verjetnosti ugneznila (nidacija), če ne bo prišlo do ovir. Na poti morula 'pošilja' informacije materinemu telesu in ga *prosi* ter *vabi*, naj se pripravi, da jo bo v naslednjih devetih mesecih sprejelo za gosta. Gre za pravo dialoško razmerje. Po ugnezdenju se med materjo in zarodkom razvije buren in čudovit odnos.

Teorija je pozorna na individualizacijo. Opazuje burno dogajanje, ki ga ni mogoče zaustaviti, podvreči preverjanju ali ga kontrolirati. V katerem trenutku je individualizacija zaključena? To je v teoriji nepreverljivo. Gotovo je zaključena z nidacijo. Teorija priznava ta proces, ki je čudovit, smiseln in viharen, toda natančneje hoče določiti trenutek individualizacije. Veren človek ta proces spremlja z občudovanjem božjega načrta. Zato dogajanja ne bo zaustavljal, oviral ali prekinjal.

8.2.2 Razvoj ali diferenciacija

Podobno kot prejšnja je tudi ta teorija pozorna na individualizacijo, le da je bolj pozorna na to, kar se dogaja neposredno po spočetju, se pravi na tako imenovane *totipotentne* celice. Razvoj je seveda prehitel, da bi lahko z natančnostjo določili, kdaj se narava odloči za eno samo bitje oziroma za dvojčka (ali več zarodkov). Vsaka celica v moruli je morebitni zametek novega individuuma. To dejstvo postavlja vprašanje o statusu zigote (zgodnjega embrija) oziroma morule. Zdi se, da je skrivnostno odločanje (naključje?) o številu potomcev v obdobju morule vračunano. Kar manjka spoznanju, naj bi dopolnili s priznanjem.

Klasična filozofska (Boetijeva) definicija osebe se glasi: *persona est naturae rationalis individua substantia* (nedeljiva substanca razumne narave). Definicija predvideva, da se o osebi lahko govori samo

kot o individualni substanci. Filozofska definicija ni pozorna na človeški genom (v molekuli DNK), ki je neponovljiv, pač pa na *dejansko* individualnost osebe. Franz Böckle je zapisal: “Če govorimo o človeku, mislimo vedno na konkretnega človeka, na individuuum, na konkretno osebo. Vprašanje torej, kdaj iz človeškega zarodka nastane človek, dopušča misliti, da se človeška kal (oplojeno jajčece) kljub temu, da individuuum še ni brezpogojno določen, razvija v smeri individualnosti, individualni osebi, ki je zmožna osebne življenja. ... Z antropološkega vidika se je treba vprašati, kaj individuuum v tem primeru pomeni. Gotovo gre tudi za skupino celic, ki so glede na vrsto človeške celice in so genetsko individualne. Toda s tem še ni bilo storjeno tisto, kar individuuum pomeni kot filozofski pojem. ... Pred biološko določitvijo na en sam individuuum filozofsko ni mogoče govoriti o resničnem bitju. ... Gre za vztrajen proces, ki je specifičen za vrsto. Zato je to, kar v tem procesu nastaja, gotovo *treba varovati*.” Avtor se tu ni povsem osvobodil predstav epigenetskega vzorca, a je za svoj čas pokazal na problem dveh načinov gledanja na dinamiko individualizacije. Za teologijo je pomembna dinamika dogajanja, ni pa odločilna. Ni skrito, da dogajanje opazuje človek. Individualnost more od začetka priznavati tisti, ki je sam izoblikovana osebnost. Kaj je in kaj bo individuuum, je odvisno tudi od tistega, ki ta proces spremlja. Gre za njegovo zunanjo in notranjo mejo.

Kdor je pozoren na avtonomnost in dinamiko celotnega dogajanja, mu je razvoj (diferenciacija) resnično znamenje ljubeče in ustvarjalne božje navzočnosti. Prekinitev procesa bi pomenila njegov konec.

Proces diferenciacije etiki postavlja različna vprašanja, ki se nanašajo na pojmovanje osebe oziroma na priznavanje osebe človeškemu življenju na tej stopnji razvoja. Je z antropološkega stališča dvom o obstoju osebe mogoč? Kasneje bomo pojasnili, zakaj imajo tu nasprotna stališča tako vnete zagovornike. Odgovoriti je treba predvsem na naslednje vprašanje: “Če je kdo prišel do moralnega in strokovno častnega prepričanja, da *morula* – ki je še tik pred ugnezdenjem sestav popolnoma enakih celic – še ni dosegla stopnje individualnosti in ji torej ne pripada status osebe, ali je treba to spoznanje spoštovati?” To mu seveda ne daje pravice procesa prekinjati. Konkretno vprašanje pa je, če je prekinitev procesa rasti v tem obdobju (*morula*) mogoče imenovati splav, kajti v tem obdobju prekinitev procesa še ne pomeni prekinitve nosečnosti. Zavedamo se, da *prekinitev nos ečnosti* ni ustrezen izraz za splav oziroma je celo protisloven, saj nosečnosti ni mogoče *prekiniti*, ne da bi jo končali. Iskanje splošnih meril postavlja v meglo celotno dogajanje, ki bi zaradi svoje biološke šibkosti in hkrati razvidnosti morala vplivati na oblikovanje moralne gotovosti in moralne sodbe o tem vprašanju.

8.2.3 Razvoj velikih možganov ali hominizacija

Že prej smo videli, da na nastanek teorij o začetku človeškega življenja posredno vpliva epigenetski vzorec. Na osnovi prejšnje teorije so znanstveniki domnevali, da se personalnost in individualnost medsebojno pogojujeta (komplementarna pojma). Tako teorija o diferenciaciji ne zahteva numerične potrditve, ampak le trdi, da je proces individualizacije bistven element identitete osebe. In to doka zuje predvsem razvoj velikih možganov. Individualizacija je torej pomembna tudi za opazovalca dogajanja.

Nova spoznanja o možganski smrti so spodbudila raziskovanja o razvoju tega za človeka specifičnega in neizpodbitno potrebnega organa velikih možganov. Razvoj specifične biološke podstati omogoča osebno (asociativno) življenje. To je odločilni dogodek v ontogenezi osebe.

O osnutku centralnega živčnega sistema se odloča v času med štirinajstim in petindvajsetim dnevom po spočetju. Konec šestega tedna (42. dan po spočetju) so veliki možgani dosegli tako stopnjo razvoja, da je že

mogoče meriti možganski tok; zarodek je s tem teoretično sposoben misliti. Po štirinajstem dnevu od spočetja, ko se zaključi prvi proces diferenciacije, se v embriju začne nov še bolj zapleten proces diferenciacije. Skupina celic, iz katerih se bo kasneje razvil centralni živčni sistem, se v zarodku loči od drugih in ustvari 'notranjost' bitja. Po približno šestih tednih je struktura možganov zaključena, čeprav so ti še brez značilnih gub (sive povrhnjice). Pričakuje se le še kvantitativna rast možganov in možganske skorje.

Če pride do blokade razvoja živčnega sistema (anancefalus) po petnajstem dnevu od spočetja in kasneje, govorimo o zarodkovi možganski smrti oziroma o koncu človeške zgodovine in o koncu dejanskih možnosti asociacijskih vzgibov. Zarodek sploh ni začel živeti človeškega življenja. Podobno kot možganska smrt pri odraslem je 'možganska smrt' pri zarodku povezana s hitrim slabšanjem položaja za zarodek in za mater. Ponava di pride do spontanega splava. V primeru komplikacij je v nevarnosti materino življenje.

Razvoj velikih možganov in hrbtenjače zelo jasno pojasnjuje, zakaj je nevarno zamenjevati filogenezo in ontogenezo oziroma pristati na epigenetski vzorec. Čeprav ju je mogoče med seboj primerjati, pa iz primerjave ni mogoče potegniti zaključkov. Človekova ontogeneza ni le okvir filogeneze, ampak je skok na novo raven bivanja, ki ji lahko rečemo duhovna ali asociativna raven. Pri živalih tega skoka ne poznamo. Za vernega človeka je ta proces simbol božje ustvarjalne prisotnosti. Ta razvoj je določen že z oploditvijo jajčeca. Samo neugodne razmere, kot na primer zastrupitev z nikotinom, mamili ali čim drugim lahko vodijo do nepravilnega razvoja, zastoja ali konca. Zarodek brez velikih možganov ne more preživeti. Bitje brez velikih možganov bi morda lahko preživel do rojstva in bilo morda podobno človeku, a ne bi bilo človek-oseba.

Teorija posredno vpliva na materino odgovornost do otroka v času, ko se nosečnosti tako rekoč še niti ne zaveda. Brez tehničnih pripomočkov se mati o svoji nosečnosti prepriča šele po drugi zaporedni izostali menstruaciji, se pravi po najmanj 40 dneh od spočetja. V tem času ima zarodek že zasnovane velike možgane. Teorija noče govoriti o tem času kot o senci, ampak da embrij brez normalnega razvoja centralnega živčnega sistema nima prihodnosti.

Dinamika rasti je nepredstavljivo hitra. Govorimo o komplementarnosti duhovnega in telesnega razvoja. Zaradi nje je mogoče govoriti o možganski smrti tudi pri nerojenih otrocih, čeprav to dajemo v narekovaj. Proces uravnava duhovna duša, a ne mimo biološke substance.

Teorija ne pomeni, da imamo pravico posegati v čas pred diferenciacijo ali s tem utemeljevati pravico do splava.

8.2.4 Razlikovanje med človeškim in humaniziranim življenjem

Skupina francoskih znanstvenikov in teologov raznih veroizpovedi je zastopala mnenje, da je zarodek (fetus) človeško bitje, humanizirano pa je šele potem, ko ga mati sprejme. O osebi in o pravicah osebe lahko govorimo šele potem, ko je otrok dejansko sprejet in mu pravice priznamo. To mnenje zastopajo tudi nekateri predstavniki ameriške bioetike. Ti trdijo, da je človek v resnici človek šele tedaj, ko ga starši sprejmejo za svojega.

Podlaga teorije je nečloveška. Njen smisel ni govoriti o začetku človeškega življenja, ampak opravičiti splav v vseh obdobjih nosečnosti. Zdi se, kakor da bi starši lahko dajali otroku vsak dan vedeti, ali je

zaželen ali ne. Nečloveško je zahtevati, da bi otrok moral biti staršem hvaležen za svoje življenje. Otrokovo življenje ne sme biti odvisno od 'dobre volje' staršev. Nečloveško je trditi, da je dostojanstvo odvisno od priznanja drugih. Če bi materino telo po spočetju omahovalo, ali bo zarodek sprejelo ali ne, bi prišlo do splava. To razmišljanje je nesmiselno, saj taka mati ne more biti prostor življenja. Celotno drugim živim bitjem dostojanstva ni mogoče vzeti na tako poniževalen način.

Te ideje ne smemo šteti k teorijam začetku človeškega življenja, a je tudi ne smemo zamolčati, kajti skriva veliko pasti. Zdi se, naj pri splavu ne bi tako glasno govorili o umoru, saj je le posledica dejstva, da otrok ni bil sprejet. Sklicevanje na jaz-ti razmerje je povsem zgrešeno, saj je človek jaz šele potem, ko je nekemu ti. Bog me je poklical v življenje, da bi drugemu lahko rekel ti in to dopolnil z mi. Nobenega jaza ni brez ti.

8.2.5 So teorije pomoč ali v napoto v konfliktnih položajih?

Znanstveno spoznanje ne more nadomestiti skrivnostnosti človeškega življenja. Nasprotno: znanstveno delo bo toliko bolj avtentično, kolikor manj bo znanstvenik samovoljen in zgolj radoveden. Resnična znanost more in sme prebujati čut za skrivnost. Če znanstvenik spoštuje naravo in je s svojo metodologijo ne moti, ga narava nagovarja in vabi k občudovanju. Doživetje skrivnosti je obvezujoče. To ni predmet posebne zapovedi, ampak je posledica dejstva, da to opazuje človek. Tudi znanstvenik mora pristopati k skrivnosti življenja kot človek. Samo kot človek lahko sklene zavezo z naravo, jo občuduje in vzljubi. Ljubezen je zapoved. Božja zaveza je dar in klic, naj človek sprejme odgovornost za drugega, posebno za slabotnega.

Nobena teorija ne more nadomestiti osebne odločitve, da bom življenje varoval, mu pomagal in ga spodbujal. Kdor se je odločil, da bo varoval življenje, mu bodo teorije v pomoč. "Če se kdo ne rodi iz vode in Duha...", pravi Jezus Nikodemu. Dogajanje je mogoče globlje razumeti z vidika božje navzočnosti. "Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne po gubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16).

Na teorije meče slabo luč dejstvo, da jih nekateri razumejo kot razloge za poseganje v zgodnje obdobje človeškega življenja ali za splav. Teorije nedvomno niansirajo človeške odločitve. Podčrtajo lahko osebne vrednote ali razkrinkajo človekovo neodgovornost. Če abortivna miselnost sama vpliva na teorije in na znanstveno raziskovanje, je to le novo znamenje moralnega nereda, ki ga pomeni splav. Teorije lahko vnašajo nejasnost v življenjsko dogajanje in dopustijo, da presenečenje postane 'razumen' razlog za nerazumno dejanje.

Nekateri avtorji menijo, da bi bilo treba število teorij še razširiti. Tako bi začetek človeškega življenja sovpadal s sprejemom otroka s strani družbe, s pokončno hojo, s človeško govorico, češ da človeka šele govorica dvigne nad druge primete. Tem teorijam je skupno, da vsako življenje postavijo na ničelno izhodišče. Ne iščejo začetka, ampak ga hočejo določiti. <http://www2.arnes.si/~supamlin/bio7.htm> - gor

8.3 Antropološki pomen človeškega embrionalnega razvoja

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Teorije o začetku življenja podkrepijo trije antropološki razlogi, ki jih vsaka od njih izraža na svoj način: identiteta, možnost in kontinuiteta. Razumemo jih kot razloge za razpravo o zarodkovi pravici do

življenja. Tu nameravamo pokazati, da človeška oseba ni že nekaj na prvi pogled razločnega, ampak da je kot nekakšen trenutek refleksije po burnih dogodkih, ki jih v tistem trenutku in okoliščinah, v katerih se dogajajo, ne razumemo. Priznanje osebe ne izvira iz verskih premis ali kakih drugih zahtev, ki bi ne upoštevale raz umskih razlogov. Nasprotno: priznanje osebe v vseh obdobjih človeškega razvoja od začetka dvigne kvalitativno raven vseh vidikov razvoja in zahteva jasno stališče tistega, ki dogajanje opazuje.

8.3.1 Identiteta <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Človek je isti v vseh obdobjih življenja, od spočetja do smrti. Če ne bi bil isti, ne bi mogel opaziti sprememb. In teh ni malo. Človeški embrij ni le 'stvar', ampak nekdo, ki bo kasneje sebi rekel *jaz*. To bo res lahko rekel, če bo *ti* za druge in *mi* z drugimi. Do te ugotovitve pride človek šele po retrospektivi. Ko zarodkom priznavamo temeljne pravice, ki so podobne pravicam odraslih, po mnenju angleškega moralnega filozofa Richard M. Hare-ja le širimo meje zlatega pravila, ki pravi, da z drugimi ne smemo ravnati tako, kot ne želimo, da bi ti ravnali z nami. Z drugimi besedami: z zarodki naj bi ravnali vsaj tako, kot so ravnali z nami, ko smo bili še zarodek.

Tudi jaz, ti in mi smo bili nekoč zarodki, popolnoma odvisni od drugih. Čustveni razlog ima izrazito moralni značaj, saj le kliče po tem, da bi ravnali po pravilu obojestranskosti. Tudi današnji zarodki so v istem položaju, hočejo živeti in imajo iste pravice, kot smo jih imeli mi. Moralne obveznosti, da priznamo zarodku pravico, da živi, ter da ga zaščitimo, ne razumemo v negativnem smislu kot p repoved dejanj, ki vodijo na primer v prekinitev nosečnosti ali, nasprotno, v dejansko zaščito vsake spolne celice, ampak kot premislek o naši življenjski zgodovini. R. M. Hare je pokazal na retrospektivno vrednost zlatega pravila, ki v naših okoliščinah predvsem ne more postati slepo, da se je s spočetjem začelo novo življenje. Na spočetje ne moremo gledati kot na mešanje genetskega materiala, kajti s spočetjem se je začelo naše življenje. V kasnejšem obdobju bo ta spomin pomemben za razmerje med materjo (starši) in otrokom.

8.3.2 Možnost <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Drugi antropološki razlog se sklicuje na značaj oploditve jajčeca: oploditev jajčeca v kali daje vse, kar je potrebno, da se bo novo življenje razvilo v človeka. Zgoraj smo poudarili, da se bo razvilo v človeka zato, ker se od prvega trenutka naprej razvija *kot* človek. Seveda jajca še nimamo za kokoš in želoda še ne za hrast. Toda pravice se ne nanašajo na trenutno razvidnost, ampak izražajo retrospektivo celotnega procesa.

Možnostim ne pripisujemo preširokega oziroma preozkega pomena. Preozek je tisti pojem, ki ga med drugim zagovarja J. Harris, ko pravi, da je oplojeno jajčece "*potentially a human being*". On je to razumel tako, da bo oplojeno jajčece morda res postalo človek. Preširok je tisti pomen, če kdo sem prišteva tudi spolne celice pred združitvijo. Moralna razsežnost možnosti zahteva, da vsem obdobjem razvoja zagotovimo zadosti širok okvir življenja.

Harrisov pogled na možnost je našel številne odmeve pri moralnih filozofih, ki na preživetje zigote gledajo s statističnega vidika. H. Tristram Engelhardt meni, da ima možnost preživetja le 40% zigot. Na tej podlagi je sklepal, da ne ravnamo proti pravicam zarodka, če začetega življenja ne ohranimo oziroma ga odstranimo. To gledanje ne izhaja le iz aktualistične podobe o osebi, ampak zapostavlja tudi antropološki pomen genetskega programa.

Že Aristotel je razlikoval med možnostjo, ki je v stvari (*energeia*) in golo možnostjo (*dynamei*; imeti možnost). Možnost, ki je v stvari, je popolnoma nov začetek in bo dosegla svoj cilj, če ne bo neugodnih pogojev. Embrija zato ne moremo imenovati 'potencialna oseba', ker osebe ne razumemo v kvantitativnih kategorijah, pač pa bomo embriju priznali osebo zaradi sposobnosti, ki jo nosi embrij v sebi, da postane moralni nosilec odgovornosti. Zato je treba pravice razširiti tudi na področje embrionalnega življenja.

8.3.3 Kontinuiteta <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Tretji antropološki razlog, zakaj je dobro razširiti pravice tudi na obdobje pred rojstvom, je tako imenovani biološki čas oziroma edinstveni *continuum* življenja, ki ga je sicer mogoče razdeliti na posamezna obdobja, vendar šele, če gre za isto življenje v vseh obdobjih življenja. Temu vidiku na poseben način ustreza priznanje osebe, kajti edinstveno v kontinuiteti je prav to, da ni bistvenih zarez in prekinitev v razvoju. Zagovorniki splava se sicer sklicujejo na to, da *ni* bistvenih zarez v razvoju in da nedoločnost embrija traja poljubno dolgo. Poleg P. Singerja tudi N. Hoerster meni, da bi bilo treba postanek osebe postaviti na neki trenutek kadarkoli po rojstvu.

Čeprav si zgolj od priznanja razvoja ne moremo obetati nič bistvenega, pa je ta vidik pomemben zaradi občutljivosti za najmanjše prehode. Kdor bo občutljiv, si ne bo jemal pravice presojeti o prihodnosti na temelju samovoljnih meril.

8.3.4 Razmerje in nesorazmerje med začetkom in koncem življenja <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Poudarili smo, da priznavanje pravic zarodku izvira iz retrospektivne analize našega življenja in da na tej črti pridemo do začetka (do spočetja) kot do resničnosti, ki je ne moremo skrčiti samo na preverljivo resničnost, ampak ji moramo brezpogojno priznati lasten status. Če bi pogled obrnili – in prav to se zgodi pri merilih, ki odločajo o ugotovitvi možganske smrti ter zaključku osebnega življenja neke osebe –, bi prišli do povsem nasprotnih spoznanj. To nasprotje ne namerava zaostri meril pri priznavanju statusa osebe na začetku življenja, ampak jih hoče le ustrezno poudariti.

Pri eni od teorij o začetku življenja smo videli, da primerjava med *ne ve*

(možganska smrt) in *še ne* (možgani še niso razviti) spregleda pomembno razliko med obema. Že na biološki ravni je obstoj ali neobstoj možganov v embriju nekaj čisto drugega kot pri odrasli osebi. Pri embriju je normalno, da možgani še niso razviti, pri odraslem pa konec možganskega življenja vodi v smrt. Vendar kljub temu, da na primer pri dementni osebi praktično ne moremo več zaznati delovanja možganov, ji zato še ne bomo odvzeli statusa osebe.

Začetka in konca med seboj ne moremo enostavno primerjati, čeprav bi imeli za to še tako močne razloge. Ohranjanje življenja na koncu z vsemi mogočimi tehničnimi pripomočki je nekaj povsem drugega kot pomoč življenju na začetku. Vendar je primerjava pomembna, če z njo raste naša pripravljenost, da osebe ne priznavamo le zaradi večje vamosti, ampak ker hočemo življenje braniti od začetka do konca. Merila na koncu in na začetku življenja izvirajo iz istega dostojanstva. <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

8.4 Moralni status embrija z vidika raziskovanja, diagnoze in terapije

<http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Konvencija o bioetiki v nekaterih členih državam podpisnicam naroča, da v svojih zakonih opredelijo status zgodnjega zarodka. To je eden od razlogov, zakaj države, ki ščitijo zarodek z ustavo, ne ratificirajo *Konvencije*, češ da je formalna zaščita zarodka v njej preveč ohlapna, na drugi strani pa je ne ratificirajo tiste podpisnice, v katerih je raziskovanje bolj liberalno. *Konvencija* je prvi mednarodni pravni in etični dokument, ki zahteva zaščito človeškega življenja pred zlorabo v biološkem in medicinskem raziskovanju. Besedilo je nesporno v tem, da je blagor posameznega človeškega bitja pred cilji znanosti ali družbe. Eden od ciljev *Konvencije* je zaščititi človeški genom.

Na področju raziskav je *Konvencija* postavila natančna in detajlna navodila. V državah, ki raziskovanje na embrijih dovoljujejo, je treba storiti vse, da se embrij ustrezno zaščiti.

Moralni status embrija ne pomeni le, da je embrij predmet moje moralne drže in mojega ravnanja ter da sem ga dolžan zaščititi, ampak še veliko bolj, da je zaščita embrija zaupana meni kot osebi. Povod za razpravo o moralnem statusu embrija je bil njegov položaj pri IVF in splošna težnja raziskav, da bi nadzorovali proces na začetku življenja. Besedilo *Konvencije* raziskovalci razumejo kot moralno spodbudo, ne pa kot zahtevo, ki bi jih omejevala pri njihovem delu. Dejstvo je, da je zaradi vse bolj omejene medicinske avtonomije in ohlapnega pojma 'pomoči' moralni status embrija pod vprašajem. *Konvencija*, ki prepoveduje poseganje v to obdobje življenja, sama po sebi dokazuje, da je zigota in zgodnji embrij v času, ko je zunaj matere pod nenehnim budnim očesom tehnike oziroma znanosti, ki bi radi v tem obdobju kar najbolj učinkovito posegli v dogajanje, v bistvu nezavarovan. Danes so se na tem področju med seboj povsem zblížale IVF, genomanaliza, genska tehnologija in genska terapija. Medicinska znanost je prepričana, da je to zanj v prihodnosti upanje, da bo sposobna nekatere bolezni premagati že v kali. Z isto intenziteto pa se prebujajo strahovi, da je znanstveno-tehnična usposobljenost medicine že danes že sposobna ustreči nekaterim željam – na primer izboljšati (*enhancement*) posameznika glede na predstave staršev ali družbe – in bistveno vplivati ne le na posameznika, ampak tudi na kasnejše rodove. Nevarnost diskriminacije, 'proizvodnje' ljudi, evgenične zlorabe, posegov zoper človeško dostojanstvo navadno spremlja argument *spolzkih tal* (*slippery slope*). Na vseh teh področjih igra odločilno vlogo moralni status zgodnjega embrija, čeprav to ni edino vprašanje.

Z razvojem novih tehnik oploditve in posledično z zakonsko ureditvijo tega področja se na novo postavlja vprašanje, kaj biolog ali medicinec misli pod pojmom 'embrij'. Klasičen (biološki) pomen meri na obdobje razvoja organov in temeljnih struktur, ki traja nekako dvanajst tednov. Tako pojma embrij in zgodnji embrij na eni ter embrij *in vivo* in embrij *in vitro* na drugi strani deloma razhajata. Embrij *in vivo* je šele zarodek po uspeli nidaciji (15 dni od spočetja). Vprašanje moralnega statusa embrija pa se nanaša na najzgodnejše obdobje življenja takoj po spočetju. Opredelitev zgodnjega embrija še ni splošno znana. Sklicuje se na prepričanje, da se embrionalni razvoj začne takoj po ustvarjenju novega genoma in prvi delitvi celice. Razumljivo je, da je pred tem – čas, v katerem v proces posega tehnična pomoč pri oploditvi – prepovedana izbira spolov, ustvarjanje hibridnih bitij, klonov ali himer. Zgodnji embrij je torej zigota. Vsekakor gre za bitje in za obdobje, ki načelno ni bilo še nikoli predmet moralne in pravne zaščite.

Moralna in pravna zaščita zgodnjega embrija se praktično povsod sooča z razmeroma liberalno prakso splava. To ni edini razlog, zakaj od formalne zaščite ne smemo pričakovati preveč. Tudi se ne gre čuditi, da stroka na zarodke, pridobljene s tehničnimi postopki, ne gleda z večjim spoštovanjem, kot na drug biološki

material. Zato se mora poskus zaježitve zlorab s pravno-moralnimi predpisi zavedati trdnosti oziroma šibkosti tega jezua.

Vse stopnje možnega in dejanskega poseganja na to področje doslej omejuje velika zapletenost postopkov, bodisi da gre za predimplantacijsko diagnostiko, za terapijo ali druge stvari. Moralni problem embrija se danes nanaša na številne poskuse in raziskave, ki nimajo uspeha, ker jim preprosto še primanjkuje znanja, bodisi da gre za raziskave na embrijih, ki jih nameravajo prenesti v mater, bodisi na embrijih, ki bodo ostali. Diagnostične raziskave so časovno zelo omejene. Kasnejše analize genetske zasnove so obremenjujoče tudi zato, ker konec koncev razlogi za splav redko upoštevajo spoznanja prenatalne diagnostike. Zavedamo se, da moralni status embrija ne pomeni garancije, da bo zarodek zdrav, kaj šele, da se bo otrok res rodil. Podobno kot pri človekovih pravicah se neredko tudi tu p moralnem statusu vprašujemo zato, ker tega statusa v konkretnem primeru preprosto nihče ne štiti.

8.5 Moralni status embrija v kontekstu reproduktivne medicine

<http://www2.ames.si/~supamlin/biok8.htm>

Vprašanje je, ali je človeški embrij takoj po spočetju (zigota) že človeško življenje in če mu je treba pripisovati status in dostojanstvo osebe takoj od začetka, ter ali je mogoče, da uživa varstvo, ki izvira iz splošne človekove pravice do življenja in do telesne nedotakljivosti?

O mnenju, da je oseba samo empirično preverljiva lastnost bitja, kakor na primer trdita John Harris in H. Tristram Engelhardt, tu ne bomo več posebej razpravljali, saj soodvisnost med *biti oseba* v moralnem smislu in *biti človek* v biološkem smislu ni enosmerna. H. T. Engelhardt jo na primer razume takole: “*Not all persons are human, and not all humans are persons.*” J. Harris prav tako trdi, da je treba razlikovati med dejanskim statusom embrija ter možnostmi, ki se skrivajo v embriju, da postane oseba, ki pa sedaj še niso na razpolago. Očitno je tudi zanj merilo osebe dejanska sposobnost uporabe razuma. Po njenem prepričanju embrij v dejanskih okoliščinah ni oseba in ne razpolaga s pravicami osebe.

Teologinja Marjorie Reiley Maguire zastopa mnenje, da je oseba pogodbeno dejanje oziroma da osebo konstituira odnos. Embrij postane oseba, ko mati sprejme svojo nosečnost (*in the moment when the mother accepts the pregnancy*) in otroka prizna. To mnenje so zagovarjali tudi že nekateri francoski teologi v sedemdesetih letih. Mati torej rodi tudi osebo. Odnos med materjo in embrijem (fetusom) je fevdalen.

Mnenji se oddaljujeta ne le od dejanskega statusa embrija ter postopkov in znanj, ki jih uporablja reproduktivna medicina, saj embriju ne pripisujeta nobene možnosti oziroma ga vidita absolutno odvisnega od samovolje matere oziroma odraslega človeka, ampak se oddaljujeta tudi med seboj. Ne moremo si predstavljati, da bi reproduktivna medicina ne vedela, da poraja človeško življenje.

Vendar zavrnitev teh mnenj ne olajša razprave o statusu zigote/embrija. Priznavanje osebe ni rezultat vzvišenega premisleka, ampak je praktično vprašanje, s katerim izražamo svoje pojmovanje človeka in svoje obveznosti do nerojenega življenja. Na vprašanje, ali človek v vseh svojih obdobjih zasluži skrb in obrambo kot katerakoli oseba, odgovorimo s konkretnim ravnanjem. Ravnali bomo tako, kot bomo opredelili embrij. Če embriju priznavamo osebo, potem s tem sprejemamo obveznost največje zaščite. Zn ačilnost te drže je minimalna definicija z maksimalno zaščito. S tem smo pripravljene za nadaljnje opredelitve oziroma za priznanje resničnosti: odločilne sposobnosti bitja, ki je začelo svoje življenje in se

bo po, če ne bo ovir, razvilo v moralni subjekt. Če embriju ne bom priznali osebe, potem smo se odločili za 'preživetveno' strategijo in hočemo kljub zadolženosti ostati nedolžni.

D. Mieth vidi v tem začarani krog opredelitev: "Opredeljujemo tako, ker bi radi ravnali v določenem smislu, in ravnamo tako, ker bi radi opredeljevali v določenem smislu." Vprašanje, ki ga posredno izreče, je, ali bi lahko v predpostavki o možnostih (potencialnost) bodočega subjekta predpostavljali več, kot je dejanskih možnosti embrija ter ali ne bi bilo bolje počakati do nidacije in priznali status osebe šele zarodku, ki je poslej jasno individualiziran?

Nihče v okolju reproduktivne medicine svojega ravnanja oziroma dejanj vseh udeleženih ne opravičuje z vgnezdenjem, kajti tehnično ravnanje (pomoč) je osredotočeno na spočetje (*in vitro*). Prenos embrija v mater ter zaščita zarodka *in vivo* je drugo vprašanje. Razumljivo je, da zgodnji embrij nima nobene možnosti preživeti, če ne pride do implantacije. Zato je potrebno odgovoriti na vprašanje, zakaj sploh razvijati tehnike umetne oploditve, če ni namena, da embrij preživi? Odgovoriti je treba tudi na vprašanje, kdaj se začne materinstvo, ali takrat, ko mati sprejme embrij v svoje telo, ki je njegovo naravno okolje, ali takrat, ko mati da svojo jajčno celico? In tako se spet zaplete vprašanje o statusu oziroma o osebi.

Res je tudi, da del placente, ki nastane v maternici, izvira iz embrija (morule), in da placenti nikoli nihče ni priznaval posebnega statusa, še najmanj statusa osebe. Tu ni na razpolago premalo, ampak preveč stvari. Placenti ne priznavamo statusa osebe, ne moremo pa mimo dejstva razmerja med embrijem in placento. Je to vprašanje mogoče rešiti s teorijo o diferenciaciji? Kot smo videli, teorija čaka na nidacijo, ker ji praktični značaj priznanja osebe ne dovoljuje prejšnjih izjav, vendar to čakanje zaznamuje jasno pričakovanje.

Na kaj se naslanjajo merila moralnega statusa embrija, na *je*-izjave ali na *kot*-izjave? Trditev, da *je* embrij oseba, ne dovoljuje nobenih posegov v človeško življenje v tem obdobju, celo nasprotno, zahteva maksimalno zaščito najšibkejšega člana. Esencialistični razlog zahteva največjo možno zaščito, ker se zarodek ne razvija le v smeri osebe, ampak *kot* oseba. E. Schockenhoff to merilo razume tudi kot opravičilo morebitnega spočetja zunaj matere IVF.

Tisti, ki priznava dostojanstvo osebe tako, da ima priznanje dostojanstva za svoje trenutno najpomembnejše razpoloženje, s tem podarja moralni status tudi osebam, ki trenutno ne morejo delovati kot osebe. Bolj kot na status osebe je osredotočen na lastno sposobnost uresničiti moralne cilje, ki si jih je zadal. Temelj dostojanstva osebe je moje dostojanstvo in moja neposredna dolžnost, da bitju, ki še ni aktualna oseba, podarim moralni status osebe. Dostojanstvo osebe je istovetno z mojim ravnanjem *kot* ravnanjem osebe. Če sem danes sposoben ravnati ko oseba v odnosu do bitij, ki še niso osebe, pa bodo, če bom sam ravnal ustrezno osebi, jim s tem, ko priznavam dejanski položaj, v bistvu podarjam status osebe ter omogočam, da bodo nekoč ravnali kot osebe. "*This implies the general prohibition of harming and killing them.*" Podobno trdita tudi Reiner Wimmer in Deryck Beyleveld.

Nekateri, na primer Hille Kaker, se sklicujejo na fenomenološke elemente osebe, na časovno omejenost, telesnost in družbeno priznanje, ter menijo, da je treba imeti pri priznanju dostojanstva osebe kar najbolj široka merila. Poudariti je hotela, "*that personhood begins much earlier than moral agency...*" Hille Kaker je v razpravo vnesla merilo 'ranljivosti' (telesnosti), ki ga pogreša pri prejšnjih merilih.

Nazadnje imenujmo merilo brezpogojnosti (avtonomnosti), ki je pomembno ne le v primeru priznavanja dostojanstva osebe embriju takoj po spočetju, ampak je edina pot, po kateri lahko nekdo

postane moralni subjekt. Če priznanje dostojanstva osebe pomeni določitev za pot k svobodi, pri čemer je svoboda v tem, da brezpogojno priznam svobodo drugega, potem je to merilo trdno zaradi metafizične analize svobode, ne le zaradi dostojanstva osebe. Kdor svobodo razume tako radikalno, lahko vzporedno s tem misli tudi na dostojanstvo osebe in sicer ne le na področju, kjer svoboda dejansko prihaja do izraza. Pröpper je svoje pojmovanje dostojanstva osebe oziroma svobode postavil na temelj kategoričnega imperativa. S tem je hotel poudariti naslednje: priznavanje osebnega dostojanstva zigoti oziroma zgodnjemu embriju ne pomeni, da mora biti ravno embrij tisti, ki ima tu korist od mojega priznanja; kajti šele brezpogojno priznanje osebe odpira dilemo, kdo v konkretnem primeru ima pravico preživeti in kdo mora popustiti.

8.6 Je moralni status embrija vprašanje konteksta? <http://www2.arnes.si/~supamlin/biok8.htm>

Na prvi pogled je jasno, da so to vprašanje prebudile reproduktivne tehnike v medicini ter da merila varovanja dostojanstva in ustreznega priznanja najzgodnejšega življenja izvirajo iz empiričnih ugotovitev. Človeško življenje takoj na začetku zaznamuje edinstvena genetska kombinacija, ki ima v sebi vse nastavke kasnejšega moralnega subjekta. Toda medtem ko v esencialističnih merilih okolje ne igra nobene vloge, ker pač tam status embrija razumemo metafizično dejstvo in danost, pa v hermenevitičnem krogu okolje postane pomembno, ker je poleg želje staršev po potomstvu treba *dejansko upoštevati pravice in status zarodka*. Ne gre samo za nevarnost, da bodo tudi ti zarodki postali predmet tragičnih odločitev za splav, niti ne za nevarnost, da bodo nekateri zarodki postali predmet raziskav in znanstvenih koristi, ampak gre za to, kako gledamo na identiteto prihodnje osebe, za to, kar razumemo pod pojmom *Human Genome Project*. Paul Ricoeur svari, naj bi bili nadvse previdni pri filozofski definiciji statusa embrija ter da naj bi res mislili na osebo, katere življenje se začne s spočetjem. Nekateri mislijo na to, da bo kmalu v prihodnosti obstajala možnost zdravljenja genetskih okvar v najzgodnejšem obdobju življenja, ter zato razmišljajo, da bi dali zamrzniti oplojenega jajčeca in čakali na boljšo priložnost. To bi moralo vplivati na to, kako bomo obravnali človeško življenje v najzgodnejšem obdobju življenja. To ni le človeško tkivo ali surovina za poljubne namene, ampak je človeško življenje z moralnimi zahtevami ter osebnim dostojanstvom.

9 POSREDOVANJE ČLOVEŠKEGA ŽIVLJENJA

Človeško posredovanje življenja je eden najčudovitejših načinov hvaležnosti za dar življenja. Posredovanje življenja je odgovorno, če je izraz zavesti in vere, da je človek poklican k večnemu življenju. Naravna sposobnost podaritve življenja je razlog za veselje in izraža globok smisel občestva oseb v zakonu. Posredovanje življenja je hkrati obojestranska podaritev oseb v zakonu. Zakonca tako drug drugemu omogočita *biti* oseba, kar v resnici tudi sta. To ne pomeni, da je vsak človek poklican, da posreduje življenje oziroma da ima otroke, ampak da je človek na edinstven način sposoben svoje življenje doumeti kot dar in ga živeti kot dar.

Posredovanje življenja v zakonu zajema cel krog odraščanja v ljubezni: oče in mati posredujeta življenje tako, da otroku omogočita izkustvo ljubezen in jo čimbolj popolno uresničevati. 'Roditi' pomeni na neki način otroka pridobiti za ljubezen. Otrok ni lastnina staršev, ampak je oseba, ustvarjena zaradi nje same. Proces vzgoje, ki traja do polnoletnosti, je proces osamosvajanja osebe, da bo sposobna celostne podaritve. O odgovornem posredovanju življenja govori četrta zapoved v dekalogu: »Spoštuj očeta in mater...« (2 Mz 20,12) Zapoved govori o spoštovanju starševstva, očetovstva in materinstva, o razmerju staršev do otrok in otrok do staršev. Starša otroku ne smeta ovirati njegove rasti v svobodnem iskanju resnice o samem sebi, ampak to iskanje spodbujati. Ljubezen med zakoncema je obraz odgovornosti za bodoči rod.

Posredovanje življenja predpostavlja karizmo staršev, da se podarita drug drugemu. Sposobnost odkritosrčno podariti samega sebe in sprejeti drugega je najbolj ugodna okoliščina posredovanja življenja, saj podaritev in sprejem v celoti upošteva položaj, v katerem pride do izraza celotna oseba, ljubezen, domišljija, ustvarjalnost itn.

Odgovorno posredovanje življenja je imenitna, najtežja in najbrž najbolj osrečujoča človekova naloga v življenju. Vključuje podaritev oseb med seboj, spočetje, rojstvo in vzgojni proces do polnoletnosti. Odgovornost – sad nagovorjenosti in soodgovornosti – poudarja vrednoto osebe oziroma njihovo medsebojno neprimerljivost v medsebojnem razmerju. Zakon in posamezno zakonsko dejanje ne doseže svojega smisla, če je posredovanje življenja v njem zavestno izključeno. To pomeni, da imata lahko zakonca močne razloge za to, da v izražanju telesne ljubezni pazita, da ne pride do nosečnosti, ne da bi s tem prizadela sam značaj zakonskega dejanja, medsebojne podaritve. Odgovorno starševstvo izraža globoko zaupanje zakonu in zakoncema, da bosta o potomstvu odločala sama, in sicer na temelju medsebojne ljubezni. Včasih je moralna teologija bolj poudarjala pokorščino objektivnim moralnim normam, ki so poudarjale biološki (reproduktivni) proces in imele porajanje življenja za prvi namen zakona. Danes je poudarek na osebnem razmerju med zakoncema, ki se za življenje odločata zavestno in v ljubezni. Kaj odgovorno starševstvo pomeni, je mogoče odgovoriti samo na osnovi dejanskega osebnega razmerja. Gre za temeljno osvetlitev vseh norm in za njihovo presaditev v srce. Odgovorno starševstvo prehitava vse navidezne pridobitve sodobnega časa ter jih bodisi sprejema in preoblikuje ali zavrača. Odgovorno starševstvo razkrinkava navidezne pridobitve načrtovanja rojstev, povečevanje spolne sle, vključevanje tehnične pomoči v posredovanje življenja ter različne metode, ki jemljejo dostojanstvo zakonskemu odnosu.

Odgovorno očetovstvo in materinstvo se izraža kot odgovornost za največje skupno dobro, ki je človek, oseba. »Odgovorno očetovstvo in materinstvo se neposredno tičeta trenutka, ko mož in žena, združujoč se v 'enem telesu', moreta postati roditelja. Ta trenutek ima posebno vrednost tako za njun medsebojni odnos (odnos oseb) kot za njuno služenje življenju: moreta postati roditelja – oče in mati – ko posredujeta življenje novemu človeškemu bitju. Ti dve razsežnosti zakonske združitve, združilna in rodilna, ne moreta biti umetno ločeni, ne da bi bila s tem prizadeta notranja resnica samega zakonskega dejanja.«

V tem poglavju se bomo srečali tudi s številnimi problemi, s katerimi se srečuje sodobno človeštvo. Najprej gre tu za kričeče nasprotje med naraščanjem prebivalstva na južni polobli ter naraščajočimi zahtevami po potrošništvu v razvitih deželah, ki ima za svojo posledico zavračanje življenja, samovoljno poseganje v posredovanje življenja ter bistveno premajhno občutljivost za okolje. Naraščanje prebivalstva je prav tako moteč dejavnik v deželah, ki zaradi nerazvitosti ne morejo poskrbeti za primerno blagostanje prebivalcev in zdravo okolje. Toda nemogoče je primerjati med seboj oba dejavnika, naraščanje prebivalstva in škodo, ki jo okolju povzroča potrošniški človek, ki ne ljubi življenja. Človeštvo se lahko sooči s temi vprašanji na temelju medsebojne odgovornosti in sodelovanja. Razviti svet se mora predvsem dosledno odpovedati vsem razvojnim in demografskim strategijam, ki jih je napravil le na temelju lastnih predvidevanj in potreb ter dosledno upoštevati njihovo ekološko znosnost.

Soočili se bomo z nekaterimi vidiki reproduktivne medicine, genetike in genetskega svetovanja. Razvoj moderne molekularne medicine je že od začetka tudi téma etične refleksije. Do poznih osemdesetih let je bila etična razprava omejena na splošna vprašanja legitimnosti človeških posegov v človeški genom. Danes se molekularna medicina ter spremljajoče tehnike razvijajo z veliko naglico in postajajo povsem samostojno znanstveno področje z lastno dinamiko (tehnoložnost). Povečala se je verjetnost terapevtskih posegov, toda narasli so tudi pomisleki. *Prediktivna* oziroma *presimptomatična* medicina postaja naša sosedka. To pa ne pomeni, da je njena metodologija preprosta ali da so njeni posegi transparentni. Tudi nekatere že uveljavljene metode se hitro spreminjajo, kajti *prediktivna* medicina lahko svoje meje prestopi na nedovoljen način prej in pogosteje kot v preteklosti. Posvetili se bomo tudi odzivom Cerkve na ta vprašanja.

9.1 Resnica o človeškem posredovanju življenja

Posredovanje človekovega življenja je zaupano naravi. To je eden od razlogov, zakaj je bila spolnost praktično vedno in povsod predmet religiozne morale in incijacije. Vzgoja in priprava mladih na njihovo življenje ter odgovorno posredovanje življenja pove, da smisel tega vprašanja ni samo reprodukcija življenja, ampak človeška oseba.

Govorimo o človeškem posredovanju življenja. V zakonskem dejanju mož in žena potrdita obojestranski dar, ki sta si ga dala v sklenitvi zakona. Logika podaritve se odpira možni roditvi v posameznem zakonskem dejanju. Zakon je odprt za življenje, čeprav posredovanje življenja roditeljev ni prvi namen zakona. Vse do srede 20. stoletja je katoliška moralna teologija učila, da je roditeljev prvi namen zakona. Na osnovi interpretacij okrožnice *Casti conubii* (1930) so nekateri moralisti sklepali, da je odnos, v katerem ne pride do spočetja (v katerem se zakonca izogibata spočetju), nedovoljen in grešen. Podobno, a povsem nasprotno mišljenje zastopajo tisti, ki menijo, da značaj spolnosti sam po sebi dovoljuje pomagati do spočetja s tehničnimi sredstvi. Danes nihče več ne trdi, da je podaritev življenja prvi namen zakona, ker je podaritev predmet odgovornega starševstva. Toda če je možnost podaritve življenja namerno izključena,

ta odnos ponižuje zakonca. Podobno brezčutno bi bilo trditi, da se lahko spočete v odnosu 'zahteva'. Smisel zakonskega odnosa in vsakega ljubezenskega dejanja je oseba, podaritev samega sebe in sprejem daru druge osebe. Cerkev je bila v tem pogledu neredko preozka, tako da tudi tehnične pomoči ni razumela kot pomoč, ampak samo kot manipulacijo. Moralna teologija je načelo odgovornega starševstva sprejela s težavo, češ da je nevarno odločanje o potomstvu izročati zgolj v roke staršev. Načelo se je uveljavilo šele na drugem vatikanskem koncilu in po njem. Danes odgovorno starševstvo v mnogih okoljih predstavlja 'plavanje proti toku' miselnosti, ki posredovanje človeškega življenja ter poseganje v predrojstveno obdobje z osupljivim znanjem podreja tehničnim možnostim.

Odgovorno starševstvo predvideva stabilno zakonsko skupnost, ki je utemeljena na ljubezni. V svetopisemskem okolju je ljubezen med možem in ženo vir zakonitosti in zavarovanosti zakona. Oseba je tako najgloblje udeležena v posredovanju življenja.

Oseba je najprej udeležena kot skrivnostna in nedeljiva celota. »Kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek v vsej zedinjeni celoti poklican k ljubezni.« Oseba je udeležena v posredovanju življenja s svojo specifično dinamiko: v podaritvi same sebe. Oseba je božja podoba. »Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe.« Ko se zakonca podarita drug drugemu in sprejemata drug drugega, odgovorno podarjata življenje. »V svoji najgloblji resničnosti je ljubezen dar, in čeprav zakonska ljubezen vodi poročenca k temu, da se medsebojno 'spoznata' in postaneta 'eno telo' (Gen 2,24), se vendar ne izčrpa v občestvu dveh, temveč ju usposablja za kar največje možno podarjanje. ... Ko se zakonca podarita drug drugemu, podarita poleg samih sebe tudi resničnost otroka: živ odsev njune ljubezni, trajno znamenje njune zakonske skupnosti...« Za otrokovo identiteto je bistvenega pomena, da je prepoznan kot dar in da sebe prepozna kot izraz obojestranske podaritve staršev. V okrožnici *Humanae vitae* je papež Pavel VI. napisal: »Cerkev, ki kliče ljudi k spolnemanju naravnega zakona in ga s svojim stalnim naukom razlaga, pa uči, da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja.« Oseba je vključena v podaritev življenja predvsem zaradi svoje temeljne usmeritve in merila: ljubezni. V ljubezni je mogoče videti, zakaj zgolj *dober namen* ali *pravični razlogi* niso nikoli zadosten razlog za dejanje. Motiv ljubezni je onstran namenov in sredstev. Otrok je v ljubezni zaželen zaradi njega samega. Starša nimata pravice do otroka, pač pa ima otrok pravico do staršev. V razpravi o umetni oploditvi je pravica do otroka neredko moralno opravičilo postopka. Toda otrok ne sme biti pravica, pač pa morata starša svojo željo po otroku nenehno primerjati s pravicami otroka. Otroci niso primarni cilj zakona. Cilj zakona sta zakonca, ki sta se drug drugemu brezpogojno izročila v ljubezni. Samo ljubezen poraja življenje in ga lahko ustrezno zavaruje. Oseba je vključena v podaritev življenja in s tem izrazi svojo samopresežnost. V preseganju same sebe ve, da je podaritev življenja najgloblje človeško dejanje zaradi sodelovanja z božjo ljubeznijo. Oseba je navzoča bodisi ko se podarja bodisi ko sprejema dar osebe. Kot oseba se ne potrjuje samo z dejanji, ampak s tem, če se v dejanju dejansko podarim in podaritev resnično sprejemem. Osebi, ki se medsebojno podarita, samo porajanje zaupata naravi. V judovsko-krščanskem izročilu je zaželenost otroka pomenila prelom z miselnostjo, da je rojstvo otroka nujno potrdilo o celovitosti zakona. Idealen je bil rodoviten zakon, a že stara zaveza se je dotaknila problema nerodovitnosti. Dolžnost darovanja prvega otroka Bogu je izražala zavest, da otrok ni lastnina. Starša sta seveda otroka dobila nazaj, vendar otrok ni bil 'njun'. Posvetila sta ga, da bi ga vzgajala v svobodnega človeka. Otrok ni bil pravica, ampak dar. Moralni in pravni red je varoval človekovo poklicanost, da sodeluje z božjo ustvarjalno močjo. »Iz tega sledi, da

zakonca pri posredovanju življenja ne moreta postopati samovoljno, češ, saj smeta sama in svobodno določati, kaj je zanj najbolj prav. Zoper to mišljenje izjavlja stalni nauk Cerkve, da sta dolžna svoje ravnanje prilagoditi ustvarjalnemu božjemu načrtu, ki ga izraža sama narava zakona in narava zakonskih dejanj.«

9.2 Odgovornost posredovanja in v posredovanju

Človeško posredovanje življenja ni le reproduktivno in omejeno le na trenutek posredovanja genetske informacije v trenutku spočetja, ampak je zaradi narave oseb stvar mnogih trenutkov in daljšega razdobja. Že spočetje ni le trenutek, ampak proces. Toda človeško posredovanje življenja traja do odraslosti.

Človeško posredovanje je najprej odgovorno in sad nagovorjenosti. Kaj pomeni odgovornost za dogajanje pred rojstvom? Odgovornost uvede subjekt v biološki proces in prisluškuje biološkemu dogajanju. Sredi tega dogajanja se bo namreč zgodila popolna novost, ki jo lahko dojamem samo na osebni, medosebni in verski ravni. Poleg genetskega sporočila gre vedno tudi za intimno osebno sporočilo.

Posamične vidike odgovornosti kvalificira človeški položaj. Tipično človeški odziv je odgovor. Reakcija (strah) ni tipičen odziv. Tega bi se morali zavedati tudi v etični refleksiji, ko stališča utemeljujemo s strahom. Odgovora ni mogoče nadomestiti s drugimi odzivi. Sodobnik poskuša uvesti nekatere nadomestke, na primer *kontrola* rojstev (kvantitativni pojem), *uspešnost* ali neuspešnost posredovanja, *reprodukcijo*. V preteklosti se je tudi teologija izogibala odgovornemu starševstvu. Ni sicer govorila o reprodukciji, toda ni bilo dvoma, da je biološko vprašanje postavljala pred človeško. Danes odgovorno starševstvo ni le nova formula razumevanja človeškega posredovanja življenja, ampak tudi nujen sogovornik v reproduktivnih tehnikah. V katoliški teologiji se je pojem odgovornega starševstva prvič pojavil v *Gaudium et spes* in *Humanae vitae*. Papež Janez Pavel II. govori o odgovornem očetovstvu in materinstvu. Poudarja odgovornost pri spočetju in v vzgoji, ko pravi: »Rodovitnost je sad in znamenje zakonske ljubezni, živo pričevanje popolnega medsebojnega podarjanja zakoncev.« V *Pismu družinam* med drugim pravi: »Oba sta odgovorna za možno in pozneje za dejansko očetovstvo in materinstvo. Mož ne more ne priznati ali ne sprejeti izida odločitve, ki je bila tudi njegova. Ne more se skriti za izrazi kot npr. 'ne vem', 'nisem hotel', 'ti si hotela'. Zakonska združitev v vsakem primeru vsebuje odgovornost moža in žene, možna odgovornost, ki postane dejanska, ko okoliščine to nalagajo. To velja predvsem za moža, ki ostane, čeprav je bil tudi on začetnik rodilnega procesa, biološko oddaljen: proces se namreč razvija v ženi. Kako bi mogel mož ne sprejeti svojega deleža odgovornosti?«

Odgovorno starševstvo zahteva natančno poznavanje metod načrtovanja spočetij in rojstev, ki jih pozna ali ponuja medicina. Pogosto gre za metode preprečevanja spočetij in rojstev. Po mnenju strokovnjakov je ključni problem branja naravne postave in metod urejanja spočetij po naravnem ritmu v tem, ali gre za načrtovanje spočetja ter s tem tudi dejanski prevzem odgovornosti za življenje, ki se bo začelo, ali za načrtovanje oziroma preprečevanje z ozirom na željo staršev. Pri človeku ne gre samo za rodilno sposobnost, ampak za odgovornost obeh, da bi življenje posredovala na človeški način. Rodovitnost – odgovorno posredovanje življenja – traja do polnoletnosti otrok. Tradicionalni nauk o dvojnem smislu zakona, medsebojni ljubezni in rodovitnosti, poudarja naravni ritem osebe. Ločevanje med njima ne prizadene biološke rodilne sposobnosti, prizadene pa ritem osebe in osebnega razmerja. Zato je končno vprašanje odgovornega starševstva pravzaprav dostojanstvo žene, ki pri različnih umetnih metodah plačuje višjo ceno. Če metodo načrtovanja kdo jemlje kot metodo preprečevanja spočetja, matere (žene) ne

upošteva, ampak ga kvečjemu zanima njena rodilna sposobnost. Naravne metode načrtovanja poleg poznanja rodilnih sposobnosti zahtevajo tudi poznanje sebe kot osebe in partnerja kot osebe. Mož mora poznati lastni ritem, če hoče poznati ritem svoje žene, in obratno. Če metode urejanja spočetij prezrejo dejstvo, da je človek oseba in da je dolžan odgovorno posredovati življenje, to niso več metode urejanja spočetij.

9.3 Posredovanje zdravega življenja

Hitra rast spoznanj na področju genetike ter njihova prepletenost z ekološkimi problemi postavlja nova vprašanja o človekovem potomstvu. Evgenika je na slabem glasu. V nacistični Nemčiji je država nečloveško posegla na področje posredovanja življenja in z rasno higieno vsilila kriminalna merila načrtovanja potomstva. Prizadeti so bili zakon, družina, svobodno in odgovorno posredovanje življenja ter vzgoja za svobodo.

Posredovanje zdravega življenja postaja vse bolj domena genetike. Metode umetne oploditve zunaj telesa (IVF) dvigajo veliko prahu zaradi bližine genetike, ki bo na tem področju verjetno kmalu imela večjo besedo kot zgolj tehnike umetne oploditve. Oploditev v epruveti je tako danes v senci tveganih znanstvenih programov v genetiki. To dejstvo je Cerkev doslej premalo upoštevala v svojih izjavah. Gotovo je tudi javnost o teh programih popolnoma neustrezno obveščana. Če gledamo na genetiko z laičnega stališča, je to nedolžna, a perspektivna smer v molekularni biologiji in reproduktivni medicini. Njeno glavno področje so 'čiste' raziskave oziroma klasična evgenična vprašanja: zdravje posameznikov, skupin in rase (naroda). Zaradi njenega izrazito tehničnega značaja je bilo treba zaščititi človeški genom. Na drugi strani pa, kot smo videli že prej, smo presenečeni nad subtilnostjo etičnih vprašanj je na tem področju. Zato nekateri kar predlagajo, da bi jasno razlikovali med humano genetiko in genetiko na splošno, da bi se tako čim bolj oddaljili od skušnjav znanstvene radovednosti in genetskih manipulacij.

Cilj genetike je pridobivanje novih znanj s področja DNK. Molekula DNK, ki je nosilka dedne zasnove, je sicer 'od daleč' znana, od blizu pa predstavlja nešteto ugank. Presenetljiva je skoraj absolutna originalnost nove dedne zasnove po spočetju. Zaradi izredno hitrega napredka v dekodiranju molekule ter morebitne uporabe znanja v rekombinaciji, mutaciji in drugih posegih pa je na tem področju potrebna skrbna zaščita človeškega genoma. Vse drugo je v drugi vrsti. Položaj je podoben medicini med drugo svetovno vojno v Nemčiji in na Japonskem, kjer so bile raziskave sicer politično vsiljene, vendar so jih mnogi sprejeli za svojo največjo nalogo. Nekateri zdravniki so bili po vojni obsojeni, medicina nikoli. Vprašanje je, kakšne sledi je to pustilo na medicini in v biologiji. Genetika je danes v položaju, ko ne sme biti neopredeljena do človeka, če hoče služiti človeku, po drugi strani pa mora biti neopredeljena do narave in do človeka, če hoče slediti ritmu, zapovedim in zahtevam znanosti, če hoče biti prediktivna in presimptomatična. Genetika je nepredvidljiva, ker nekatera vprašanja o zdravju, bolezni, normalnosti in prizadetosti tako rekoč spet postavlja na začetek.

Človeštvo je danes na križišču; lahko izbere napačno pot. Mnogi dejavniki preprečujejo, da bi izbirali mirno in preudarno. Mnoga vprašanja so enostavno preveč hrupna in obračajo pozornost od bistva. Genetika potrebuje čas in noče vzbujati pozornosti. Zato ji spori glede posameznih metod in tehnik pridejo prav. Na drugi strani je genetika na novo odprla področje dejanskih in možnih dednih okvar. Spoznanja v genetiki lahko postanejo opravičilo za 'terapevtske' posege. Ukinejo lahko svobodo staršev pri intimnem

posredovanju življenja. Humana genetika se prizadeva to razmerje zavarovati in znanje podrediti pomoči. Zanj je širjenje znanja tudi predmet družbene odgovornosti v medicini in biologiji.

Humana genetika odpira nova obzorja odgovornega starševstva. Povsem drugo vprašanje pa je, kako ta spoznanja približati staršem na nenasilen in neoporečen način. Šolski programi spolne vzgoje še ne govorijo o povezavi med spolnostjo, odgovornim starševstvom in spoznanji s področja biogenetike. Danes bi bilo potrebno o tem govoriti tudi pri daljni pripravi na zakon, v zakonskih svetovalnicah in genetskem svetovanju, pa tudi med zakonci samimi, toda nikoli brez upoštevanja odgovornega starševstva. Odgovorno starševstvo namreč ta spoznanja vključuje.

Podatke iz genetike bi morali nenehno obnavljati. Razlikujemo med *klasično genetiko*, ki se ukvarja z učinkovanjem genov na organizem ter njihovim posredovanjem na naslednje generacije. Gen je sestavni del genoma, celotne dedne zasnove organizma, katere nosilka je DNK. Analizo dedne zasnove lahko opravi šele *molekularna genetika*, ki poskuša vsa spoznanja klasične genetike skrčiti na kemične procese, s posebnimi tehnikami pa tudi vplivati na dedno zasnovo.

Ko govorimo o genetskem svetovanju, mislimo na verjetnost prenosa dedne bolezni. Danes znanih dednih bolezni je okrog 6600. Klasična genetika je govorila o nekako 140.000 genih, gradbenih 'kamnih' genoma, od katerih jih je še veliko neznanih. Nedavne trditve o največ 30.000 genih, ki naj bi jih imel človek, se očitno nagibajo k relativizaciji dednega vprašanja ter k večjemu upoštevanju okoljskih dejavnikov. Današnje raziskave potekajo v dveh smereh: v smer dekodiranja genov in v smer kemične in fizikalne analize celotne strukture DNK oziroma RNK. Pojav bolezni v genetiki ni istoveten z boleznijo, s katerim opredeljujemo patološko stanje, ki ga lahko z ustrezno pomočjo spremenimo (terapija). Toda oba vidika vseeno nista daleč narazen. Genetska bolezen pomeni napačen razvoj in je vedno ne opredeljujemo kot bolezen. Njena značilnost je, da ni *pridobljena*, ampak da se prenese iz roda v rod. Mnoge so take, ki ne povzročajo posebnega trpljenja. Mnoge so tudi take, ki se ne prenesejo vedno. Mnoge so seveda tudi take, ki se sčasoma spreminjajo oziroma mutirajo. Mnoge od njih pomenijo veliko trpljenje bodisi za prizadete osebe kot take bodisi tudi za druge v njihovi bližini.

V genetskem svetovanju smo pozorni na monogene dedne bolezni, prizadetosti in značilnosti, ne na morebitne spremembe (mutacije). Autosomalnih dominantnih dednih bolezni je znanih okrog 4500, autosomalnih recesivnih okrog 1700. Bolezni, ki so vezane na spol (gonosomi) je okrog 430. Od teh jih je okrog 410 vezanih na X kromosom, 19 na Y; večja verjetnost je torej, da zbolijo moški. Recesivna bolezen se ne razvije v dejansko bolezen, če se pojavi samo na enem kromosomu individualnega kromosomskega sestava, saj jo prekrije zdrav kromosom. Nevarnost obstaja, če se srečata dva enako okvarjena gena in pride do homozigotije (genetska enakost), s čimer se sproži genetska prizadetost. Dominantne genetske okvare se pojavijo vedno ne glede na to, s kakšnim genom se srečajo, in sicer že v izvornem genomu (zgodnjem embriju).

Koliko bolezni je genetika že sposobna zdraviti? Podatki so posredni, ker ni vedno mogoče ugotoviti vnaprej, kakšna je verjetnost, da se bo določena genetska okvara tudi dejansko pojavila. Glede na Mendeljev zakon lahko samo pričakujemo, kaj bo nastalo. S pomočjo molekularne genetike bi bilo danes mogoče 'zavrteti' del molekularne verige v drugo smer ter tako preprečiti mutacijo oziroma izbruh bolezni. Sicer pa se genetika ravna po načelih karantene: izolira gene, ki domnevno povzročajo bolezni. Več kot to danes ni mogoče. Pri tem se zavedamo tudi nevarnosti raziskovanj, ki nimajo samo terapevtskega namena.

Razmeroma pogosta oblika dominantne geneske prizadetosti je Huntington Chorea, imenovana tudi Vidov ples. Vedno je podedovana v dominantni obliki. V tem primeru se prizadetemu sme svetovati, naj se odpove zakonu oziroma potomstvu. Danes se v javnosti govori o tem, da je rešitev za te primere oploditev *in vitro* z zdravim semenu donatorja. Metoda tu spregleda človeka.

Drugačen je položaj v primeru recesivne bolezni, ki pride do izraza samo v primeru homozigotije, to je, če imata oba zakonca isto genetsko okvaro. V približno tisoč sedemsto primerih govorimo o autosomalnem recesivnem poteku bolezni. V tem primeru obstaja nevarnost prenosa in izbruha bolezni samo v primeru, če eden od partnerjev dejansko bolan (homozigot) ali če sta oba, mož in žena (heterozigota), nosilca istega slabega genetskega sporočila. V teh primerih ni mogoče svetovati, naj se zakonca odpovesta potomstvu.

Več sto dednih bolezni je vezanih na spol oziroma na poškodovan kromosomski par, ki odloča o spolu. V večini primerov je prizadet X kromosom, ki je v ženskem organizmu dvojen (če pride do te kombinacije). Ker sta pri ženski dva X para in je prizadet samo eden, je žena nosilka dedne zasnove le v recesivni obliki (50% verjetnost, da se bo bolezen na moških potomcih pokazala v dominantni obliki, čeprav mati trenutno ni bolna). Moški ima en X in Y kromosomski par. Problema ni mogoče rešiti z izbiro zakonca.

Vsak človek naj bi prenašal približno šest do osem dednih okvar. Njihov obstoj in prenos v normalnih primerih ne povzroča trpljenja, ker so nekatere genetske okvare komaj omembe vredne in niti niso poškodbe, ampak le 'posebnosti'. Okvare ne povzročijo škode, če zakonca nista nosilca iste recesivne bolezni. Vse dominantne dedne bolezni niso nevarne in ne pomenijo velikega trpljenja.

Odločitev za zakon in potomstvo na osnovi genetskega znanja in svetovanja nikakor ni najvažnejše merilo. Zakonca z genetsko okvaro in z normalnim genetskim tveganjem, ki na drugi strani razpolagata z visoko stopnjo človečnosti in vzgojnih sposobnosti, moreta celo bolj upravičeno računati na zdravo potomstvo kot tisti zakonci, pri katerih je genetska zasnova brez napak, pa jim primanjkuje sposobnosti za odgovorno starševstvo, nimajo izkustva ljubezni, živijo v nezdravem okolju in se ne prizadevajo za bolj zdrave odnose.

Zaradi družbene soodgovornosti je treba spoznanja o genetiki posredovati tako, da to ne prizadene svobode in odgovornosti staršev. Prvi namen družbene etike je skrb za zdravo okolje in ugodne življenjske razmere, v katerih je verjetnost novih mutacij mogoče zmanjšati. Domnevamo, da je število neodkritih dednih bolezni še veliko večje od opisanega tudi zaradi genetike, ki ni občutljiva za trpljenje ljudi in povzroča trpljenje s svojo enostransko zagnanostjo.

Danes se v zvezi z zlorabo genetike najpogosteje govori o kloniranju ter ustvarjanju himer, hibridov in transgenih organizmov. To so posegi v dedno zasnovo z namenom manipulacije. *Konvencija o bioetiki* vključuje tudi dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij*. Sposobnost znanosti na tem področju zahteva novo etično presojo temeljnih znanj iz genetike in genetske tehnologije. Naj navedem nekatera področja, na katerih se to znanje deloma že uporablja: 1.) odvzem ali dodajanje genov, 2.) genetska diagnostika, 3.) reproduktivna medicina, 4.) sestava in produkcija genetsko manipuliranih zdravil, 5.) genska terapija.

9.4 Odgovornost za otrokovo zdravje med nosečnostjo in po rojstvu

Družba je odgovorna in dolžna govoriti o individualnosti otroka že pred rojstvom. Tudi Cerkev je pozorna do tega vprašanja in se zaveda, da je razmišljati in govoriti o teh vprašanjih pomembno za njeno poslanstvo v svetu. Vsak posameznik mora ostriti čut odgovornosti za otrokovo zdravje v materinem telesu. Nosečnost ni samo materina naloga. Če se družba za to ne zmeni in starši nimajo družbene podpore, če se druge oblike skupnosti za to ne brigajo in če za to ni posluha v domačem okolju, se lahko zgodi, da bo otrok v materinem telesu izpostavljen pretiranim naporom, nikotinski in alkoholni zastrupitvi, jemanju nepotrebnih, včasih škodljivih in vprašljivih zdravil itn. Mnoge od teh nevarnosti izvirajo iz družbenega okolja. Mati lahko z neodgovornim obnašanjem bistveno vpliva na otrokov razvoj in prizadene otroka za celo življenje. Slab vpliv na otrokovo življenje v materinem telesu ima grob, neljubeč in neodgovoren mož, brezbrizen odnos obeh staršev do porajajočega se življenja, konflikti med staršema, vnaprejšnje kalkuliranje s splavom in podobno.

9.5 Populacijska problematika

Na najbolj kričeče probleme v sodobni bioetiki naletimo v družbeni in globalni populacijski politiki. Družbena politika ima bioetiko za svoj poligon. Pozna ekspertno oziroma procesno etiko, ki temelji v pozitivističnem, scientističnem in tehnicističnem pogledu na svet. Narava ji v glavnem pomeni le surovinsko bazo, ki jo vrednostno še ne opredeljuje. Tudi človek je 'surovina'. Takšna politika je s teorijo družbenem razvoju, ki temelji samo na gmotnem napredku, naredila nekaj usodnih napak, ki so že vplivale na medsebojne odnose ne le med partnerjema in v družini, ampak tudi med narodi in celo med kontinenti.

9.5.1 Kulturno-zgodovinska slika

Na vprašanje, koliko prebivalcev lahko prehrani naš planet, se je v zgodovini zvrstilo že veliko dogovorov. Celo v Svetem pismu zasledimo mesta, ki pričajo o tem, da se je človeštvo že tedaj zavedalo nevarnosti preobljudenosti na določenih geografskih področjih (prim. 1 Mz 6,1 ss.;13,5 sl.). Platon je v *Državi* pisal, naj bi državljani ne imeli več otrok kot jih lahko nahranijo. V visokem srednjem veku so občasno priporočali čim kasnejšo poroko, da bi se rodilo manj otrok. Toda na drugi strani najdemo veliko primerov pronatalistične politike, ki je na primer značilna za kitajsko veliko cesarstvo v 4. stoletju pr. Kr., za rimsko cesarstvo in posebno za evropske nacionalne države v začetku novega veka. Macchiavelli (+1527) je spodbujal k številnim družinam zaradi vojaško-političnih ciljev. Tudi drugi politični teoretiki niso mogli mimo te neposredne 'koristi'. V začetku 19. stoletja so bile nekatere evropske države zaskrbljene, ker prebivalstvo več desetletij ni naraščalo.

Evropsko razsvetljenstvo je izražalo splošno prepričanje, da naraščanje prebivalstva izraža popoln naravni red. John Stuart Mill je harmonično naraščanje prebivalstva razumel in razlagal kot izraz človekovega spolnega nagona. Človek preoblikuje naravni nagon s svojim razumom in poraja nova življenja s socialnim čutom. Prepričan je bil, da je človek sposoben uravnati svojo rodovitnost tudi glede na razumno predvidevanje o naraščanju celotnega človeštva. Mill je menil, da je človek sposoben svoj nagon uravnati tako, da bo lahko interese posameznikov spravil v sklad z interesi celotne družbe ter nadzoroval naraščanje prebivalstva.

Millov spekulativni pristop je spregledal pomemben vidik, ki ga je prvič upoštevala francoska zgodovinska demografija. Tedaj so se vpraševali, kakšno vlogo so imele v evropski zgodovini in v razvoju prebivalstva krize, na primer lakota, kužne bolezni, vojne ipd. Poseben politični ventil je od 17. stoletja naprej predstavljalo izseljevanje prebivalstva v kolonialne dežele. Zgodovinska demografija je pozorna tudi na endogene dejavnike, ki so v določenih obdobjih preprečili naraščanje prebivalstva. Verjetno so bile tudi med preprostim prebivalstvom dokaj razširjene različne oblike zanemarjanja otrok, kar je vodilo k večji umrljivosti, ter zavestna kontrola rojstev z različnimi metodami, od prekinjenega odnosa do različnih mamil in strupov. Najpogostejša metoda kontrole rojstev je bilo podaljšano dojenje, kajti ljudje so vedeli, da v času dojenja pride zelo redko do spočetja.

Zgodovinska demografija je po rodovnikih ugotovila, da so v Evropi začeli omejevati rojstva pred 18. stoletjem. Tomaž Campanella (+1639) je v svojem utopičnem romanu *Civitas solis* predvidel nekakšno državno agencijo, ki bo nadzorovala (omejevala) rojstva. Zniževanje rodnosti ni šele posledica procesa modernizacije v 19. in 20. stoletju, ampak je bilo že nekoč rezultat usmerjenih demografskih procesov na družinski in državni ravni vse od začetka razsvetljenstva. Proces se je začel v protestantskih mestih in se je hitro razširil na podeželje. Že okrog leta 1800 konfesionalna pripadnost ni bila več pomembna. V nekaterih evropskih državah pa se na pragu 19. stoletja – verjetno iz nacionalnih razlogov – pojavi močna pronatalistična propaganda, ki traja do začetka 20. stoletja in deloma še naprej.

V razvoj razsvetljskih naukov o rasti prebivalstva je radikalno posegel Tomaž Malthus s svojim znanim delom *Essay on the Principle of Population* (1798). Z njim ni kritiziral samo angleške politike do revežev, ampak je poskušal znanstveno dokazati razmerje med rastjo prebivalstva, proizvodnjo dobrin in revščino. On je prvič uporabil izraz 'populacijska katastrofa'. Njegova teza, da je blagostanje odvisno predvsem od virov hrane, razvoj pridobivanja hrane pa se ne odvija tako hitro kot rast prebivalstva, je dobila značaj grožnje. Po njegovem prepričanju geometrijsko naraščanje prebivalstva ter le aritmetična rast pridobivanja hrane vodi v katastrofo in izumrtje celega dela prebivalstva, hkrati s tem pa tudi v katastrofalni upad ekonomskega razvoja. Poleg represivnih dejavnikov je predlagal tudi nekatere 'pozitivne' omejitve, na primer kasnejšo poroko, vzdržnost v zakonu ipd. Malthus je verjel, da bodo ljudje sami spoznali pravilnost njegovih predvidevanj; predvideval je, da bo vzdržnost v spolnem življenju pozitivno odmevala v družbenem razvoju. Menil je tudi, da bo revščina postala regulator sama po sebi, posebno če bo do nje prišlo zaradi prenaseljenosti.

Malthusianizem je postal ideologija z vedno bolj rigoroznimi zahtevami glede kontrole rojstev, prisilne sterilizacije in prisilnega splava. Čeprav se je Malthusova teorija je v večini primerov izkazala za zgrešeno, pa ideologija malthusianizma glede na svojo katastrofično predvidevanje še danes obvlada čustveno klimo na področju populacijske politike.

Malthus je hotel z demografskim modelom pojasniti nekatere družbene in ekonomske dejavnike. Kasneje je to gledanje popravil ter demografske in ekonomske dejavnike primerjal med seboj. Kar je poskusil Malthus, se kasneje ni več ponovilo. Danes si z Malthusovo idejo ne moremo veliko pomagati, saj je znano, da demografsko vprašanje ni odvisno samo od bioloških konstant in psiholoških dejavnikov, ampak da je treba upoštevati družbeno-zgodovinske in življenjske razmere in konkretno okolje. V prihodnosti gibanja prebivalstva ne bo mogoče napovedovati zgolj z vidika dejavnikov, ampak bo treba računati predvsem z dvema omejitvama: prvič, da lahko večinoma govorimo le v makropogojih, s čimer se verjetnost napak zelo poveča, drugič da nimamo nobene splošne teorije o gibanju prebivalstva. Še vedno je

zelo pomembno poznati dosedanji razvoj in ugotoviti, če je mogoče na osnovi preteklega razvoja izboljšati merila prognoze.

Povsod po svetu ni mogoče uporabiti istih meril. V mnogih delih sveta lahko spremljamo podoben razvoj kot v Evropi 17. stoletja, le da danes ni več mogoče računati z izseljevanjem, s čimer je Evropa v preteklosti reševala svoje populacijske probleme. Pot iz sodobne dileme nekateri vidijo v 'antropogenem' vplivu na naravni ritem s tako imenovano *Impact-Formulo*. V deželah v razvoju je ta včasih podobna tekmi med razvojem in številom prebivalstva. *Rimski klub* je za leto 1991 poročal: »Če gledamo nazaj, lahko samo sanjamo, kakšen standard razvoja bi dosegla Indija, ki je bogata z naravnimi viri, če bi njeno prebivalstvo ostalo na isti ravni kot v začetku stoletja.« Značilno za antropogeno teorijo demografske spremembe (impact-formula) je, da računa na daljša obdobja, se izogiba neposrednim intervencijam politike in poskuša k sodelovanju pridobiti prebivalstvo. S tega zornega kota se mnoge družbe na svetu, na primer ekvatorialna Afrika, nahajajo v obdobju hitrega naraščanja rojstev in daljšanja življenjske dobe, medtem ko se družbe v Aziji bližajo ravnotežju med rojstvi in umrljivostjo. V Evropi je praviloma smrti že več kot rojstev.

Evropski model demografskih sprememb ni niti pravilo niti merilo modernizacije družb, pač pa je mogoče na osnovi razvoja v Evropi upoštevati regionalne vidike in računati, da bodo ljudje sami odkrili odgovornost za populacijska vprašanja. Za model *dohajajočega razvoja*, ki ustreza zahodnim (liberalnim) predstavam družb in po katerem naj bi dežele v razvoju postopoma dohitele razvite države, je rast prebivalstva nenehno breme ter glavni razlog, da ta model ne obrodi sadu. To je eden od razlogov, zakaj kulturo zahodnih družb včasih poimenujemo kulturo smrti.

Zahodno sekularizirano družbo pogosto razumemo kot družbo, ki je število rojstev zavestno omejila zaradi blagostanja. Malthusianski strah je presežen, mnoge posledice te odločitve pa niso zaželeno. Več kot stoletje dolgo je bila modernizacija, urbanizacija, industrializacija pogoj za zniževanje rodnosti, pri čemer je bila rodnost vedno 'slaba' novica. Razvite družbe se zato danes srečujejo s paradoksnim problemom (pre)nizke rodnosti, ki dolgoročno ne zagotavlja razvoja oziroma po postala breme. S tem pa zgodovinska demografija ponovno dobiva pomen. Ne gre za vprašanje, ali je treba zavestno uravnavati rodnost, temveč za to, ali je to treba storiti in kdo naj o tem odloča. Glede slednjega lahko pričakujemo, da bo država humanizirala odnos z državljanji ter to vprašanje prepustila odgovornosti posameznikov oziroma družin, ne da bi se s tem popolnoma odpovedala instrumentom državne populacijske politike.

9.5.2 Populacijska politika

Populacijska politika ni enoumen pojem. Kjer koli se politika vmešava v odgovorno starševstvo in objektivizira populacijsko problematiko, so dvoumne tako njene ugotovitve kakor tudi njene strategije. Politika po pravici opozarja na probleme okolja, na preskrbo z zdravim vodo in hrano, na higieno, na prenaseljenost in nevarnosti, ki so povezane s tem itn. Toda če hoče vplivati na to, da bo etika postala njen zvočnik, nekritično sprejemala njene pobude in jih posredovala naprej, bo prekoračila svoja pooblastila. Taka politika ni odgovorna za svoje odločitve. Kadarkoli je etična refleksija postala zvočnik (orodje) politike bogatih držav, je v nerazvitih deželah postalo neodgovorno ali celo sramotno imeti več kot dva otroke. Na prigovarjanje populacijske politike so 'apostoli razvitih' ta problem predstavljali kot problem prenaseljenosti. Tako so razvite dežele postale odgovorne za razmere, v katerih je bilo vedno težje roditi in vzgajati otroke. V 'prvem' svetu ne govorimo o prenaseljenosti, ampak o nenaseljenosti (nenaseljivosti), o

civilizaciji samcev, individualistov in upokojevcev. Struktura prebivalstva v tem okolju se hitro spreminja (stara), tako da je pod vprašajem obstoj socialne države. To je ena od posledic populacijske politike, ki je sčasoma postala nenaklonjena življenju (*anti live mentality*) in sovražna do tujcev. Tujce sovražijo ljudje, ki so sami tujci doma. Takih tujcev je danes po svetu zelo veliko.

Rešitve tega vprašanja ni mogoče zaupati znanosti. Rezultat sodelovanja med politiko in znanostjo brez etičnih meril je populacijska politika v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih, ki se je spremenila v množično zagovarjanje liberalizacije splava in omejevanja rojstev, marsikje pa tudi že kot lobiranje za prostovoljno evtanazijo.

Bistvo populacijske politike bi moralo biti odgovorno starševstvo. Samo odgovorni starši znajo vrednotiti življenje. S svojo držo izražajo preprosto resnico, da je za zdravje in vzgojo otroka najpomembnejše, da ga starši sprejemajo kot dar in mu nudijo izkušnjo darovanosti. Družine, ki vzgajajo otroke v tem duhu, ne potrebujejo posebnih vzgojnih metod in tudi ne prilivajo olja na populacijski problem, ampak ta problem najbolj korenito rešujejo. Populacijske problematike ne podžigajo družine z več otroki, v katerih sta udomačeni svoboda, zvestoba, poštenje in odgovornost za druge, ampak družine, ki jih razkraja egoizem in morda povezuje le ugled, stanovanje, udobje ali žival. Populacijskega problema ne predstavljajo odgovorni, svobodni in zvesti starši, ampak tisti, ki življenje otrokom navržejo, ki so se poklicno komaj izobrazili in so ostali družbeno neodgovorni. Problem niso podjetni ljudje, ampak tisti, ki so svoje talente zakopali ali jih uporabili samo zase. Na svetu je zadosti sredstev še za veliko več ljudi, gotovo pa dovolj, da bi lahko z njimi rešili večino sodobnih problemov, če bi le hoteli.

Koncilsko besedilo ne kritizira politike, ki si je to področje prilastila, ampak spodbuja k mednarodnemu sodelovanju in drugačnim vrednostnim merilom. Družbeno etiko bi morali prepoznati z duhom odgovornosti za življenje. Koncil pravi: »Zlasti potrebno pa je postalo mednarodno sodelovanje glede na tiste narode, ki jih poleg drugih težav tlačijo danes pogosto še tiste, ki izvirajo iz nagle množitve prebivalstva ... Gotovo je, da imajo vlade glede naseljenosti v lastnih državah v mejah svoje pristojnosti pravice in dolžnosti, na primer glede zakonodaje, ki se tiče družbe in družine ...« O populacijski problematiki ne smejo odločati trenutni cilji, politični problemi ali interesi. »Ker mnogi zatrjujejo, da je treba porast svetovnega prebivalstva ali vsaj nekaterih narodov z vsemi sredstvi in s posegi javne oblasti, vseeno s kakšnimi, na vsak način temeljito zmanjšati, opominja cerkveni zbor vse, naj se izogibajo takih javno ali zasebno priporočenih, včasih pa celo vsiljenih rešitev, ki so v nasprotju z npravno postavbo. Po neodsvojljivi človekovi pravici do zakona in do potomstva gre odločanje glede števila otrok pošteni presoji staršev, in tega odločanja nikakor ni mogoče prepustiti sodbi javne oblasti.« Koncil govori o potrebnosti dobre vzgoje. Znanstvena spoznanja ne predstavljajo tolikšne gotovosti, da bi lahko šli z njimi mimo človeka in zakoncev. Znanstvene izjave imajo svoje mesto v svobodi in odgovornosti staršev. Pravi cinizem je, da se ekologija zaradi interesov bogatih držav bolj ukvarja z varovanjem živalskih vrst kot s humanitarnimi posegi. Tu ustreznim rešitvam nasprotuje sebičnost in potratnost bogatih, ne pa domnevno preveliko število ljudi.

Rast prebivalstva ni največji problem. Večji problem je obnašanje razvitih do nerazvitih, ko gre za surovine, za *status quo* glede delitve dobrin in izkoriščanje delovne sile. Težko razumemo, zakaj se v besednjaku razvitih nahajajo besede in metode, ki so imune na nasilje in prisilo ter si domišljajo, da so njihove koristi tudi korist revnih. Težko razumemo, da visoka tehnologija ne pozna učinkovite moralne zavore, ko posega v intimno sfero medčloveških odnosov.

Propagando splava in sterilizacije ter razdeljevanje sredstev proti spočetju štejemo med grobe posege politične in tehnološke kulture v populacijsko problematiko. Bogati temu rečejo pomoč pri načrtovanju družine. Edina svoboda, ki jo poznajo, je svoboda porabništva. Zdi se, kot da se bogatim narodom razdor družine sploh ne zdi nevaren. Zaradi prestopanja meje političnega načela je populacijska politika sporna. Njen strah pred dotikom resnih problemov in navidezna prijaznost grozita kulturi življenja. Politika položaja ne obvlada. Najpogosteje išče pomoč v znanosti.

Politično načelo omejuje človekova bogopodobnost. V zgodbi o davčnem denarju (Mr 12,13-17) je pomen stavka »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!« jasen: Nemogoče je dati cesarju, če ne damo Bogu. V politiki načeloma ni duha darovanja. Država (družba) bi morala upoštevati, da so državljani odgovorni toliko, kolikor je ona odgovorna zanje. Država je državljanom dolžna pojasnjevati svoje postopke v stvareh, ki se tičejo vseh ljudi ali posameznikov ter jim pomagati, da uveljavijo svoje zakonite pravice. *Božje* je sorazmerno s *človeškim*, moralnim. Če družba moralna vprašanja poskuša nadomestiti z ekonomskimi ali drugimi merili, žaga vejo, na kateri sedi. Odgovorno starševstvo je aktivna in ustvarjalna vloga staršev v družbi. To kažejo s tem, da so pripravljene imeti otroke in jih vzgajati v odgovorne državljane.

Populacijska politika nima pravice računati na solidarnost državljanov, če se obnaša avtarktično in če ne štiti vseh. Za nelegitimno politiko se skrivajo ljudje, ki nimajo duha razlikovanja in hočejo samo vladati. Ljudem dopovedujejo, da so državi dolžni več, kot ji morejo plačati – da so ljudje sami davek. Bistvo politične nenačelnosti v populacijski problematiki je nenehna relativizacija vrednot in stalno obnavljanje prikrita političnega nasilja. Razviti svet je prepričan, da je ljudi preveč; razvite družbe mislijo, da so dolžne zavreti nenadzorovano rast prebivalstva. Tako 'preroki' velikopoteznih rešitev so se skrivali za Rimskim klubom. Knjigo *The Population Bomb*, ki jo je leta 1968 napisal P. Erlich, so člani Kluba sprejeli za znanstveno dokazano. V poznih osemdesetih letih 20. stoletja pa je ničelna stopnja rasti prebivalstva v zahodnem svetu postavila njihova predvidevanja na glavo.

Tajni ameriški dokument NSSM 200 govori o demografskih trendih v svetu. Izhodiščna (najvišja) številka za svetovno prebivalstvo je bila 3,6 milijarde ljudi, kolikor jih je na svetu živelo leta 1970. Leta 1974 je dokument postal operativen. Takrat je bilo na svetu že 400 milijonov ljudi 'preveč'. »Če številke v prihodnosti ne bo mogoče držati v razumljivih mejah, bo nujno treba zmanjšati rodovitnost«, beremo v njem. Razlogi, ki so vplivali na program in večali strah pred prenaseljenostjo, so bili naslednji: nezadostna količina hrane, skromna naravna bogastva, ekonomski razvoj, politične posledice prenaseljenosti itd. Med navodili je bilo na prvem mestu »koncentracija na ključne dežele«. Posledic tega dokumenta v celoti ne moremo izmeriti, k sreči pa tudi ni bil izveden v celoti. Z njim se je v tretjem svetu izgubilo ogromno denarja, ki se je v razvitih deželah knjižil kot 'pomoč' deželam v razvoju. Program je predvidel globalno kontrolo prebivalstva in je vseboval različne metode za omejevanje spočetij in rojstev. To početje je mogoče deloma rekonstruirati na podlagi škandalov v Južni Ameriki, posebno v Braziliji, v nekaterih afriških državah in Indiji. Leta 1991 so v Braziliji prišli na dan podatki, da je bilo v petih letih (1985-1990) steriliziranih 7,5 milijona žensk, in sicer večinoma na državne stroške, čeprav je bila v Braziliji neposredna sterilizacija izrecno prepovedana in so 'stroški' prihajali v državo kot 'pomoč' nerazvitim. V večini primerov ženske niso vedele, da so posegi ireversibilni. Programi so se izvajali v brazilskih državnih klinikah. Glede na poročila gibanja *Pro Vida (Za življenje)* je bila večina denarja, ki so ga Združeni narodi namenili načrtovanju družin, porabljena za sterilizacijo. Pomoč je bila vedno 'pod pogojem' sodelovanja. Rezultat tega programa je bil padec letne stopnje rasti prebivalstva s 3% na 1,7%. Toda za kakšno ceno!

Podobno se je godilo v Peruju. Razlog: 300.000 brezposelnih mladih ljudi. Katoliški škof M. Irizar je v ostri kritiki programov rekel: »V zadnjih 25-30 letih proizvodnja dobrin ni naraščala, ker je naraščalo prebivalstvo. To govori, da je problem nerazvitost, ne prenaseljenost. Naša dežela je velika kot Španija, Francija in Velika Britanija skupaj in ima 22 milijonov ljudi. Ne verjamem, da je prenaseljena.« V Afriki je program naletel na odpor v Keniji in deloma v Zambiji. Kenija je dokazala, da visoka rodnost ni prva nevarnost. V Aziji se je še bolj pokazalo, da je imel program pred očmi le množico. V Indiji je program dobesedno napadel tradicionalno podobo družine. V okviru programa se je izpeljala razmeroma 'uspešna' akcija sterilizacije moških. Žene (in družine) so za splav ali sterilizacijo dobile obljubljeni hrano. Med moško populacijo je število steriliziranih ustrezalo sorazmernemu naraščanju nasilja (posilstev). Ta program je medicinske ustanove v mnogih deželah pripeljal do povsem nepotrebne odvisnosti od mednarodnih organizacij tudi v stvareh, v katerih bi morale biti avtonomne.

NSSM 200 je v program kontrole rojstev privzel mnoge smernice *Združenja načrtovanega starševstva*, ki je v sedemdesetih letih predlagalo nekaj protislovnih ('civilizacijskih') meril kontrole rojstev, kot na primer siljenje žensk v kariero in k delu, omejevanje redne socialne oskrbe za matere z več otroki, obvezen splav za nosečnost zunaj zakona, obvezna sterilizacija za tiste ženske, ki imajo že dva otroke, preprečevanje družbenih uslug tistim, ki imajo veliko otrok, širjenje kontracepcijskih sredstev s pitno vodo, povečevanje poročne takse, spodbujanje novih podob družine, propaganda homoseksualnosti, permisivnosti itn. V ozadju tega združenja je prevladoval ciničen strah bogatih, ki so se obnašali strateško. Tudi evropska družba je v sedemdesetih letih nihala med tehnološko in ideološko revolucijo družine. Slovenska družba je to doživljala v devetdesetih letih. Danes se marsikje v razvitem svetu spet nagibajo k tradicionalni družini in družinskim vrednotam, čeprav je preroštvo udobja s svojimi nedokazljivimi idejami o nevarnostih preobljudenosti poleg globokih posledic na razumevanju življenjskih vrednot pustilo za seboj tudi sramoten odnos do mladih narodov in nezdrav ter neredko sovražen odnos do tujcev. Razvitih družb ne ogrožajo tujci in revni, ampak razviti ogrožajo revne. Ne le da jih izčrpavajo s svojo potratnostjo, ampak jim dokazujejo, da je njihovo stanje nesrečno zato, ker jih je preveč.

Več kot dovolj je znamenj, da je bila politična presoja populacijskih silnic propagandistično-ideološka in zgrešena, da je za seboj potegnila številne znanstvene metodologije in postala nova oblika kolonializma. Nerazviti so pričakovali hitrejši razvoj, a so jim bogate države posredovale samo svoj pogled na katastrofo. Katoliška cerkev se na ta problem odzivala pogosto in jasno, vendar doslej o tem še ni izdala posebnega dokumenta. Upoštevamo njeno tradicionalno stališče do populacijske problematike v revnih deželah. Njen odgovor je, da rast svetovnega prebivalstva ni vzrok težav, ki bi jih politika in nekateri v imenu politike radi zvrnili na ramena preobljudenosti. Scenariji bogatih ne prispevajo k razumevanju demografskih dejstev, njihova propaganda omejevanja rojstev pa tudi ne bo pridobila k sodelovanju revnejših dežel. Razumljivo je, da so se države v razvoju instinktivno uprle pesimističnim pogledom na rast prebivalstva. Vendar se teze o populacijski katastrofi še vedno ponavljajo in jih je zaslediti na različnih svetovnih dogodkih, na primer na konferenci o ekologiji leta 1992 v Rio de Janeiru (Brazilija) in na IV. konferenci o ženskah v Pekingu leta 1995. Razvite dežele, posebno ZDA, iščejo krivce in krivdo v prevelikem številu ljudi oziroma prehitrem naraščanju prebivalstva. Ker tako ščitijo predvsem svoje interese, je njihova populacijska politika prav tako nevarna ideologija kot tista, ki je v komunističnih režimih hotela uničiti družino. V družbenem in političnem ustroju modernih družb je veliko stvari, ki bi jih morali pregledati na novo. Nasilje smrti, ki ga je doživelo 20. stoletje in ga doživljamo v obliki splava in razprav o evtanaziji,

kaže na načelno nerešeno vprašanje nasilja v tehniki in tehnologijah, ki jih uporabljamo za doseganje na videz legitimnih ciljev.

Naraščanje prebivalstva ni le posledica pretirane 'reprodukcije', ampak je znamenje napredka v zdravstvenem varstvu. Tega ne moremo oceniti negativno. Lokalni demografski podatki imajo relativen pomen. Prizadevanja za zmanjšanje rojstev so draga in niso dala rezultatov, kot so jih obljubljali pobudniki. Zahteva po nenehnem napredku je bil postulat. Predvidevanja in metode za pridobivanje podatkov so bile zato pogosto površne in zgrešene.

9.5.3 Eksplozija prebivalstva in preobljudenost

Z eksplozijo prebivalstva v strokovni literaturi opisujemo pojav hitrega naraščanja prebivalstva, ki je značilen za drugo polovico 20. stoletja. Nanaša se na države, v katerih je večina ljudi mlajših od 20 let. Za stroko je to odskočna deska demografskega procesa, ki bo podoben eksploziji. Pojava ni mogoče zavreti. Ni mogoče predvideti, kje se bo ta proces končal. 'Eksplozija' ustreza obdobju in prostoru, v katerem se nahaja taka generacija. Poročilo o rasti prebivalstva Svetovne zdravstvene organizacije za leto 1992 predvideva, da bo konec 21. stoletja na zemlji živelo med 10 in 14 milijardami ljudi.

Videli smo relativnost pojma 'populacijske katastrofe'. Tudi pojmu 'preobljudenost' se izogibamo, ker vodi v nesmiselne izračune in v programirane napake. Če bi svetovno prebivalstvo naraščalo 2% na leto, bi čez 500 let pripadalo vsakemu človeku na zemlji le še dva kvadratna metra površine, kar je absurd. Glede na nesmisel takih izračunov se bolj zavedamo, da je težko napovedati, kaj se bo dogajalo čez 20 let, kaj šele, kako bo čez 100 let. Upoštevati moramo ekološke, ekonomske, družbene in zlasti regionalno-politične dejavnike, da bi videli, koliko ljudi lahko živi na nekem omejenem področju. O preobljudenosti bi lahko govorili tam, kjer je v primerjavi s *status quo* padla kvaliteta življenja, in sicer zaradi števila prebivalstva.

Pri tem je treba upoštevati, da izraz velikokrat uporablja razviti svet za položaj prebivalstva v deželah v razvoju. Če bi se postavili v njihovo kožo, potem bi poslušali drugačno zgodbo, in sicer da so preobljudene razvite dežele, da so preveč potratne in da je človek v razvitem svetu zaradi svojega načina življenja bolj nevaren kot človek iz nerazvitega sveta.

9.5.4 Kontrola rojstev in načrtovanje družine

Kontrola rojstev je v sedemdesetih letih pomenila čarobno formulo, ki se je naslanjala na miselni model »manj ljudi – večje blagostanje«. Razprava je tekla o tem, kako bi lahko revnejši narodi sodelovali pri zmanjšanju prebivalstva ter dvigu blagostanja. Papež Janez XXIII. je že v okrožnici *Mater et magistra* (1961) nakazal, da je napovedovanje nesorazmerja med rastjo prebivalstva in življenjskimi potrebščinami neupravičeno, kajti pri »reševanju teh vprašanj ni dovoljeno uporabljati metod in sredstev, ki nasprotujejo človekovemu dostojanstvu...« Dokler se je kontrola rojstev ponujala kot hitra, poceni in učinkovita metoda, ni šlo za premagovanje revščine in pospeševanje razvoja, ampak za to, kako odstraniti revščino in revne. Kontrola rojstev bi morala biti spremljava bolj temeljitih načrtov pomoči, ki bi jim šlo za dostojne življenjske razmere. Cerkev se v družbenem nauku zavzema za to, da bi bili subjekt razvoja tudi revni ljudje in da bi si znali med seboj pomagati. Bogati ne razumejo, da je število otrok v revnih družbah nekakšno socialno zavarovanje staršev. Revni ljudje bodo spremenili svoje navade šele ko bodo sami ugotovili, da število otrok ne odloča o kvaliteti preživetja in ko bodo *načrtovanje družine* razumeli kot služenje življenju. To pa zahteva postopnost in upoštevanje kulturnega okolja. Narobe je pričakovati, da se

bodo starši odločali za manj otrok tako, da bo privzeli zahodne življenjske navade. Če bodo prebivalci revnejših dežel sami ugotovili, da bodo z manjšim številom otrok bolje uresničevali svojo kulturno identiteto, ne da bi se jim bilo treba prilagajati tujim življenjskim navadam, se bo to potrdilo kot učinkovito načrtovanje družine.

9.5.5 Družbeno-etična načela načrtovanja družine

Johannes Müller je to vprašanje predstavil takole: Za populacijsko politiko smo odgovorni vsi; je namreč naloga nas vseh, ki čaka na nas v številnih družbenih okoljih in življenjskih dejavnostih; družbeno-etična merila pri načrtovanju družine so tesno povezana z nalogami verstev na tem področju ter z njihovim nesebičnim prispevkom k dvigu kulture življenja.

Največja in danes najtežja naloga je, da populacijske politike in načrtovanja družine ne bi razumeli kot nenaklonjenosti življenju. Medicina in družbena politika je v 19. stoletju omogočila izredno hitro rast prebivalstva: zmanjšala je smrtnost dojenčkov ter povečala življenjsko pričakovanje. Malthusova teorija govori o populacijski katastrofi tudi na osnovi teh dveh dejavnikov. Dvajseto stoletje je z izrazom 'eksplozija prebivalstva' vrglo senco na kulturo življenja. Staranje evropske civilizacije prebujala prijaznejšo politiko do rojevanja, vendar je resnična podoba družinske politike še daleč od tega. Opraviti imamo s splavom, z idejami o evtanaziji, ksenofobijo in protitujsko politiko, preobremenjenostjo žensk v delovnih in družbenih procesih, veliko neopornostjo pred trpljenjem in težavami, človeka nevrednimi življenjskimi pogoji, skrajno revščino v medsebojnih odnosih ipd.

Povezanost teh problemov z družinsko politiko bi morala vplivati na to, da bi skrbno tehtali teze o preobremenjenosti, ki jo predstavlja preveliko naraščanje prebivalstva. Nevarno je uporabljati formulo »družbeno nevzdržno je ...« in pri tem misliti na številne družine. Toda z vidika zahodne civilizacije je breme tako velika rodnost kot veliko otrok.

Etična načela v populacijski politiki in načrtovanju družine so naslednja: a) populacijska politika mora – kot vsaka druga politika – prispevati k zmanjšanju trpljenja na svetu; če je mogoče dokazati, da je trpljenje posledica prevelike rodnosti oziroma števila otrok, je treba uvesti omejitvene ukrepe, ki morajo upoštevati dostojanstvo posamezne osebe in dostojanstvo zakona; b) ciljev populacijske in družinske politike ne smemo uresničevati s sredstvi, ki prinašajo ali povečujejo trpljenje; c) populacijska politika mora upoštevati položaj revnih ter jim pomagati, da premagajo vzroke svoje revščine; č) ker so izhodišče, cilj in subjekt populacijske in družinske politike ljudje, je treba upoštevati njihovo aktivno udeležbo in sodelovanje posebno v načrtovanju družine in odgovornem starševstvu; d) populacijski ukrepi morajo slediti natančnemu poznavanju položaja ljudi, kultur, vere; e) tudi verstva se morajo vprašati, kakšna so njihova merila in moralna načela glede načrtovanja družine ter pripravljenost, da dajo svoj nesebičen prispevek (svetni etos).

Vsakemu od teh vidikov bi morali posvetiti pozornost. Nekateri poudarjajo predvsem zadnjo točko, ki govori o odgovornosti verstev. Tu se politična vprašanja dotikajo najglobljih čutenj in načel. Prispevka verstev ne smemo presojeti s političnimi merili, pač pa je treba pričakovati preroško kritiko in dopustiti radikalnejše spremembe. Nedvomno pa bi to korenito poseglo tudi v verstva, zlasti v institucionalizirane oblike vernosti. Neredko verstva ne morejo dati prispevka zato, ker je javnost do njih tako razpoložena, da ne spodbuja njihove notranje spremembe oziroma jih sili v preživetvene strategije. Taka verstva tudi dejansko nimajo kaj ponuditi oziroma ne ponujajo ničesar, kar bi lahko ljudje predvsem tudi sprejeli.

Verstva nedvomno lahko sodelujejo ali vplivajo na generativno obnašanje svojih članov, in sicer tudi v smislu preroškega protesta in proti vladni politiki, če ta ne upošteva avtonomnosti področij. Tu ne gre le za spolno moralo, ampak predvsem za družbeno-etične predstave o zakonu, družini, vlogi žensk, samoopredelitvi in podobnim. Vsa velika verstva so v zadnjih desetletjih spoznala in priznala pomembnost načrtovanja rojstev. V bistvenem pomenu gre za to, kako to doseči. Predmet visokega soglasja med verstvi je odklanjanje splava, deloma tudi sterilizacije in kontracepcije. Verstva na splošno razumejo pomen iniciacije, predvsem kar zadeva odnos med spoloma in pripravo na zakon. Zelo različna pojmovanja ne bi smela zakriti temeljnega pomena iniciacije za odnos do rodovitnosti. Zaradi praktične odsotnosti iniciacije v današnjih družinah in v sodobni družbi pa je upanje na neposreden vpliv verstev na obnašanje ljudi večinoma preveč optimističen. To lahko bodisi pomeni, da na generativno obnašanje vplivajo družbeni in ekonomski dejavniki, bodisi da je etični vidik v teh vprašanjih veliko šibkejši, kot si predstavljamo.

Verstva imajo in so imela verjetno velik vpliv na nastanek bodisi pesimističnih kakor tudi naivno-optimističnih slik o prebivalstvu. Najpogostejši razlog za to je, da so verstva v populacijskih vprašanjih nasprotovala celo lastnim družbenoetičnim načelom, ker so ravnala stihijsko. To ne pomeni, da bi se morala verstva podrežati družbeni politiki, pač pa da bi se morala družba tudi družba v celoti prizadevati, da bi bila verstva bolj avtonomna, da bi konstruktivno sodelovala in da bi z vsemi dejavniki iskala najboljšo rešitev. Nesmiselno je trditi, da bi moralo neko verstvo podpirati družbeno-politične načrte, katerih cilj je le omejevanje rodnosti. Prav tako nesmiselno pa je, če verstvo zavrže nek družbeno-politični načrt zato, ker je nemoralen. Oba primera govorita o možnosti in nujnosti interdisciplinarnega dialoga vseh, ki jim je do tega, da bi zavarovali človeško življenje ter se prizadevali za človeka vredne razmere.

Verska in moralna načela ne spregledajo individualnega položaja osebe. To niso zgolj globalna načela, ampak so merila, ki so utemeljena na dostojanstvu osebe. Verstva opozarjajo na ta vidik v globalnih bioloških, socioloških ali političnih razmerah in zahtevajo, da je treba upoštevati dejansko osebo ter cilj, ki ga nosi v sebi. Verstva izražajo prepričanje, da nujnih življenjskih pogojev in dviga blagostanja ni mogoče pričakovati brez ustreznega upoštevanja dostojanstva posamezne osebe. Družbeni in politični načrti bi zato morali upoštevati okvirne pogoje svobode posredovanja življenja ter odločanja o številu otrok. Na to, da bi lahko družba postavljala meje o številu otrok, ni mogoče pristati.

Če bo družba spoštovala in uveljavljala dostojanstvo osebe, potem lahko pričakuje, da bodo njeni člani sodelovali z načrti, katerih cilj je tudi globalna populacijska politika. Smisel državne politike na tem področju ni v tem, da bi določala zmanjševanje rodnosti in rojstev, ampak da bi ponujala take zamisli o izboljšanju pogojev življenja, da bi bilo odkrito razpravljali o urejanju rojstev in načrtovanju družine.

Ob upoštevanju etičnih meril ni mogoče ukrepati s prisilnimi metodami. Prvo pravilo je *svobodna in razsvetljena odgovornost*, ki je v bistvu identična z *odgovornim starševstvom* in za katero je odgovorna tudi država (k njej jo zavezujejo človekove pravice). Drugo pravilo je *spravljalivost s skupnim dobrim*. Država ne sme kršiti človekovih pravic z namenom, da bi ustvarila ugodne družbene razmere. Razvoj ideje o človekovih pravicah od pravice do obrambe do pravic do udeležbe pri oblikovanju družbenega prostora in do deleža na družbenih in kulturnih dobrinah ne dovoljuje, da bi človekovo svobodo omejevali/omogočali s prisilnimi metodami. Tako na primer v primeru revščine ni dovoljeno kontrolirati povečane rodnosti, češ da je ta vzrok še večje revščine, pač pa videti, da je večja rodnost večinoma posledica velike revščine oziroma začaranega kroga revščine. Pravilo pravi, da je temeljni blagor družbe spoštovanje posameznega človeka oziroma posamezne družine. Državna kontrola postane legitimna, če

vključuje legitimne interese posameznih državljanov. Tretje pravilo govori o *družbeni pravičnosti*. Tu mislimo predvsem na nedopustnost različnih metod pozitivnega (stimulacije, propaganda v medijih) ali negativnega (prisilna sterilizacija, propaganda kontracepcije, siljenje k delu, grožnja z brezposelnostjo) spodbujanja vlad, da bi družine omejile število otrok. Načelo pravičnosti od vlad zahteva, da neodgovornosti ne iščejo pri tistih, ki imajo več otrok, ampak da poskušajo upoštevati vse vidike, predvsem ekološko breme bogatih, ter najdejo svojo odgovornost za rešitev problemov, ki so pripeljali do populacijske eksplozije na južni hemisferi. Že drugi vatikanski koncil svari pred miselnimi vzorci, ki imajo pred očmi samo kvantitativne rešitve. Revščine ne moremo zmanjšati s tem, da zmanjšamo naraščanje prebivalstva, pač pa lahko omejimo naraščanje prebivalstva tako, da se skupaj spopademo s problemi množične revščine. Pavel VI. je leta 1965 v OZN govoril o »obedu pri skupni mizi človeštva«.

9.5.6 Etično vrednotenje posameznih metod načrtovanja družine

Država in družba mora pri metodah načrtovanja družine upoštevati soglasje prizadetih ter z metodami pospeševati pripravljenost ljudi, da bi metode lahko sprejeli na odgovoren način. To pomeni, da metod ni dovoljeno širiti ali predlagati le iz pragmatičnih razlogov, ampak je treba z njimi iskati cilje, ki ustrezajo človeškemu dostojanstvu in dostojanstvu poročenih. Cilj populacijske politike ne sme biti kratkoročno znižanje rodnosti, predvsem ne s sredstvi, ki pomenijo nevarnost za materino zdravje ali življenje, ampak spoštovanje očetov in mater, ustrezno obveščanje o načrtovanju družin in spodbujanje k odgovornosti. Tako imenovana 'učinkovita' sredstva, na primer sterilizacija, močna hormonska sredstva z dolgotrajnim delovanjem ali splav kot legalen (legitimen) način urejanja rojstev, nasprotujejo načrtovanju družine.

Etično vrednotenje metod in sredstev ni odvisno od njihove učinkovitosti, ampak od tega, v kolikšni meri jih je mogoče uporabljati odgovorno, v kakšnem smislu upoštevajo ljudi, ki so jim namenjene, in v kakšnem pomenu spodbujajo k odgovornosti. Zanesljivost metod, enostavna in nenevarna uporabnost (glede na morebitne stranske učinke) je gotovo pomembno merilo, vendar je tu treba upoštevati še druge stvari, na primer ustrezno obveščeno, in sicer predvsem z ozirom na zdravstveno znosnost, reverzibilnost, kulturno sprejemljivost ter odvisnost od zdravstvenih ustanov in farmacevtske industrije. Glede metode in sredstev se morata strinjati oba partnerja, metoda pa ne sme povečati telesnih in duševnih bremen. Pomemben vidik etičnega vrednotenja je razlikovanje med metodami ter jasno zavračanje splava kot metode načrtovanja družine.

Na etično vrednotenje metod in sredstev je gotovo vplivalo dejstvo, da se je pri ljudeh spremenil odnos do 'običajnih metod', na primer do podaljšanega dojenja, spolne vzdržnosti po rojstvu in do prekinjenega odnosa. Anovulativna pilula je v začetku šestdesetih let 20. stoletja vzbudila veliko upanje, vendar se je kasneje pokazalo, da skriva številne pasti. Metode, katerih posledica je trajna nerodovitnost, so vsekakor vprašljive in pridejo v poštev samo v skrajnih primerih. Zelo vprašljiva je hormonska kontracepcija z dolgotrajnim učinkovanjem.

9.5.7 Naravne metode ter versko stališče do načrtovanja družine in populacijske problematike

Katoliška Cerkev se ne omejuje le na kritiko umetnih metod načrtovanja družine, ampak je na tem področju tudi sama dejavna. Njen cilj je izdelati dobre programe za načrtovanje družine, ki bi temeljili na odgovornem starševstvu. Zato je popolnoma utemeljena njena dosledna in ostra kritika splava kot metode načrtovanja družine. Cerkev sodeluje pri načrtih in propagandi tako imenovanih naravnih metod urejanja

spočetij oziroma načrtovanja družine. Po okrožnici *Humanae vitae*, ki je zavrnila legitimnost kontracepcije in splava, so postale naravne metode nekakšen uradni cerkveni program načrtovanja družine.

Pod pojmom *naravne metode načrtovanja družine*, ki jih nekateri imenujejo tudi *vedenjske metode*, najprej res mislimo na načrtovanje spočetja, ki bo ne le plod medsebojne podaritve zakoncev, ampak bo tudi rezultat čim globljega spoznanja bioloških procesov v njihovih telesih. Zato lahko te metode razumemo tudi kot postopke, pri katerih spolno dejavni zakonci ne uporabljajo nobene umetne zaščite in se, če se hočejo izogniti nosečnosti, v plodnih dneh izogibajo spolnim odnosom. Smisel metod je pravzaprav *načrtovanje spočetij* oziroma dokaj natančna določitev najboljšega časa za posredovanje življenja. Ovulacijo lahko žena zazna bodisi po raznih telesnih znamenjih bodisi s pomočjo sredstev; tako imenovane nove tehnologije naravnih metod omogočajo natančno določitev časa ovulacije. Glede na to, da je življenjska doba jajčeca 1 dan, moške semenčice v ženskih spolovilih pa do 5 dni, je mogoče plodno obdobje zaokrožiti na največ 6+1 dan.

Naravne metode so torej metode načrtovanja družine in zdravega potomstva in šele nato metode preprečevanja spočetij. Kdor hoče njihovo učinkovitost izmeriti s preprečevanjem spočetij, bo naletel na težave nenazadnje tudi zato, ker metode zahtevajo spremenjen način življenja, veliko poznavanje lastnega telesa in spoštovanje partnerja.

Sedanjšega položaja na tem področju ne moremo enostavno primerjati s Knaus-Oginovo koledarsko metodo. Danes so znane predvsem štiri tehnike določanja rodovitnih dob: 1.) Billingsova metoda opazuje sluz; 2.) temperaturna metoda sloni na dejstvu, da se ob ovulaciji dvigne telesna temperatura (0,2-0,4°C); nerodovitnost nastopi tretji dan po dvigu temperature; 3.) simptome temperaturna metoda je pozorna na več dejavnikov, na dejavnike prej omenjenih metod in tudi na razne bolečinske zaznave, spremembe na prsih ipd.; 4.) koledarska (Knaus-Oginova) metoda izračunava čas ovulacije glede na menstrualni cikel (2 tedna po ciklusu nastopi rodovita doba). Posebno sprejemljiva je simptome temperaturna metoda. Po Pearl-Indeksu dosega celo vrednosti 2,5, kar je glede na druge metode (PI 0,75-1,0) presenetljiv podatek. Splošna prednost naravnih metod pa je, da so popolnoma neškodljive.

Naravne metode zahtevajo visoko motivacijo, aktivno sodelovanje obeh, moža in žene, dobro svetovalno mrežo in usposobljene svetovalce. V mnogih delih sveta je postala alternativa siceršnjim kemičnim, mehničnim ali operativnim kontraceptivnim posegom. Mati Terezija se je prizadevala metodo razširiti v indijskih velemestih. Metodo je priporočila Konferenca o svetovnem prebivalstvu v Mexico Cityju leta 1984. Če so na razpolago vsi momenti, potem so uspehi te metode naravnost zavidljivi. Metodi ne gre samo za načrtovanje rojstev ali preprečevanje spočetij, ampak za drugačen življenjski stil, pri katerem je v ospredju enakopravnost partnerjev, njuno medsebojno spoštovanje in zvestoba. Glede na to naravne metode ne le ustrezajo vsem etičnim merilom, ampak ta merila plemenitijo, poleg tega pa prinesejo v zakon in družino bistveno višjo raven samostojnosti parov in večjo samozavest drugih družinskih članov.

Pomanjkljivost teh metod je, da jih je zelo težko uporabljati v okolju, kjer prevladuje revščina in kjer je preobljudenost že velik problem. Zunanje ali notranje neugodne okoliščine lahko bistveno vplivajo na ženin cikel, s tem pa tudi na uspešnost metod. Zato je tudi v cerkvenih krogih pogosto slišati, da bi morali razmisliti ne le o dopustnosti nekaterih drugih sredstev, ampak se tudi prizadevati za skupen nastop z vladami in drugimi ustanovami v državah, kjer so možnosti za naravne metode izrazito omejene. Cerkev bi se morala tudi sama vprašati, če njeni predlogi res vedno upoštevajo dejanske razmere. Konstruktivne

kritike na račun Cerkve, češ da z ozkostjo na tem področju škodi svoji verodostojnosti, podčrtavajo predvsem težo okoliščin. Tudi apostolsko pismo *Familiaris consortio* govori o postopnosti, ko gre za to, da bi ljudi pridobili za naravne metode. Kdor tu govori o revežih, jih ne sme peljati žejne čez vodo. Pomembno je, da etična merila razumemo najprej kot brezpogojno spoštovanje ljudi, ki jim je namenjeno sporočilo. Neustrezno je misliti, da je mogoče moralna načela uporabiti kot povod za kritiko moralno šibkih ljudi. Na tem področju vidimo danes jasneje kot kadarkoli v preteklosti, kakšno vlogo igrajo drugi dejavniki, na primer krivična razdelitev dobrin oziroma tako imenovani strukturalni greh. Dejanske razmere so take, da bi morali odgovornost zanje prevzeti tudi tisti, ki v teh razmerah ne živijo.

Upoštevati moramo, da je cerkvena propaganda naravnih metod v deželah z najvišjim prirastkom omejena tudi s tem, da je kristjanov v Aziji le okrog 2,7%, v Afriki pa 14%. V Južni Ameriki je katoličanov 87%, a je razširjenost teh metod načrtovanja družine zanemarljiva. To seveda v ničemer ne zmanjšuje pomen metod, v ničemer pa tudi ne dokazuje, da bi se ljudje v teh deželah bolj ali manj držali cerkvenega nauka. Verski nauk glede načrtovanja družine po splošni teoriji le redko učinkuje na dejanske razmere. To je še bolj značilno za razviti svet. Dejstvo pa, da so verske predstave o družini in družbi prej naklonjene življenju kot omejevanju rojstev, govori v prid iniciacije, ki je državni programi ne zajemajo. Da pa je vpliv verskih predstav na dejansko rodnost zanemarljiv, lahko razumemo tudi kot imanentni problem verskih občestev in skupnosti oziroma njihovih vrednot. V literaturi, ki govori o demografskih vprašanjih, se pogosto drug proti drugemu postavljata tradicionalno-religiozni in racionalni vidik z namenom, da bi razvrednotili domnevno pronatalistično usmeritev vernega človeka. Res je, da je veren človek bolj odprt do življenja kot neveren. Vendar je treba nujno razlikovati med naivnostjo in razumnostjo načel. Zanikati razumski vidik pri vernih oziroma povečevati ta razlog v tako imenovanem laičnem svetu je neustrezno in neresno. V nobenem svetovnem verstvu namreč ne najdemo pozitivne zapovedi, ki bi naročala imeti veliko otrok. Čeprav je večina verstev domnevno pronatalističnih, to ne pomeni, da so se zavzemala za čim večje število otrok, pač pa da je treba postaviti pod luč pojem 'pronatalističen'. V judovstvu so rabini menili, da izpolnitev zapovedi v 1 Mz 1,28 pomeni roditi dva otroka, fantka in deklico. Videz, da nekatere religije govorijo o mnogih potomcih, zlasti sinovih (islam, budizem) je treba razumeti v smislu imanentnih verskih idealov meništva (budizem) oziroma z družbenim dejstvom, da so se dekleta poročila in zaradi svoje družine niso več mogla skrbeti za starše. Pač pa lahko v vseh velikih verstvih, posebno v krščanstvu, vidimo strogo spolno moralo ter izrecno versko legitimacijo odgovornega starševstva, čeprav tega pojma ne zasledimo vedno in povsod. Anglikanska Cerkev je na konferenci v palači Lambeth (1930) prva odobrila uporabo umetnih metod oziroma umetne metode povezala z odgovornim starševstvom. Katoliška Cerkev je tedaj to ostro odklonila. Na drugem vatikanskem koncilu je sprejela pojem odgovornega starševstva, čeprav seveda ne v povezavi z uporabo umetnih metod. Tako dosledna sta le še budizem in konfucianizem.

Vsi verski vedenjski vzorci gotovo niso a priori dobri, toda trditvi, da verstva nasprotujejo družbenemu napredku dežel v razvoju, ker so njihovi vzorci o zakonu, družini in spolnosti pač naklonjeni rodovitnosti, kot včasih trdijo zagovorniki zahodnega kulturnega in civilizacijskega izročila, na splošno ne moremo pritrditi. Zahodni vedenjski vzorec še ni postal kulturn v tem smislu, da bi postal znosen in popolnoma priznal druge kulture ter druge rešitve; prej se obnaša kot superkultura. Zahod si bo moral postaviti vprašanje o miselnosti, ki ni naklonjena življenju. Ta miselnost ga razkraja in mu velikokrat onemogoča, da bi v populacijska vprašanja konstruktivno vključili tako kulturna kot verska vprašanja. Bogati in revni se morajo srečati v skupni šoli. Danes tudi mnoge zahodne dežele spoznavajo, da za premagovanje ekoloških

obremenitev planeta ne zadostuje, da prenesemo tehnološko znanje v dežele v razvoju, da bi jim omogočili hitrejši napredek in zmanjšali rodnost. Model *dohitevanja* dolgoročno ne upošteva človeških, kulturnih in verskih virov, kar verjetno pomeni še nadaljnje ogrožanje človeškega ekosistema. Zahodne razvite družbe bi se morale učiti od revnih, kako spremeniti svoj način življenja ter se veseliti življenja. Bog je namreč prijatelj življenja (prim. Modr 11,26). Manj razviti pa bi se morali naučiti razumno uravnavati spolnost, rodovitnost in druge človeške sposobnosti. Vendar je mnogo pomembneje, da se razveselimo novega življenja kot praznika in da v otroku, ki prihaja na svet, ne vidimo grožnje.

9.6 Sterilizacija

Sterilnost je nesposobnost podariti življenje. Razlikujemo jo od nerodovitnosti, ki ne izključuje možnosti spočetja, pač pa izključuje možnost, da bi mati otroka tudi rodila. *Sterilizacija* je operativni poseg na semenovodu ali jajcevodu, ki vodi k sterilnosti oziroma trajni nerodovitnosti. Glede na okoliščine in cilje ima različne pomene. Razlikovati jo moramo od kastracije, pri kateri se odstranijo gonade (moda pri moškem oziroma jajčniki pri ženski /ovarektomija/). Tudi kastracija vodi k sterilnosti, poleg tega pa tudi k drugim, na primer značajskim in hormonalnim spremembam.

Medicina pozna različne metode sterilizacije. Vasektomija (odstranitev dela semenovoda) je s tehnične plati zanemarljiva operacija in brez omembe vrednega tveganja. To ne pomeni, da nima drugih posledic. Sterilizacija žene (prekinitvev ali delna odstranitev jajcevodov) z medicinskega stališča ni čisto preprost poseg in je povezan s precejšnjim tveganjem. Histeroktomija (odstranitev maternice) kot metoda sterilizacije medicinsko ni sprejemljiva. Do tega lahko pride iz drugih razlogov. Prvotno stanje je mogoče operativno obnoviti tako pri moškem kot pri ženski, ki sta bila sterilizirana, vendar se to ne posreči vedno, in tudi če se, nerodovitnost ponavadi ostane trajna. Ovariektomija vodi ponavadi do prezgodnje mene.

Sterilizacija za spolne odnose nima nujno negativnih posledic. Toda načrtna in prostovoljna sterilizacija z namenom kontracepcije, posebno pa prisilna sterilizacija, vodi v resne duševne motnje, nemir in kompleks manjvrednosti, posledice pa je mogoče čutiti tudi v spolnem obnašanju. Sterilizacija lahko tudi pomaga premagati nekatere psihične zavore, ki so onemogočale normalno spolno življenje. Lahko pa vodi tudi v spolni razvrat.

V Italiji, posebno v Rimu, je bilo – tudi zaradi ‘aktivne cerkvene potrpežljivosti’ – skozi stoletja v navadi, da so kastrirali pevce v otroških zborih, da so jim s tem ohranili deški glas. Žal je bilo to za teologe le predmet akademskih kritik. To danes ni več problem, v nekem pogledu pa gre za nepoštenost v spominjanju na resnične dogodke. Danes se ponuja vprašanje, ali država lahko kaznuje s kastracijo spolnega nasilneža in zločinca, da bi mu tako pomagala premagati nasilnost. Mnenja so zelo različna. Kastracija sama na sebi ne more spremeniti nobene stvari na boljše, zlasti ne nagnjenj in nasilja, ker je sama nasilje. Značajskih sprememb po kastraciji ne moremo imeti za pozitivne.

Družbena etika in populacijska politika danes sterilizacijo ponujata kot eno od metod načrtovanja družine. O tem smo že govorili. Težko je razumno odgovoriti, v kakšnem smislu lahko imperativ družbene etike postane imperativ zdravniške etike ali zdravnikovega obnašanja. To bomo tu pojasnili z nekaterimi pojmovnimi razlikovanji.

9.6.1 Neposredna in posredna sterilizacija

Pojmovna različnost ne zajame problema stroge (rigorozne) morale, ki se zanaša na 'varnejšo' pot in sprejema samo tisto sterilizacijo, ki je posledica neposredne terapije bolnega spolnega organa. Le tedaj je sterilizacija posredna. Rigorozna morala vsak drug operativni poseg odklanja kot neposredno sterilizacijo. Večina moralnih teologov je prepričanih, da je razlikovanje med neposredno in posredno sterilizacijo mogoče šele tedaj, ko natančno opredelimo neposredno sterilizacijo. O njej govorimo, ko je nerodovitnost hotena in je neposredni namen operativnega posega. To odklanja tudi medicina, saj zanjo ni indikacije. Pogosto pa ne gre za tako preprosto presojo. Novi *Katekizem Katoliške cerkve* je zelo kratek: »Razen strogo terapevtskih razlogov so direktno hotene amputacije, pohabitve ali sterilizacija nedolžnih proti nraavnemu zakonu.«

Tradicionalno razlikovanje med neposrednim in posrednim je nezadovoljivo, saj posveča večjo pozornost razlikovanju kot vsebini in pomenu pojmov. Bistveni problem neposrednih posegov je, da človek hoče z njimi doseči nekaj, kar ni dobro, in sicer z dobrim namenom. To vpliva na celotno dejanje. Tu je treba upoštevati merila dejanja z dvojnimi učinkom.

9.6.2 Sterilizacija kot izraz odklanjanja otrok

Ta sterilizacija je ena od neposrednih, ne tako redkih in usodnih ponudb, ki jih človeku ponuja moderna potrošniška družba. Razvoj, uspeh, uživanje in morda žival pomenijo več kot otroci. Kdor je pristal na to miselnost, je pred tem že postal psihološko in moralno nerodovit. Zlo tu ni šele sterilizacija, ampak zgrešena osebna drža. Brez pomena je spuščati se v nadaljnjo razpravo, saj z njo ne moremo zakriti neopredeljenosti do življenja. Zdravnik ali svetovalec, h kateremu pride nekdo s tako zahtevo, bo največ dosegel tako, če mu bo jasno povedal, kaj misli o njegovi vrednostni lestvici. Glede na načrte populacijske politike je treba računati s tem, da so tudi svetovalci pogosto neopredeljeni do resnice. Zdravnik pa bo ob osebni revščini verjetno računal tudi na to, da je danes sterilizacija manjše zlo kot jutrišnji splav. Namerna sterilizacija je zlo in jo je treba odklanjati kot nemoralno.

9.6.3 Sterilizacija kot znamenje razuzdanosti

Včasih je bilo v ZDA njeno znamenje počen prstan pri moških. To je bilo tiho sporočilo ženskam, da z njimi ni tveganja. Taki ljudje so se očitno razglasili za spolne potrošnike. Motiv izraža globok moralni nered. Miselnost je usodnejša kot sama sterilizacija. Zdravnik v tem primeru ne bi smel sodelovati.

9.6.4 Sterilizacija in odgovorno starševstvo

To vprašanje ni brez razloga. Če zakonca (partnerja) sežeta po sterilizaciji kot radikalni kontracepciji, ravnata neodgovorno. Posebno neodgovorno ravnata v primeru, ko si ne želita (več) otrok iz zgrešenih namenov. Izbira sterilizacije izraža njuno moralno naravnost pri uporabi drugih sredstev, ki po njunem prepričanju niso dovolj zanesljiva. Glede na tako tolmačenje je v razpravo verjetno vključen tudi splav, če bi prišlo do zanositve.

Starša se ne moreta enkrat za vselej odločiti, koliko otrok bosta imela. Starševstvo je odgovorno, če je odprto za življenje. Sterilizacija vrata dokončno zapre. Okrožnica *Humanae vitae* potrjuje tradicionalni nauk, da je vsak neposreden poseg v rodilne sposobnosti nedovoljen; moralno neoporečna je samo spolna vzdržnost. Moralni teologi, ki so sodelovali v pripravi na okrožnico, in tudi drugi, menijo, da je nauk

okrožnice nekatera vprašanja preveč zaostri, posebno v naslednjem besedilu: »Moti se potemtakem, kdor misli, da more zakonsko dejanje, samovoljno narejeno za nerodovitno, kar je samo v sebi nečastno, postati neoporečno zaradi celote rodovitnih dejanj vsega zakonskega življenja.« Po mnenju kritikov je besedilo preozko, ker odklanja vsa umetna sredstva brez razlike (*moralitas absoluta*). Moralna teologija je bila s tem izzvana, da pojasni svoj pogled na moralni red. Nekateri teologi so predlagali, da bi upoštevali tako avtonomijo, ki bi dopuščala izbiro proti predlagani rešitvi v okrožnici. Tudi izjava zahodnonemških škofov iz Königsteina (1968) je zavzela stališče do absolutne moralnosti oziroma se od nje distancirala. O moralnem redu ni mogoče govoriti, če ne upoštevamo človekove svobode.

Sterilizacija je na vsak način *ultima ratio*, se pravi, da jo lahko želimo ali opravimo edino v korist osebe. Sterilizacija ne more koristiti osebi, če vprašanje izvira iz načetega razmerja med možem in ženo in ima pomen kontracepcije. Dokler *ultima ratio* ni oseba, sterilizacija ne reši ničesar.

Lahko se zgodi, da sta zakonca prisiljena odpovedati se nadaljnjemu potomstvu. Tudi iz načel *Humanae vitae* lahko sklepamo, da gre za celega človeka. Lahko gre za zakonca, ki imata pravilen odnos do življenja, in kljub temu menita, da je v njunem primeru – če hočeta ohraniti zdrave zakonske odnose – smotrna le sterilizacija. Če bo zdravnik zakoncema pomagal najti pravilno rešitev, bo upošteval celoten položaj: zdrave zakonske odnose in odnose v družini, rešitev utesnjujočih stanj (posebno na ženini strani) in tveganje pri drugih sredstvih in metodah. To je primer za terapevtsko sterilizacijo. Moralna neoporečnost vzdržnosti ne pomeni, da je vzdržnost najvišja moralna norma. Temeljno je osebno razmerje.

9.6.5 Terapevtska (profilaktična) sterilizacija

Šele vpricho človeka-osebe je mogoče z gotovostjo reči, kaj je resnično zdravljenje in kaj ne. Če gledamo na človeka pred Bogom, bomo skupaj s telesno integriteto upoštevali tudi zdravo človečnost, zdrave zakonce in zdrave zakonske odnose. To pojasnjuje ne tako redek primer nosečnostne psihoze. Izraža jo ženina tesnoba, da pred nosečnostjo ni sposobna normalnega odnosa z možem. Zdravnik in psihoterapevt sta prepričana, da bo terapija uspešna le, da se izvrši sterilizacija, ki bi ženo osvobodila njene stiske. Neposredni cilj sterilizacije ni namerna nerodovitnost, ampak duševno zdravje žene, zdravi zakonski odnosi in vzgoja otrok, ki so že rojeni. Ginekologi in psihoterapevti, ki se vestno držijo etičnih meril, imajo sterilizacijo v tem primeru za medicinsko indicirano in torej za terapevtsko. To mnenje podpira tudi načelo *celovitosti (totalitete) osebe*. Pot do tega je tudi zgodovinsko pogojena. Medtem ko je bil papež Pij XI. glede teh vprašanj še ozek, se je Pij XII. pogosto skliceval na načelo totalitete. Na vprašanje, ali je neposredna (direktna) sterilizacija dovoljena, je odgovoril: »Ne. Prepoveduje jo naravni zakon.« Kasneje se je še nekajkrat skliceval na ta primer in pojasnjeval, da se pojem *neposreden* navezuje na onemogočenje posredovanja življenja, ne pa na prepoved razpolaganja s svojim telesom, kot so to nekateri razumeli. Drugi vatikanski koncil je poglobil antropologijo in sprejel personalistični miselni vzorec. Biološka integriteta telesa ni več ekskluzivna norma. O tem govori tudi stališče Cerkve do presaditev. Rigoristična moralna teologija je pač trdila, da spolni organi pripadajo vrsti (*species*), ne posamezniku (*individuum*). Ker je bil prvi namen spolnosti roditev, za sterilizacijo kot terapevtski poseg ni bilo možnosti. Z današnjega stališča je taka mistifikacija spolnosti smešna in ostanek neustrezne (biologistične) antropologije.

9.6.6 Prisilna evgenična sterilizacija

Prisilna sterilizacija je ena od katastrofalnih zmot kolektivizmov 20. stoletja. Katoliška cerkev se je odločno uprla Hitlerjevemu poskusu in poskusom vlad, ki so hoteli uvesti sterilizacijo zaradi rasne higijene.

Rasna higiena je predstavljalala zgrešen pojem zdrave rase in je rušila normalne odnose med ljudmi. V Nemčiji so sterilizirali ljudi, ki so imeli odlične osebne kvalitete in bili odlični vzgojitelji, vendar so bili na primer zaradi kratkovidnosti razglašeni za dedno prizadete. Glavno besedo je imela politika. Zdravniki so bili lojalni in sokrivi za ta položaj. Kriminalno iskanje malenkostnih sledi dednih bolezni je bila prefinjena metoda boja proti političnim nasprotnikom. V času po vojni se je spremenila v Damoklejev meč, ki visi nad človeštvom v prav tako kruti obliki, čeprav brez rasnih predznakov. Zahodne družbe vsiljujejo svoj pogled na populacijsko problematiko, medtem ko se ne zmenijo za obremenjevanje okolja, ki ga povzročajo s svojim ozkim pojmovanjem napredka in dobička. Merila zahodne civilizacije nikjer ne upoštevajo sposobnosti ljubiti in se veseliti.

Drug je primer, če se zakonca prostovoljno odločita za sterilizacijo zaradi genetske okvare, katere nosilca sta. Potem gre za terapevtsko sterilizacijo. Spet drug je primer, če bi sterilizacijo izvedli zaradi strahu, da otroci ne bodo dovolj inteligentni. Če bi bolj nadarjen zakonec od sozakonca zahteval, da se sterilizira, je vprašanje, če gre sploh za zakon. Sterilizacija prizadetih je zelo občutljivo vprašanje, pri katerem je treba upoštevati stroge medicinske predpise in jasno zavračati merila prisilne sterilizacije. Čeprav se spolno življenje pri prizadetem razvija drugače, nikakor ne moremo trditi, da je spolni razvoj nepomemben ali da ni potrebna integralna spolna vzgoja, seveda še manj, da bi bilo bolje, če bi prizadetim s sterilizacijo nadzorovali tudi njihov čustven razvoj in izstop iz izolacije, v kateri živijo.

Ljubezen nasprotja premaga. Sterilizacija ni rešitev, ampak je skrajna rešitev (*ultima ratio*). Večji problem kot netalentiranost so naša merila, s katerimi merimo nadarjenost (na primer IQ). Za osebno rast je nujno potrebna dobrot, sposobnost ljubiti, veselje, občudovanje, spoštovanje. To je šola za razvoj talentov. Problem ni nenadarjenost, ampak to, da lahko človek svoje talente tudi zakoplje.

9.6.7 Sterilizacija kot sredstvo kontrole rojstev

O njej smo že govorili v zvezi s populacijsko politiko. Je obupen poskus mednarodne pomoči deželam v razvoju, da bi omejili visoko rodno. Usodno je dejstvo, da bogati mislijo, da je ljudi preveč, pri tem pa mislijo na svoje interese. Zgolj protest proti tej miselnosti ni dovolj.

9.7 Umeten poseg v posredovanje človeškega življenja

Tehnokratska kultura je iznašla pojem človeška reprodukcija. Metode reprodukcijske medicine ne nasprotujejo neposredno človeškemu posredovanju življenja, toda na to področje pa vnašajo miselnost, kakor da je življenje le proizvod. Tehnično je na človekovo življenje mogoče vplivati od spočetja do smrti. Različni vplivi v času nosečnosti so lahko povsem neškodljivi tako za mater kot za otroka. Toda (ne)škodljivost ni enoumno merilo. Za raznimi tehničnimi rešitvami se skrivajo neizrečeni nameni.

Reproduktivna medicina se ukvarja z vsemi vprašanji posredovanja človeškega življenja, posebno z motnjami procesov, ki so pomembni za posredovanje življenja. Tu mislimo na urejanje hormonalnega ciklusa, diagnostiko motenj v sistemu spolnih organov ter terapijo neplodnosti. Reprodukcijska medicina je s svojim znanjem in sposobnostmi postopoma navrgla celo vrsto etičnih vprašanj, o katerih nameravamo spregovoriti tukaj. K tehničnim možnostim reproduktivne medicine štejemo naslednje stvari: umetno osemenitev (*in vivo*), oploditev *in vitro*, darovanje jajčec in semenčic ter heterologno oploditev, prenos več zigot, nosečnost z več zarodki ter selektivno redukcijo dvojčkov, intracistoplazmatični vnos semena (mikromanipulacija), predimplantacijsko diagnostiko itn. Posredno bi morali omeniti tudi raziskave na

zgodnjih zarodkih. Pri tem ne smemo pozabiti, da gre v prvi vrsti za zdravniško in zdravnikovo delo ter strokovno obravnavo etičnih problemov. Z medicinskega zornega kota je intracistoplazmatski vnos semena praktično nepotreben, ker gre zgolj za vprašanje učinkovitosti metode. Prav tako je nepotrebna selekcija med več zarodki. Kloniranja (transplantacija jedra) načelno ne bi smeli obravnavati tukaj, saj kot metoda ni le prepovedana, ampak je izrazito raziskovalne narave. Podobno velja za partogenezo oziroma embrionalni razvoj brez moškega semena, ki ga spodbudijo različnimi kemičnimi ali fizikalnimi spodbujevalci.

Leta 1987 je Kongregacija za nauk vere izdala navodilo *Donum vitae* (Dar življenja), ki mu bomo posvetili več pozornosti nekoliko kasneje. Argumenti proti umetnim metodam posredovanja življenja so antropološki in deontološki, podobno kot v *Humanae vitae* in drugod. *Donum vitae* ponovno ovrednoti naravo človeškega posredovanja življenja v zakonu. O etični problematiki tehnologizacije posredovanja življenja smo že govorili.

Etična refleksija, ki ne sloni na posebnih antropoloških, družbenih ali verskih predpostavkah, izhaja iz neprijetnega položaja zakoncev, ki nimajo otrok in bi jih radi imeli. Medicina nerodovitnost razume kot bolezen in svoje znanje kot pomoč, seveda ob upoštevanju vseh dejavnikov, od katerih smo nekatere našli že prej. Drugo je vprašanje, kako se ta medicina odziva na številne ugovore, ki izhajajo iz družbenih vrednot in moralne zavesti, in kako sprejema nase posledice, ki jih s svojimi tehnikami prinaša v spolnost, posredovanje življenja, zakon itn. Je človek tu subjekt ali objekt? Kako je z intimnostjo zakonskega dejanja in posredovanja življenja? Kako razumeti edinost med uresničitvijo osebne edinosti v spolnem dejanju in posredovanjem življenja? Prav lahko se zgodi, da je tudi mati le objekt obravnave in da ji medicina kljub dobrim namenom ne bo pomagala.

Najprej je treba videti posamezna problemska polja. Pri tem je potrebno poudariti, da s prihodom tehnologije na področje posredovanja življenja ne gre le za zdravljenje neplodnosti, ampak da se v temelju spreminja odnos do življenja in da se v posredovanje življenja bolj ali manj očitno vnašajo merila učinkovitosti. Preden je tehnologija prišla na to področje, se je tudi sama spremenila. To lahko vidimo v dveh vprašljivih vzporednih pojavih: kontracepciji in splavu. Usodno je mnenje, ki tehnologiji brez etičnih standardov pripisuje prihodnost. To je prav tako nevzdržno, kot je nerazumno razmišljati o prihodnosti tehnologije bojnih strupov. To meče senco na celotno reproduktivno medicino, čeprav to ne pomeni splošne nezaupnice instrumentalizaciji v medicini. Za antropologijo je vsekakor vprašljivo že to, da človek nima več brezpogojne vrednosti in je medicinska stroka na tem področju pripravljena ustvariti poljubno količino potrebnega biološkega materiala in odpadkov. V tem smislu gledati na izjave Katoliške cerkve, ki vse metode na splošno odklanja oziroma jih ima za nedopustne, ne da bi s tem nameravala vzbujati razloge za polemiko. Na tem področju se ustvarjajo povsem nova razmerja, novi paternalizem zdravnikov ter instrumentalna vloga staršev. Nenazadnje je problematično vse tisto, kar je sicer prepovedano, pa vendar mamljivo zaradi znanstvenih in družbenih interesov: evgenični izbor embrijev, predimplantacijska diagnoza, mutacije itn.

9.7.1 Umetna (homologna- heterologna) osemenitev (inseminatio) in vivo

To je intratubarni vnos gamet (GIFT). Oploditev je homologna, če zdravnik ženo oplodi z moževim semenom, ki ga ta dobi s prostovoljno ejakulacijo ali ga zdravnik pridobi z umetnim odvzemom. Heterologna je, če zdravnik ženo oplodi s semenom tujega darovalca. S tehničnega in biološkega vidika

med njima ni razlike. Ko se je GIFT pojavila v štiridesetih letih 20. stoletja kot izvorna medicinska tehnika, so bili nekateri pomembni moralni teologi pripravljeni nanjo celo pogojno pristati. Pij XII. jo je ostro obsodil in prepovedal, čeprav je bil v prepovedi poudarek na heterologni oploditvi. Obsodba homologne GIFT ni bila tako enoumna, saj papež ni izključil vseh oblik medicinske pomoči. Ko je obsodil umetno oploditev, je zapisal: »S tem seveda ne zavračamo nujne uporabe določenih umetnih sredstev, ki so namenjena temu, da olajšajo naravno dejanje, se pravi da delujejo tako, da normalno izvršeno dejanje doseže svoj namen.«

Razlog za nasprotovanje je treba iskati v nenavadnem dejstvu, da se je moralna teologija bolj zgražala nad tem, kako mož pridobi seme (Sveti Oficij je prostovoljno ejakulacijo leta 1929 obsodil kot nedovoljeno), kot nad tem, da umetna oploditev posega v zakonsko dejanje. V teku desetletij se je razumevanje spremenilo. Danes moralni teologi dvomijo v trdnost razlogov, s katerimi je Sveti Oficij kategorično odklanjal način pridobitve semena. Da ne gre za popolno nasprotje nravnosti, je napovedal *Lexikon für Theologie und Kirche*, ki je v členu o raziskovanju človeškega semena nasprotoval tedanjemu papeževemu svetovalcu za moralna vprašanja F. X. Hürthu in takoj po papeževem nagovoru želel razložiti, kaj pomeni 'naravno' (in seveda nraavno) in kaj 'tehnična pomoč'. To je predstavljalo nov vzpon razumevanja naravnega zakona. Danes moralni teologi ne mislijo, da je izliv semena v diagnostične namene enak ipsaciji (onanizmu), ki je obsojena v okrožnici *Casti conubii* (1930). Prostovoljna ejakulacija v diagnostične namene ne vodi v masturbacijski sprostitveni sindrom.

Če je bilo na eni strani razmeroma lahko ugotoviti, da stari razlogi ne držijo več, pa na drugi strani še ni bil pripravljen odgovor na manipulativne možnosti. GIFT je manipulacija, čeprav zakonca ne oropa svobode in med njima ne poruši ljubečega odnosa.

Bistveno drugačna je heterologna GIFT. Govorice o bankah semena, o prodaji in kupovanju semena in o trgovcih s semenom so seveda dokaj nesmiselne. Metoda je postala generator nepredvidljivih problemov in zapletov. Celo njeni zagovorniki so previdni in mislijo, da je koristna le v izredno redkih primerih. Problem ni tehnične, ampak moralne narave. Heterologna oploditev vnaša novo pojmovanje človeka in nasprotuje človeški razsežnosti zakona in družine ter edinosti med medsebojno podaritvijo in podaritvijo življenja. Heterologne GIFT ne moremo imeti za pomoč naravnemu posredovanju življenja: do spočetja vodi mimo oseb ter opravičuje samo sebe z domnevno pravico do otroka. Metoda je nesprejemljiva tudi zaradi drugih razlogov, na primer zaradi anonimnega sorodstva.

V večini primerov sklepamo, da v heterologni GIFT žena išče moževo soglasje. Toda kljub soglasju postane spočetje neredko povod zakonskih kriz. Med razlogi za ta korak je neredko tudi materina posesivnost. Ne le otroku, ampak tudi možu daje čutiti, da je v družini več tujcev. Poleg vsega je v teh nosečnostih nesorazmerno velik odstotek tistih mater, ki se odločijo za splav.

Alternativa heterologni GIFT je posvojitev. Pri njej ne more priti do odtujevanja, saj obojestransko privolitev pomeni, da oba starša sprejemata otroka. Pri heterologni GIFT so odnosi med možem in ženo verjetno že dolgo načeti. Cilj zakona sta mož in žena, otroci so dar. Ko mati že pred tako imenovano pravico do otroka razvija držo, ki nasprotujejo zakonu in vzgoji otrok, praktično onemogoča svoje materinstvo. To se bistveno ne spremeni, če pride pobuda z moževe strani. Zahteva po otroku zamegli smisel zakona in obojestransko podaritev zakoncev.

Oploditev je mogoča tudi z zamrznjenim semenom (iz banke). Vsa tveganja tu sploh niso poznana.

Nedavna odločitev slovenskega parlamenta (besedila še nimam)***, da dovoli osemenitev plodne ženske, ki ima zadržek pred spolnim odnosom z moškim, je izzvala celo obstrukcijo opozicijskih strank. Z ozirom na to, da je novela le del od predloženih sprememb, lahko ugotovimo, da se je zakonodajalec odločil nasprotovati sam sebi, saj tu niti ne gre več za zdravljenje niti ni nobene omembe pravic otroka, s katerimi bi morala ženska primerjati svojo željo po otroku. Otrok ima pravico do ljubezni in do (obeh) staršev. Predvsem pa otrok ni nikoli pravica, še zlasti ne, če naj bi njeno uresničitev zagotavljal zakon, ki bi moral braniti pravice šibkejšega. Morebitni razlog za to odločitev in za nadaljnje novele je v tem, da je bila umetna oploditev v prejšnjem zakonu (zadnjikrat noveliranem leta 1994) del tako imenovanega zakona o splavu. Tam tudi ni bilo razlikovanja med oploditvijo in osemenitvijo. Prav zaradi *Konvencije o bioetiki*, ki jo je slovenski parlament ratificiral leta 1998, je bilo treba ta zakon spremeniti in »pravico« nadomestiti z »zdravljenjem«. Novela izraža značilen pravni nered.

9.7.2 Oploditev v epruveti (IVF)

IVF je umetna oploditev v epruveti (*in vitro*). Tudi tu razlikujemo med homologno in heterologno IVF. Razliko med IVF in GIFT nakazujeta izraza *inseminatio* in *fertilisatio (fecundatio)*. Ta metoda ni identična z intracistoplazmatskim vnosom semena (ICSI), čeprav je tudi njen rezultat oploditev.

Kratica FIVET gleda na celoten postopek od spočetja do vnosa zgodnjega zarodka v mater. Pri nas zdravniki priporočajo, da bi upoštevali materin naravni ritem in postopek izvedli v času ovulacije (kombinacija IVF in naravnih metod). Postopek oploditve traja približno 48 ur. V tem času se združita moško in žensko jedro (po 15-24 urah) ter pride do prvih dveh delitev (zgodnji embrij). Zdravnik v mater vnese največ tri zgodnje zarodke, druge pa shrani. *Konvencija o bioetiki* prepoveduje uporabo preostalih zarodkov za poskuse, razen če ne gre za preiskave glede dednih bolezni (čl. 12) oziroma če je pravno varstvo zgodnjega zarodka urejeno (čl. 18). Možnost nadzora je seveda zelo omejena. V sedemdesetih letih so v Sovjetski zvezi s poskusi prišli tako daleč, da so več kot 250 zarodkov gojili *in vitro* več kot dva meseca. Eden je živel šest mesecev in bil težak pol kilograma. Potem so jih uničili. Opravičevanje poskusov, češ da gre za napredek in za dvig kvalitete življenja prihodnjih generacij, je cinično. Zdravnik služi konkretnemu človeku. Nihče ne more trditi, da služi človeštvu, če ga ne zanima konkreten človek, četudi je ta velik šele kot ena celica. Služiti prihodnjim rodovom na račun sedanjega ni nikakršna dolžnost.

Z etičnega vidika oploditve *in vitro* ni mogoče popolnoma odkloniti v primeru, če gre za zdravljenje neplodnosti in za moževo seme. Moralni in antropološki ugovori seveda ostajajo. Če gre za moževo seme (homologna IVF), je majhna verjetnost, da bo oploditev uspela. Dejstvo, da zdravnik oplodi več jajčec in jih 'za vsak primer' transplantira več, bolj kaže na merila učinkovitosti in se ne ozira na to, ali je seme moževo ali ne.

Usoda shranjenih 'oplojenih jajčec' (zigot) je nepredvidljiva. Leta 1998 je v Angliji nastal problem z zamrznjenimi 'oplojenimi jajčeci', ki so zaradi uspele prve presaditve postala odveč. Hranjenje je zahtevno in drago (kriokonzerviranje).

Ne glede na to, da se otroci, ki so spočeti *in vitro*, rodijo zdravi, je o celotnem postopku težko dati zadovoljivo oceno, saj se na dostojanstvo človeške osebe ne polaga ustrezne pozornosti. Zdravje zarodka/otroka ni odločujoč kriterij. Človek se v bistvu kot človek rojeva toliko časa, da zavestno ugotovi, da je bil spočet in rojen iz ljubezni. Če bi upoštevali to dejstvo, bi bil odgovor še težji. Največja težava je,

da človek nemo opazuje, kako ga tehnika prehiteva in mu postavlja novo vrednostno lestvico. Čeprav za to ni neposrednih dokazov, pa ta metoda obremenjuje že sedanjo generacijo.

Ta nosečnost je duševno bolj obremenjujoča, kot običajna, in je neredko blizu splava. Ker zaradi meril učinkovitosti zdravnik presadi več zgodnjih zarodkov in se lahko ugnezdijo vsi, zagovorniki metode menijo, da bi lahko kasneje izvedli 'selektivni' splav (fetocid). Upoštevati je treba, da je verjetnost zanositve tu – glede na število presajenih zarodkov – relativno majhna in da je razlog presaditve treh embrijev v učinkovitosti metode. Pri zarodkih, ki so presajeni in se ne ugnezdijo, ne gre za spontani splav, saj še ni bilo nosečnosti. Vendar to zagovornikov metode sploh ne moti in na glas razmišljajo o možnosti selektivnega splava, če bi prišlo do nosečnosti z dvojčki ali trojčki. Kot smo videli že prej, je eden največjih problemov v tem, da se na eni strani govori o pravicah zgodnjih zarodkov, na drugi strani pa misli, da je splav legitimen. Zagovorniki metode IVF si prizadevajo dokazati, da proces oploditve in prenosa v mater na čim lažji način opravičuje tudi cilj znanosti, tako imenovani *simple case* oziroma ICSI, ki pa je po mnenju medicine nepotreben, vsaj trenutno pa tudi še prepovedan.

Katoliška moralna teologija odklanja (heterologno) IVF zaradi nedopustnega poseganja v darovanski značaj življenja. Z vidika zakonske ljubezni je analiza metode dokaj preprosta. »Zaradi tega spolnost, po kateri se mož in žena podarjata drug drugemu z dejanji, ki so lastna in pridržana zakoncem, nikakor ni nekaj zgolj biološkega, temveč se dotika najbolj notranjega jedra človeške osebe kot take. Spolnost se na resnično človeški način uresničuje le, če je vključena v tisto ljubezen, s katero se mož in žena brezpogojno do smrti zavežeta drug drugemu. Popolna telesna podaritev bi bila laž, če bi ne bila znamenje in sad popolne osebne podaritve, v kateri je navzoča celotna oseba tudi v svoji časovni navzočnosti.« Otrok ni dokaz trdnosti zveze in je tudi ne more rešiti. Starša seveda lahko želita otroka, vendar k celostnosti podaritve življenja spada, da mu ga podarita v medsebojni podaritvi. Ker pa ne gre samo za biološko spočetje in rojstvo, ampak tudi za psihološko in duhovno, je pomen starševske ljubezni še večji, čeprav se na videz teža argumentov proti biološkemu spočetju zmanjša.

Človek je bitje, ki se lahko v polnosti uresniči samo v skupnosti oseb. Zaradi stavka, da ni dobro človeku samemu biti (1 Mz 2,18), človek ni niti samotar niti čredno bitje. 'Eno telo' pomeni popolno podaritev. Šele popolna podaritev usposablja zakonca za podaritev in za sprejem življenja. V oploditvi zunaj telesa te edinosti ni. Tudi vprašanje, na kakšen način kdo želi imeti otroka, ima neskončno nians.

Med moralnimi teologi so tudi taki, ki bi radi IVF obsodili kot v sebi zlo dejanje (*intrinsece malum*). Smisel moralne teologije najbrž ni protest proti zlorabam, ampak razvoj pristnega nauka in jasno razlikovanje. Tudi okrožnica *Veritatis splendor* pravi, da v sebi zlo dejanje ni neko generično dejanje, ampak dejanje, v katerem je zlo načrtovano in ima vsaj neke poteze strukturalnega zla. Zato je obsojanje metode kot take nepotrebno. Metoda opredeljuje tehnični postopek, ne moralnih drž. Zato je IVF z moralnega stališča na splošno nedopustna (prepovedana). Med moralisti pa se nekateri nagibajo k temu, da bi homologno IVF v izjemnih primerih lahko imeli za dovoljeno.

IVF imamo za poseben primer umetne oploditve, saj proces zahteva visoko stopnjo nadomeščanja in umetne skrbi vse od odvzema jajčec in semenčic do ločitve med partnerjema, medicinsko-tehničnega okolja, nesorazmerja med pričakovanjem in upanjem, tveganji, ki so povezana z obravnavo ter trajnih posledic. Okolje, v katerem se dogaja oploditev, zahteva izredne nadzorne mehanizme, poleg tega pa je ta prostor zunaj telesa estetsko in čustveno popolnoma drugačen od materinega telesa. Materini hormonalni stresi in hormonsko pogojena čustvena nihanja še zmanjšujejo uspešnost metode. Možnosti, ki se ponujajo,

da se embrij prenese v nadomestno mater ali da se ga uporabi v druge namene (raziskave, transplantacije, poskusi), so mamljive za znanost. Etično najbolj problematična želja po otroku je nadomestno materinstvo, saj se tu materino telo in otrok pojmujeta kot predmet pogodbe in ju je mogoče imeti za lastnino. Za to metodo bi zelo težko navedli altruistične razloge. Odsotna je medosebna skupna rast obeh, matere in otroka, razvoj materinske vloge, ne upošteva samostojnega razvoja otrokove osebe, možna je biološka odklonitev matere, ki je otroka naročila, ter zlasti družbena zloraba revnejših žensk.

Sorazmeren in ustrezen odgovor na to metodo je posvojitvev. Partnerja naj bi se vsestransko pripravila na morebitno uporabo metode IVF s tem, da bi bila pripravljena sprejeti katerega koli otroka. Če bi bila na to pripravljena, bi ga gotovo dobila. Otrok za posvojitvev ni dovolj, na drugi strani pa otroci po enem letu skoraj niso več 'posvojljivi'. Težko je odgovoriti, kaj starše nagiba k temu, da želijo posvojiti ravno dojenčka. V posvojitvi je namreč kar nekaj vidikov, ki so podobni z IVF, čeprav homologna IVF daje vtis, da poskuša ohranjati vsaj dvogeneracijsko družino (v našem izročilu je ta pravno zaščiten), kar pa v heterologni IVF ne drži povsem.

Kljub splošnemu odklanjanju IVF s strani Katoliške cerkve ter nekaterih feminističnih organizacij je to metodo v primeru, ko starša ne bi mogla imeti (dobiti) otroka na noben drug način, mogoče pojmovati kot posredno terapijo neplodnosti. Tistih parov, ki so resnično odgovorili na vse antropološke in etične ugovore ter so v vesti prepričani, da si želijo otroka zaradi otroka, ne bi smeli pustiti samih ali jih zavrniti s stereotipnimi odgovori. Antropološka in etična refleksija bi morala po analogiji razlikovati med posredno terapevtskim ravnanjem in zgolj uporabo metode tudi na tem področju. Nekateri etiki pri tem tudi opozarjajo, da bi posebno pri starših, ki ne morejo imeti otrok, lahko medicina pomagala ne le z metodo IVF, ampak tudi s predimpalntacijsko diagnostiko (PGD). Razumljivo je, da bi se morali v takem primeru posvetiti svetovanju, ustreznemu informiranju o tveganjih in spremljanju parov.

Pozitivna zakonodaja na tem področju ne pomeni, da lahko to postane splošna praksa, da bi družba lahko določala okvirje metodi ali da bi metodo IVF ločili od strogo terapevtskih indikacij in jo imeli za rutinsko metodo reprodukcije, ki jo lahko izbere kdorkoli.

9.7.3 Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB)

Poslanec Aleksander Merlo, sicer direktor bolnišnice v Postojni, je 14. januarja 1999 s skupino poslancev vložil v Državni zbor *Predlog zakona o postopkih umetne oploditve in ravnanju s človeškimi zarodki*, in predlagal hitri postopek sprejemanja. S tem je v bistvu prehitel vladni *Predlog zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo*, ki je bil vložen v Državni zbor 25. marca 1999, in sicer je predlagal redno pot sprejemanja. Zakon je bil sprejet 20. julija 2000. Takoj po sprejetju se je zlasti v medijih pojavilo mnenje, da je zakon bolj restriktiven od prejšnjega zakona in da je diskriminatoren. Prejšnji zakon o umetni oploditvi (danes: o semenitvi) je bil del zakona o splavu, ki ga je Slovenija zadnjikrat novelirala leta 1994. Istega leta je Slovenija sprejela pogoje včlanitve v Svet Evrope, najprej Konvencijo o varovanju človekovih pravic. Leta 1998 je kot ena prvih članic Sveta Evrope ratificirala leta 1997 podpisano *Konvencijo o bioetiki*, ki med drugim predvideva strožja merila pri uporabi biomedicinskih metod. To je razvidno tudi iz naslova sedanjega zakona, ki govori o »zdravljenju neplodnosti«. Z ozirom na to, da so predlagatelji mislili, da bo zakon sprejet po hitrem postopku, so dejansko mislili na posodobitev starega zakona, ki je o uporabi različnih metod govoril v okviru »pravic«. Zato je potek sprejemanja zakona potekal v klimi hudih nasprotij med strokovnjaki, ki so zahtevali

ustrezno upoštevanje avtonomije medicine oziroma etične neoporečnosti, in tako imenovanimi »podjetniki«, ki so hoteli v zakonu uveljaviti predvsem politični interes. Z ozirom na to, da je besedilo zakona kljub vsemu relativno liberalno, bi smeli pričakovati, da bo parlament v naslednjih korakih z ustreznimi merili zaščitil morebitne zlorabe in v najvišji možni meri upošteval vse vpletene. Smisel zakona je zaščita najšibkejšega člana te verige, in sicer zgodnjega zarodka. Izkušnje iz drugih držav, ki so podobne zakone sprejele že prej, govorijo o tem, da so interesi tehnološke in seveda tudi politike tu tako veliki, da je kontrola zlorab skoraj nemogoča. O tem priča tudi *Konvencija o bioetiki* oziroma dejstvo, da je nekatere države ne morejo ratificirati zaradi preveč liberalnih zakonov na tem področju.

V februarju 2001 je bila vložena novela k ZZNPOB, ki poskuša obnoviti »standarde« zakonodaje iz leta 1977 oziroma njenih amandmajev. Parlament je predlagano novelo sprejel 19. aprila 2001, in sicer kljub obstrukciji opozicijskih poslancev. Zagovorniki novele se sklicujejo na diskriminacijo samskih žensk, žensk, ki ne nameravajo imeti odnosa z moškim in oziroma istospolnih življenjskih skupnosti. Trenutna novela se nanaša na samske ženske oziroma na ženske brez partnerja, ki niso neplodne in si želijo imeti otroka. Glede na to, da se je v razpravi nenehno uporabljal izraz »oploditev z biomedicinsko pomočjo«, se je nujno spremenil značaj zakona, ki govori o zdravljenju neplodnosti. S tem državni zbor ni le ravnal proti samemu sebi oziroma proti merilom, ki jih je sprejel, ampak proti pravicam otroka, ki jih v noveli spremeni s »pravico do oplojevanja z biomedicinsko pomočjo«, kar je absurd. Pri tem mislimo na otrokovo pravico do življenja, do ljubezni, do obeh staršev, do zdravljenja in do zdravstvene zaščite. Medtem ko je predlagateljica novele Cveta Zalokar Oražem navajala seznam držav, ki imajo uzakonjeno podobne možnosti, je pozabila povedati, da v nobeni od teh držav še niso sprejeli *Konvencije o bioetiki*. Prav besedilo *Konvencije* pa priča o tem, kako nezadovoljivo obravnavamo to vprašanje v položaju, kjer nas prehiteva tehnologija, z njo pa tudi verjetnost komercializacije in zlorab. Predvideni referendum na to témo je nesmiseln, saj se parlament, ki v sedanjem postopku sploh ni poslušal stroke in etičnih razlogov, na to najbrž sploh ne odziva.

9.7.4 Navodilo *Donum vitae*

22. februarja 1987 je Katoliška cerkev z navodilom *Donum vitae* zavzela stališče do nekaterih prej obravnavanih vprašanj. V prvem delu govori o spoštljivem odnosu do človekovih zarodkov, v drugem delu govori posegih v človekovo roditev, v tretjem pa o moralnih in pravnih vprašanjih. V slovenski izdaji tega besedila sledita še *Listina o pravicah družine* (Rim 1983) in *Izjava o pravicah nerojenega otroka* (Dunaj 1986). Leta 1985 je Mednarodna teološka komisija izdala *Teze o dostojanstvu in pravicah človeške osebe*. Besedilo izraža prepričanje, da je govoriti o dostojanstvu osebe danes del veselega oznanila. Jedro tega besedila predstavlja *teologija človekovega dostojanstva in njegovih pravic*. To je v bistvu prvi uradni povzetek teološke obravnave »temeljnih« pravic (1948) ter drugih, po stopnji pomembnosti nižjih, v bistvu pa prav tako bistvenih pravic (1966), ki predstavljajo vsoto vseh tistih razmer, ki posameznim osebam omogočajo dosegati čim popolnejšo avtonomijo. V luči odrešenjske zgodovine je treba posebno pozornost posvetiti razvoju avtonomije, ki jo predstavlja osvobojenost od greha, včlenitev v Kristusa in spoznanje celotne resnice o človeku.

Navodilo v uvodu pojasni, da ne gre za celoten nauk Cerkve glede porajajočega se življenja, ampak za odgovor na možne, verjetne in dejanske nevarnosti bioloških in medicinskih posegov v to obdobje človeškega življenja. V spomin priključuje temeljna antropološka in moralna načela, ki jih upošteva v soočenju s to problematiko.

Navodilo poudarja, da je varljivo in nevarno pričakovati ali zahtevati moralno nevtralnost raziskovalcev in znanstvenega raziskovanja. Nič manj nevarno ni, če so znanstveniki dejansko neopredeljeni, če jim je le do interesov znanosti ali če so povsem poslušni delodajalcem. Znanstveniki bi morali brezpogojno spoštovati temeljna etična merila znanosti ter tudi nekatera moralna načela, čeprav je v njih človeška oseba včasih slabo prepoznavna. Znanstveniki so najprej v službi človeške osebe, njenih neodtujljivih pravic in blaga (v skladu z božjim načrtom in božjo voljo).

Temeljno antropološko merilo je dostojanstvo osebe – zedinjene celote. Teološka etika ima osebo za absolutno vrednoto, saj je ustvarjena zaradi nje same. Pri tem se najbrž ne zaveda dovolj, da ima tudi med teologi razmeroma veliko zagovornikov mnenje, da je oseba dogovorni pojem oziroma da je objektivno tako rekoč ni. *Navodilo* se sklicuje na personalistično revidirani naravni zakon, in sicer da je človek *oseba po naravi* (človek je *najprej* celota). Poseg v človekovo telo je vedno tudi dotik osebe. To utemeljuje brezpogojno spoštovanje človeških zarodkov od spočetja naprej.

Nato *Navodilo* govori o dopustnosti predrojstvene diagnostike, terapevtskih posegov v to obdobje in poskusov na (zgodnjih) zarodkih. Poseg, ki ne gleda na celotnega človeka, ne more biti dovoljen. *Navodilo* govori o moralni gotovosti, ne o dejanski razvidnosti. Odklanja vse neterapevtske posege, uporabo embrijev za poskuse in uporabo splavljenih zarodkov. Tako beremo: »Človeški embriji, dobljeni v epruveti, so človeška bitja in subjekti pravic: njihovo dostojanstvo in njihova pravica do življenja morata biti deležna spoštovanja vse od prvega trenutka njihovega bivanja naprej. Nemoralno je proizvajati človeške embrije, namenjene za to, da bi jih uporabljali kot razpoložljiv 'biološki material'«.«

Navodilo ima za nelegitimne (nedopustne) vse tehnike človeške reprodukcije. Kot nesprejemljivo odklanja predvsem heterologno GIFT, IVF in nadomestno materinstvo. Nato pojasni svoje stališče do homologne IVF. *Navodilo* jo odklanja zaradi znanih razlogov, predvsem zaradi svojega pojmovanja zakona oziroma zaradi povezanosti med zakonskim dejanjem in podaritvijo življenja. V zakonskem odnosu zanositev ni nujna, saj je odnos izraz obojestranske podaritve zakoncev. Cilj odnosa ni nosečnost, ampak medsebojna podaritev. Mnenje je, da je prav odkritosrčna podaritev pogoj za to, da zakonca razvijata sposobnost sprejeti novo življenje. Zakonca se učita ljubiti življenje in biti zanj odprta. Odnos med zakoncema ni v prvi vrsti podrejen učinkovitosti. »Želja po otroku ... je z moralnega vidika ... nujno potrebna« za odgovorno starševstvo. Toda »dobri namen ne zadošča« za pozitivno moralno ocenitev postopka oploditve *in vitro* med zakonci. »Dokončne moralne ocene tega postopka ni mogoče izvajati niti iz celote zakonskega življenja, v katerega se postopek vključuje, niti iz zakonskih dejanj, ki mu morajo biti predhodna ali pa mu sledijo«. Medtem ko kontracepcija zakonskemu dejanju odvzame odprtost za novo življenje, vsiljuje tempo odnosa in ločuje med zakonom in zakonskimi odnosi, pa IVF spočetje tako rekoč zahteva. Metoda gre v drugo skrajnost in zaradi zahteve po učinkovitosti spregleda razpoloženje zakoncev za novo življenje. »Homologna oploditev v epruveti se zgodi izven teles zakoncev na osnovi dejavnosti tretje osebe, katere kompetentnost in dejavnost določa uspeh posega. Metoda zaupa življenje in identiteto embrija moči zdravnikov in tehnikov in postavlja oblast tehnike nad začetek in nad usodo človeške osebe. ... Res je, homologna FIVET ni obremenjena z vso tisto etično negativnostjo, ki jo najdemo v izvenzakonski roditvi.« *Navodilo* uporabi izraz 'nedopustna'. Ko govori o umetni osemenitvi (GIFT), pravi: »Ako tehnično sredstvo olajša zakonsko dejanje ali mu pomaga, da doseže svoje naravne cilje, tedaj ga je mogoče moralno sprejeti. Če pa naj nasprotno tehnični poseg nadomesti zakonsko dejanje, je moralno nedovoljen.« Pridobitev sperme ima za 'moralno nedopustno metodo'.

Humanizacija medicine in spoštovanje dostojanstva osebe predpostavlja spoštovanje zakona kot privilegiranega kraja človeškega posredovanja življenja. *Navodilo* dosledno izključuje *casus simplex*: željo po otroku. Otrok mora biti zaželen – to je otrokova pravica in moralna dolžnost staršev – »toda ta dobri namen ne zadošča za pozitivno ocenitev oploditve *in vitro* med zakonci. Postopek FIVET je treba presoditi v njem samem...« *Navodilo* homologno IVF primerja z zunajzakonskim spočetjem (roditvi) in ji zato nasprotuje iz moralnih, ne absolutnih razlogov: sama na sebi je »nedopustna in v protislovju z dostojanstvom roditve in zakonskega zedinjenja«. To merilo uporabi *Navodilo* tudi drugod. Predlaga, naj bi zaradi bolj pristnega pojmovanja 'pravice' do otroka medicinska znanost posvetila večjo pozornost iskanju metod zdravljenja nerodovitosti, s tehnično diktiranim ritmom (učinkovitost) pa naj bi čim manj posegala v posredovanje življenja. Nerodovitost je lahko preizkušnja in vzrok trpljenja, lahko pa postane »studeneč duhovne rodovitnosti«.

Navodilo celo poglavje nameni razmerju med nravnostjo in pozitivno zakonodajo. Moralni temelj zakonodaje predstavljajo človekove pravice, posebno pravica do življenja. Zakon (družba) je dolžan upoštevati pravico do življenja in pravico do telesne neokrnjenosti človeka od spočetja do naravne smrti.

9.8 Genetika, njene možnosti in meje

Glede na neizmerno področje, ki ga danes pomeni izraz *genetika*, bomo obravnavali le nekaj njenih vidikov, in sicer tistih, ki so povezani z našo témo. Genetika je ogromno področje. Na eni strani sega na številna znanstvena področja: poleg biologije in medicine moramo omeniti še vsaj psihologijo, kemijo in fiziko; na drugi strani pa daje sama prostor številnim novim znanostim. Na to opozarjajo tudi vzporedni pojmi kot biokemija, biotehnika, evgenika, evolucija in evolucijske teorije, *genpool*, genetska tehnika, genska terapija, humana genetika, *germ-line-intervention*, kloniranje in mutacije, celična biologija, vedenjska genetika, genetsko svetovanje itn. Genetika je izrazit primer za to, kako lahko znanost prehiteta etiko in moralo, in kako neopravičljivo je, da se moralisti tem vprašanjem izogibajo ali jih obravnavajo z neustreznimi miselnimi vzorci.

Genetika je danes sposobna pospešiti evolucijo, prekiniti zgodovino, jo obrniti v novo smer ali jo končati. Prodira v davno dno zgodovine življenja, tako rekoč na začetek kozmosa, kjer najde nekaj preprostih molekul, gene, proteine in nazadnje molekulo DNK (dvojna vijačnica). To še ni konec poti. Zaradi preproste zgradbe bitij (ki so z drugega zornega kota zelo zapletena) je verjetnost manipulacije zelo velika. Danes na tem občutljivem področju še nismo tako doma, da bi vedeli, kam pelje raziskovalna vnema. Inženiring (*engineering*) v genetiki ne pomeni le visoke obrtniške spretnosti v sestavljanju načrtov, poljubnih kombinacij genov in nadzoruvanju življenjskih procesov, ampak tudi njihovo visoko stopnjo poznavanja. Tehnološki vidik inženiringa je zanimiv predvsem za farmacevtsko industrijo, diagnostiko in terapijo. Ožji vidik genetskega inženiringa pa je pomemben za biologijo oziroma za embriologijo, kakor smo že videli.

Etična refleksija na področju genetike je pozorna na štiri vidike: na nadzor življenjskega procesa, na vpliv na poljedelstvo in živali, na vprašanje učinkovitosti sintetičnih zdravil in na pravico poseganja v človeka (v njegovo identiteto). Glede na to, kako bomo odgovarjali, razlikujemo med humano genetiko in alterativno (modifikacijsko) genetiko, ki ima znanstveno-raziskovalne cilje.

Glede na raziskovalne možnosti v genetiki odgovarjamo na vprašanja: »Ali človek sme, kar zmore?« in »Kaj pomeni genetika za človeštvo (*species*) in za identiteto posameznika (oseba, individuuum)?« Etična refleksija nujno potrebuje natančno poučenost, jasne pojme in 'sodni raster'. Njeno izhodišče je spoštovanje človekovega dostojanstva. To vključuje mnoga druga načela, na primer enakost, pravičnost, avtonomijo, solidarnost, prepoved diskriminacije itn. Etika se ne sme spremeniti v pavšalno obsojanje znanosti, ampak mora skrbno poslušati njene razloge.

Medtem ko ni resnejših ugovorov proti genski tehnologiji v farmaciji, je treba biti previdnejši v genskem testu, če gre za nadzor zarodne črte, in v analizi genoma. Genski test je vprašljiv zaradi družbenih implikacij, selekcije, stigmatizacije, diskriminacije in rasne higijene v procesu spajanja gamet ali še pred spočetjem. Načelna dopustnost prenatalne diagnoze (PGD) utemeljuje previdnost glede ciljev take analize. Zato danes poudarjamo pomen svetovanja in vzgoje vesti za vrednote. V postnatalni diagnostiki je seveda treba upoštevati človekovo privolitev in sodelovanje. PGD, predsimptomatična in prediktivna medicina pa nujno potrebujejo genetsko posvetovanje ter občutljivost strokovnjakov za paciente in genetske podatke (na primer v zavarovalništvu). Diagnostika se ne sme spremeniti v kaznovanje. Genska (genetska) terapija se mora ravnati po načelu sorazmernosti oziroma (najslabšega) pričakovanja. Zaradi možnosti manipulacije v zvezi z *germ line therapy* zveni izraz 'terapija' tuje. Z vidika *Konvencije o bioetiki* je poseg prepovedan, če ne gre za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, če gre za namerne spremembe v genomu potomca in za izbiro spola; izbira spola je dovoljena le, če bi se s tem izognili dedni bolezni, vezani na spol (čl. 13 in 14).

9.8.1 Klasična genetika

Klasična genetika se ukvarja z učinkovanjem genov na organizem in na potomstvo. Gen je del *genoma*, dedne zasnove, katere nosilka je molekula DNK. Molekularna genetika se ukvarja s kemično strukturo genov, klasična pa z ureditvijo genov na kromosomih, katerih število je stalno. Poleg semenskega ali stabilnega *genoma* (*genotipa*) poznamo tudi miljejsko dednost, ki ni tako stalna in na katero vpliva vzgoja, okolje, naključja itn. Obe dednosti sestavljata *fenotip*, ki odstopa od stabilnosti lastnosti, zapisanih v genih.

Pojasniti je treba dva pojavi, mitozo in meozo. *Mitoza* je posredna in dedno čista delitev. Njena naloga je ustvarjanje identičnih celičnih jeder oziroma celic. Kromosomi, ki so sestavljeni iz dveh identičnih polovic, kromatidov, bodo v času delitve ločeni. Nastaneta dve hčerinji celici, ki sta enaki celici, iz katere sta nastali. V času mirovanja celica raste in se pripravlja na delitev, ki kljub zapletenosti – štiri faze delitve – traja le od 60 do 120 minut. Take celične delitve so znane v mladih tkivih, redkejše so v starejših, v živčnih pa povsem prenehajo. *Meioza* je posebna oblika mitoze in je zapleten pojav v kličnih celicah (nezrelih spolnih celicah) med dozorevanjem spolnih žlez, pri čemer iz ovocitov nastanejo jajčne celice, iz spermatocitov pa semenčice. Obsega dve zaporedni delitvi: redukcijsko in ekvacijsko. Po prvi nastaneta dve celici, ki imata skupaj isto število kromosomov kot matična celica, se pravi vsaka po 23 (haploidno število; ta delitev pojasnjuje dednost). Pri ekvacijski delitvi število kromosomov ostaja isto. Tako nastanejo spolne celice.

Značilnosti potomca v bistvu določajo geni. Vsak kromosom je sestavljen iz velikega števila genov, vsak od njih pa iz določenega števila nukleotid. V vsakem paru kromosomov – eden pride od očeta, eden od matere – je par genov s posebnimi lastnostmi. Para kromosomov sta homologna, če si ustrezata po strukturi, številu, vrstnem redu, specifičnosti. To ne pomeni nujno, da sta si genetsko identična. Imenujeta

se alela. Če sta za pojav neke lastnosti v fenotipu potrebna enaka alelna gena, potem gre za recesivno lastnost. Nasprotno govorijo o dominantnem tipu, kadar je za pojav lastnosti potreben le en gen. Ta določi lastnost. Če ima organizem v svojih telesnih celicah vedno dva enaka gena (alela), potem je homozigot (čisti rod), če ima dva različna alela, je heterozigot (hibrid, križanec, mešanec, bastard). Ti preprosti uvidi v dednost kažejo, da so vse (skoraj) stvari obstajale že pri prednikih. Vendar je v resnici dedni prenos veliko bolj kompliciran. Dominantni gen vpliva le, če se združi z istim genom na drugem kromosomu, v meiotičnem stadiju pa posebni pojavi, na primer *crossing over*, s čimer se genetska različnost zelo poveča.

Utemeljitelj genetike Georg Mendel je leta 1866 objavil temeljne zakone dedovanja. S križanjem rastlin je ugotovil tri temeljne zakonitosti dedovanja, ki so imenovani po njem: zakon o čistosti gamet, zakon o prevladovanju in zakon o prikritosti. Poleg teh treh 'Mendljevih' zakonov moramo upoštevati tudi dedovanje, ki je vezano na spol (genom višjih organizmov poleg avtosomnih kromosomov vsebuje gonosome oziroma spolne kromosome) in druge genske zakonitosti. V zadnjem času se poleg čiste genetike vedno bolj upošteva tudi vpliv okolja (ekogenetika).

9.8.2 Molekularna genetika

Če je za klasično genetiko značilno matematično opisovanje učinkov dednosti, njena pojavnost in fiziologija, pa poskuša molekularna genetika vsa dosedanja znanja o dednosti skrčiti na fizična in kemična načela ter jih tako opisati in pojasniti. Njen prvotni cilj je pojasniti strukturo DNK oziroma RNK ter vseh procesov dedovanja. Možnosti molekularne genetike so neizmerne.

Temeljni vsebinski pojmi molekularne genetike (dedna zasnova in njena nosilka DNK in RNK, replikacija, ustvarjanje proteinov, mutacije, genom in geni) poskušajo zaobjeti kompleksen proces dedovanja in ga poenostaviti s karakterizacijo posameznih genov (dekodacija molekule DNK). To ima velik pomen za razvoj medicinske genetike oziroma diagnostike.

Z znanstvenega vidika je temeljnega pomena, kako pojmovno in metodološko določiti pomen gena. Načelno sta na razpolago dve možnosti: genetika kot nauk o dedovanju in genetika kot populacijska in razvojno-biološka disciplina. Slednja se kot eksperimentalno obvladovanje mehanizmov uporablja v genski identifikaciji.

9.8.3 Genska terapija

Genska terapija je tista medicinska obravnava bolezni, pri kateri se zdravnik poslužuje metod molekularne genetike, in sicer da celice modificira *in vivo* ali *in vitro* (*ex vivo*). *In vivo* lahko korigira gen, ga nadomesti ali ga doda (*Gen-Addition*). Če se terapija odvija na somatskih celicah, govorimo o *somatski genski terapiji*, če se odvija na spolnih celicah, posebno na oplojenih jajčecih, govorimo o *terapiji zarodne poti* (*Germ-Line-Therapy*). Teoretično optimalna bi bila korektura gena, ki pa danes v praksi še ni mogoča.

Odločilen moment genske terapije predstavlja učinkovit prenos DNK v celično jedro. Če se zdrav genetski material integrira v kromosomsko DNK, potem se zdrav gen prenese v hčerinji celici. Ponavadi se to dogaja *ex vivo*: iz bolnikovega telesa se vzamejo celice, ki jih je potem treba gensko spremeniti ter nato spremenjene prenesti nazaj v pacienta. *In vivo* postopek je cenejši, a bolj tvegan, saj ne vemo točno, ali bo gen prodril v kromosome, ali ga bo celica samo 'prepisala'. V večini kliničnih študijskih primerov se uporabljajo retrovirusni vektorji, ker so najbolj učinkoviti prenašalci genov, adenovirusni vektorji in še nekateri drugi virusni vektorji.

V somatski genski terapiji predstavljajo tveganje nepopolne tehnike prenosa, zlasti *in vivo*. *Germ-Line-Therapy* je prvenstveno namenjena učinkoviti korekturi gena v procesu spočetja (IVF) ali v homologni rekombinaciji. Medtem ko je somatska genska terapija namenjena le posamezniku, pa bo terapija zarodne poti vplivala tudi na morebitne potomce. V živalskem svetu se poskusi že izvajajo. Tehnike, ki ne obvladajo homologne rekombinacije, veljajo za »mučenje in napako«. Glede na omejeno tehniko je vprašanje, ali je to metodo sploh mogoče dopustiti. Odprava dednih bolezni in izboljšanje *genpoola* je zaenkrat še nemogoča. Četudi bi to bilo mogoče, je treba računati na pogoste mutacije avtosomalnih dominantnih dednih bolezni kakor tudi na številne nosilce recesivnih dednih bolezni.

Na pravnem področju je ta problematika izzvala številne zakonske omejitve glede uporabe genske terapije, uporabe genetike v farmaciji in zlasti pravno zaščito človeškega genoma, ki ga med drugim zahteva *Konvencija o bioetiki*, v nekaterih državah pa so take zakone sprejeli že prej. Pomen *Konvencije* je v tem, da izraža nekatere bolj poznane nevarnosti, ki jih začetno optimistično obdobje še ni upoštevalo.

Etična refleksija v molekularni genetiki in genski terapiji se zaveda možnosti povsem novega (tehničnega) odnosa do narave in življenja. Možnost posegov ni le široka, ampak je tudi globoka. Seveda smo pozorni predvsem na nevarnosti. Glede na običajno simptomatično terapijo je genetska terapija prediktivna. Obeta več in manj. Stranski učinki in posledice so neznane. Tega se zaveda tudi medicina. Prenos genov ne prepoveduje ontološka ali antropološka kvaliteta genov, ampak omejenost in nenatančnost metod in tehnik. Da bi etična refleksija lahko dajala sodbe o genski terapiji, mora imeti pregled nad širino tega področja in nad možnimi stranskimi posledicami. Tudi tu se uporablja razlog spolzkih tal (*slippery-slope*) oziroma *podrtega nasipa*. Poleg dejanskih nevarnosti gre za možnost zlorabe. Natančno je treba določiti cilje in sredstva ter razlikovati med cilji in razlogi za somatsko in za *Germ-Line* gensko terapijo. Gotovo je treba upoštevati, če neka terapija služi le konkretnemu človeku ali če vpliva na potomstvo bodočega človeka. Načelno bi morali to terapijo legitimirati z odnosom med zdravnikom in pacientom, kar je praktično nemogoče. *Konvencija o bioetiki* dovoljuje morebitni poseg le, če »bi se s tem izognili hudi dedni bolezni, vezani na spol« (čl. 14).

Medtem ko pri *Germ-Line* terapiji razlogi niso sprejemljivi, pa je pri somatski genski terapiji nemogoče dvomiti o sprejemljivosti razlogov. Težje je vprašanje o sredstvih. Ne gre le za metode prenosa, ampak tudi za pomanjkljivo poznavanje učinkovanja. Leta 1985 je Ameriški nacionalni inštitut za zdravje (NIH) ugotovil, da je *gentransfer* pri človeku mogoč, dovolil prenos genov in izdal točke, ki jih je treba upoštevati. Dovoljenje je sprožilo izredno veliko raziskav in študij, vendar je doslej nemogoče dokazati uspešnost nove oblike obravnave. Težave glede stranskih učinkov je treba premagati tudi teoretično, ne le praktično.

Etična refleksija se tudi vprašuje, ali gre pri genski terapiji za nek povsem nov postopek oziroma ali jo je mogoče primerjati z drugimi postopki v medicini: nadomestnim zdravljenjem (*Substitutionstherapie*), transplantacijo, novim načinom kirurškega posega, izdelavo in predelavo zdravila ali neke vrste cepljenjem. Vprašuje se, v čem je novost. Je to predvsem njen prediktivni značaj? To vpliva tudi na etično vrednotenje postopkov. Če je somatska genska terapija predvsem *eksperimentalna*, je treba upoštevati pravila, ki veljajo pri novejših raziskavah. Opravičiti je treba tudi poskuse na živalih, poskusi pa morajo imeti posredno terapevtski namen. Upoštevati je treba razmerje med koristjo in škodo, upoštevati obveščen pristanek oziroma svetovanje. Gensko zdravljenje *ex vivo* in *in vitro* bi lahko primerjali presaditvam, čeprav ne gre za nadomeščanje organov. Če je genska terapija podobna *cepljenju* (vakcinaciji), je treba

upoštevati današnja pravila glede uporabe novih zdravil. Zaradi splošnega vtisa, da gre za eksperiment, in sicer v začetni fazi, je zelo utemeljeno upoštevati pravilo o sorazmerju med koristjo in morebitnimi slabimi posledicami, pravilo o neškodovanju, skrbi, obveščnem pristanku ter ustrezni obravnavi v etičnih komisijah.

Medtem ko somatska genska terapija postaja sprejemljiva, ker obljublja korist tako na kurativnem kot na preventivnem področju, pa tega ni mogoče trditi o možnostih, ki jih somatski gentransfer obljublja kozmetiki, doping in podobnem. S tem so povezana načela pravičnosti in enakosti. Tega zdravnik ne more legitimirati. Zdi se, da bi širjenje možnosti genske diagnostike in genskega transferja vplivalo na pojmovanje bolezni oziroma na razpršenost tega pojma, saj bi na primer genetsko fiksirano dispozicijo prepoznali kot bolezen, čeprav bi bila oseba fenotipsko zdrava.

Gensko terapijo razlikujemo od evgenike, ki genetske bolezni obravnava simptomatično: ugotovi dejstvo, ne more pa bistveno vplivati na bolezen. Genski terapiji pa se praktično odpirajo neskončna področja, čeprav je njena dejavnost podobna tradicionalni medicini.

Mikrokirurgija ni identična z gensko terapijo. Kot metoda je nujno potrebna, uporabiti pa jo je mogoče na vseh področjih genske terapije. Zaradi njenega razvoja postaja IVF zanimiva tudi za rizične pare, saj bi bilo mogoče ne le preveriti genetsko pravilnost, ampak tudi nadzorovati proces spočetja (ICSI). Mikrokirurgija zvišuje verjetnost nosečnosti pri uporabi IVF v normalnih razmerah in možnost zdravljenja zarodkov v času nosečnosti. Nekatere možnosti, na primer presaditve živčnih celic, spadajo danes še na področje znanstvene fantastike. Mikrokirurgi so prepričani, da bo z njenim razvojem genska terapija res postala terapevtska, ne le eksperimentalna. V prihodnosti bo mikrokirurgija verjetno pravi blagoslov.

9.8.4 Genska tehnika in genska manipulacija

Genska tehnika je najširši okvir genetskih postopkov in praktično identičen z genetiko. Danes sem ter tja srečamo izraz tehnološka znanost. Navadno za to uporabljamo pojem *genski inženiring*. Genetika je v bistvu tehnika, tehnologija in znanost. O tem priča farmacevtska industrija. Genska manipulacija predstavlja le del postopkov v genetiki in ni nekaj novega. Z gojenjem in križanjem vrst je človek že od nekdaj izboljševal svoj položaj v svetu. Danes bi zelo težko govorili o naravnih živilih; večino živil, ki jih pridobivamo, so vzgojena, genetsko spremenjena, čeprav izraz »genetsko spremenjena hrana« danes pove nekaj povsem drugega.

Genska tehnologija ima verjetno največje možnosti v sestavi in izdelavi zdravil, posebno tistih, ki imajo že od prej sintetično podlago (insulin). Genetika omogoča nove možnosti glede doziranja, natančne namembnosti in znosnosti zdravil. Medicina si veliko obeta na področju imunskih modulatorjev (na primer pri levkemiji). Genetiki so prepričani, da bo zdravilo proti aidsu v veliki meri odvisno od genske manipulacije.

Podlaga za gensko manipulacijo je univerzalnost dedne informacije. Kljub odmikom je genetsko sporočilo izrazito stalno in univerzalno, tako da lahko določena dogajanja v človeku raziskujemo celo na rastlinah.

Govorili smo že o tveganju. Zgolj tehničen pristop k živi stvarnosti in poljubna uporaba znanja o genetiki lahko na tem področju privede do velikanskih sprememb in nevarnosti. To je bilo mogoče zaznati

že v metodah prenosa genov. O vse drugačnih možnostih pa govorita sinergistični model in svobodno raziskovanje (rekombinacija, transgena bitja itn.).

Če hočemo imeti etično stališče do genske tehnike in manipulacije, moramo to področje dobro poznati. Večino praktičnih etičnih vprašanj in možnosti je danes na tem področju povezanih z delom etičnih komisij in sodelovanjem med etiko in pravom. Temeljni problemi genske tehnike nastopajo pod tremi vidiki: določiti je treba individualne in kolektivne standarde normalnosti, uvesti ustrezne parametre teh standardov (v bistvu gre za upoštevanje 'trpljivosti' živih bitij) in pretehtati interese. Uporaba tehnike v farmaciji postane etično relevantna, ko to preverjamo na živih organizmih, posebno na človeku. S tehničnega vidika gre za številne in pomembne vidike uporabe tega znanja: raziskovanje, diagnostika (genetsko svetovanje, prenatalna diagnostika, napovedovanje), terapija (genetsko izdelani substituti, somatska terapija, terapija zarodne poti).

Temeljno načelo je *medgeneracijska odgovornost*. Struktura razprave o etičnem opravičenju genske tehnike in manipulacije se vseskozi vrti okrog genskega načrtovanja, ne okrog terapije. Nova doba genetike se je začela leta 1953, ko sta H. C. Crick in J. D. Watson pokazala, kako si zamišljata strukturalno in funkcionalno sestavo molekule DNK. Od tedaj razvoj genetike dovoljuje sanjati skoraj neverjetne stvari. Molekularna genetika obljublja izboljšanje spomina, brzdanje najbolj nevarnih bolezni itn. Toda nihče ne sme sedaj živečemu človeku vzeti osebne svobode zaradi koristi prihodnjih rodov. Nihče ne sme biti žrtvovan v korist zdravja prihodnjih rodov ali v korist znanosti in tehnike.

9.8.5 Genomanaliza

Pod pojmom *genomanaliza* razumemo analizo primarne strukture genoma (DNK-sekvenco), po drugi strani pa je genomanaliza projekt Mednarodne genomske organizacije (HUGO), in sicer da bi izdelali ne le DNK-sekvenco posameznika, ampak tako imenovano kanonično DNK-sekvenco mnogih ljudi, narodnosti, narodov, ras ter nazadnje celotnega človeštva. Genom pomeni celoto vseh genetskih sporočil posameznika ali vrste. V projektu gre za sistematično raziskovanje genetskih razlik med ljudmi. Projekt se je začel leta 1990 in naj se končal leta 2005 (prvi del: značilnost genoma posamezne populacije). Dejansko se je prvi del že končal 26. junija 2000, in sicer skoraj kot politični projekt. Vzporedno s tem potekajo raziskave o neposredni uporabnosti projekta za medicino, predvsem za razumevanje 'ljudskih' bolezni ter najširših okvirjev nagnjenosti neke populacije k določeni obolevnosti, na primer k boleznim srca in ožilja.

Projekt ima (je imel) naslednje naloge: a) izdelava genetske karte; b) izdelava fizikalne karte, c) postopno določitev DNK-sekvence (vrsta ene sekvence je dolga okrog tri milijarde enot), č) raziskava vzorčnih organizmov, d) nadaljnji razvoj bioinformatike e) obravnava etičnih, pravnih in družbenih vprašanj, f) izdelava izobraževalnih programov, g) spodbujanje razvoja tehnologije, predvsem tehnologije prenosa, ter spodbujanje temeljnega sodelovanja med temeljnimi raziskavami, industrijo in medicino.

V tem projektu imajo od začetka naprej vodilno vlogo Američani. V program je od začetka vključenih okrog dvajset držav ter veliko javnih ali zasebnih ustanov. V zadnjem času narašča delež komercialnih genetskih raziskav, kar se pozna posebno v farmacevtski industriji, genetskih testih in podobnem. Do leta 1995 so od približno 140.000 genov kartografirali 4.000. Sedanje ocene števila genov so prejšnje predstave skoraj postavile na glavo. Govori se o okrog 30.000 genov, ki jih ima človek. Današnja (tehno)znanost očitno pripisuje okolju veliko večjo vlogo. Fizikalne karte so bolj izdelane, tako da je že mogoče

predvidevati DNK-sekvenca. Hitrost odkrivanja anatomije človeškega genoma pogojujejo geometrično naraščajoče interakcij med posameznimi geni.

V teh raziskavah je za etična, pravna in družbena vprašanja namenjenih približno 5% sredstev. Glavne teme na tem področju so: nujno upoštevanje obveščene pristanka pri genetskem testu, razpolaganje s svojo genetsko informacijo, pravičnost v dostopnosti do genetskih testov, kontrola kvalitete testov.

Že v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja so se etična, pravna in družbena vprašanja osredotočila na nove možnosti, ki so jih obetali genetski testi; sedanji razvoj jih postavlja povsem v središče. Tako imenovani *genetski screening* na primer išče genotip v določenem prebivalstvu, ki vodi k povečani obolevnosti za genetsko pogojenimi boleznimi. Etično opravičilo za genetski screening je korist preventivi: če vemo dovolj zgodaj, h kateri bolezni smo nagnjeni, lahko storimo marsikaj, da bolezen ne bi dobili, oziroma da bolezen ne bi imela tako močnih vplivov. Sekundarna preventiva preprečuje resna obolenja z intervencijo. S tem je seveda povezana možnost družbene diskriminacije (delovne pogodbe, zavarovalnice). Screening se priporoča novorojenim in posebno nosečnicam, ker z ozirom na invazivne metode (punkcija plodne tekočine) velja za neinvazivno in s tem za varnejšo metodo. Sredi osemdesetih let sta angleški biokemik Jeffreys in nemški zdravnik Epplen razvila metodo *genetskega prstnega odtisa (DNA-fingerprint)*. Cilj je dekodirati tudi tiste predele genoma, ki jih ima sedanja znanost za individualne (oziroma jih še ne pozna).

Družbene in etične implikacije genomanalize so zelo različne: na eni strani so optimisti, ki v tem vidijo možnost mnogo boljšega poznavanja samega sebe, drugi pa vidijo v tem uresničenje podobe steklenega (popolnoma predvidljivega) človeka oziroma robota (človeka po meri). Vsekakor je zanimivo, da strokovnjaki poznajo in upoštevajo kritično etično in družbeno refleksijo o genomanalizi že od začetka, kar kaže na to, kako pomembno je pri tem pojasnjevati integriteto osebe, svobodno razpolaganje s samim seboj in svobodo v raziskovanju.

Za etično refleksijo ni vprašljiva določitev natančne strukture genoma, saj je ena od temeljnih nalog človeka, da spozna samega sebe. Svoboda raziskovanja pomeni najprej svobodno iskanje resnice in upoštevanje tveganje, če gre za čisto radovednost. Problemi, ki jih genomanaliza odpira, ne smejo zaustaviti raziskav. Po drugi strani pa kartiranja (*mapping*) in sekvencializiranja ne moremo imeti za nalogo, saj je to izredno drag projekt. Z etičnega vidika je problematično, da lahko sedanje stanje poznavanja strukture DNK že vpliva na odločitve oziroma da se tudi na tem pragu odpira nevarnost naturalističnih zmot oziroma napačnih sodb, ki smo jih sprejeli na osnovi zgolj deskriptivnega poznavanja stvari.

Za etično refleksijo predstavlja dokaj velik problem genetski test. Z genomanalizo namreč ni mogoče spoznati 'gradbenega' načrta, ampak le pojasniti posamezne lastnosti, ki pa so zgolj informacije o »trenutnem stanju na gradbišču«. S klasičnim pojmom prognoze si tukaj nimamo kaj pomagati, kajti znanja ne smemo preceniti. Kljub jasni genetski informaciji genski test še ni definicija življenja. Današnje ocene se nagibajo k fenotipski sliki. Fenotipska slika posameznika je rezultat soočenja s svetom in časom. Genska slika ne sme povzročiti novih determinizmov. Prav lahko se zgodi, da bi nekdo to znanje o sebi – ki mu manjka ustrezen razlog in razlaga – razumel kot strah pred prihodnostjo, ker *preveč* informacij tu lahko pomeni *premalo* resnične želje, da bi sebe spoznal kot odgovornega in svobodnega človeka. Isto merilo lahko uporabimo pri varovanju podatkov: *preveč* in *premalo* sta tu drug poleg drugega. Sicer pa je to staro vprašanje o razmerju med določenostjo in nedoločenostjo v medicini. Oseba ni identična z genomom,

čeprav je genom edinstven. Manjka mu element svobode, ki mu ga mora dati človek. Svoboda ni sestavni del fenotipske slike. Z argumentom svobode zavračamo skušnjava, da bi poznati genom pomenilo poznati osebo. V marsikaterem smislu je genetski test lahko tudi sodna zahteva, na primer pri določanju očetovstva, če bi se oče izogibal odgovornosti za otroka. V večini primerov pa je premoč interesov in gole informacije lahko bistvena ovira svobodnega iskanja resnice. *Konvencija o bioetiki* meni, da so preiskave, ki napovedo dedne bolezni, dovoljene samo »za zdravstvene namene ali za znanstvene raziskave v zdravstvene namene in samo ob ustreznem genetskem svetovanju« (čl. 12).

Genomanaliza je vprašljiva, če bi jo opravili v času nosečnosti z namenom, da odpravimo plod. Tu namreč lahko nastopi nevarnost diskriminacije prizadetih otrok in staršev ter zlorabe evgenike. Poleg možnega splava se tu ponujajo še druge nevarnosti: vplivanje na izbiro partnerja, na odločitev za potomstvo. Preiskava ne sme vplivati na človekovo svobodo.

Za etično refleksijo je odločilno vprašanje dejanske možnosti genomanalize (genomike) v terapiji, in sicer je treba razširiti tako pojem bolezni kot tudi pojem zdravja. Ko je gobavec Jezusa nagovoril: »Če hočeš, me moreš očistiti«, mu je Jezus odgovoril: »Hočem, bodi očiščen!« (Mr 1,40-41). Genetika prinaša nov pojem in pojmovanje bolezni. Zato se je treba prizadevati tudi za nov pojem in pojmovanje zdravja. Znanje, ki ga prinaša genetika, ne pomenile nevarnosti novih apartheidov, ampak odpira tudi nove možnosti.

9.8.6 Varovanje genetske različnosti in gen pool

Pomembno vprašanje je, ali se sedanji razvoj na tem področju zaveda svoje odgovornosti do varovanja vrst (biološka raznovrstnost), genetske različnosti, razvoja (evolucije) v humani genetiki itn. Splošno mnenje je, da genetika z današnjega zornega kota na ta vprašanja ne odgovarja.

Gen pool je izraz iz populacijske genetike. Pomeni vse dedne zasnove vseh ljudi. Večina vrst ni homogenih. Heterogenost ima lahko različne razloge, na primer naravno selekcijo in prilagoditev. Očitno je, da je trenutek (proces) prenosa dedne zasnove na potomstvo zelo pomemben. Evgenika ali naravni izbor se ne ravna po 'najboljših' pravilih. V naravi ne moremo govoriti niti o genetski eliti niti o tem, da je dejanski razvoj pomanjkljiv.

Nakazali smo problem evgenike kot znanosti o genetski eliti, rasizmu, socialnemu darvinizmu. To je eno osrednjih vprašanj in skrbi tistih, ki bi radi obrzdali ideale sodobne genetike in njeno včasih tudi nezavedno nasprotovanje genetski različnosti. Po drugi strani pa je treba poudariti, da je boljše poznavanje genetske različnosti vplivalo tudi na živahen razvoj nekaterih drugih znanstvenih disciplin, na primer razvoj jezikov.

9.8.7 Genetsko svetovanje

Genetsko svetovanje je komunikacijski proces, ki nastane med zdravnikom in pacientom (svetovalcem in klientom) in pri katerem obravnavamo podatke, ki so bili pridobljeni z genetskim testom oziroma analizo in zahtevajo zdravniško obravnavo. Proces obsega prizadevanje ene ali več ustrezno usposobljenih oseb, da posamezniku ali družini pojasni rezultate genetskih testov ter jim pomaga ustvariti ustrezne pogoje za svobodno izbiro ukrepov oziroma načina obnašanja.

Zaradi značilnosti področja gre tudi za to, do kakšne mere bomo upoštevali evgeniko in preventivo oziroma kako bomo gledali na človekovo svobodo. Utemeljitelji genetskega svetovanja v sedemdesetih letih, na primer S. Reed in F. C. Fraser, so menili, da bi morali ljudje dosledno upoštevati genetska spoznanja in evgenične metode. Kolikor bolj je cilj svetovanja pomoč posameznikom oziroma družinam, toliko bolj se poudarja 'nedirektivnost': osebni odnos in izkušnje. Čeprav je po mnenju nekaterih znanstvenikov nedirektivnost znanstveno nepomembna, pa je na drugi strani splošno sprejeto pravilo, da je smisel genetskega svetovanja pomagati pri odločanju in krepiti posameznikovo avtonomijo (identiteto).

Razlog za genetsko svetovanje je soodvisen od vzroka in stopnje prizadetosti. Potek svetovanja je naslednji: na eni strani usposobljeni svetovalci odgovarjajo klientom, na drugi strani pa tudi propagirajo metode svetovanja. Genetsko svetovanje razlikujemo od genetske diagnostike, in sicer tako, da je genetsko svetovanje okvir diagnostike. Genetsko svetovanje pripisuje poseben pomen tako imenovani prediktivni diagnostiki, ki lahko na osnovi raziskav dedne zasnove z gotovostjo ali veliko verjetnostjo napove neko bolezen, in prenatalni diagnostiki, katere cilj je boljša nosečnost.

Glede na to, da bo genetsko svetovanje v prihodnosti gotovo imelo večji pomen in da je treba tudi na tem področju pričakovati napetosti med znanjem in njegovo uporabo, se etično stališče vprašuje predvsem po stališčih in ciljnih genetskega svetovanja, po pravici vedeti, po merilih zaupanja in molčečnosti ter po vlogi obveščene pristanka in avtonomiji. Genetsko svetovanje je komunikativni proces. Spričo izrednega naraščanja znanja ter manjkajočih terapevtskih možnosti je treba na tem področju okrepiti trojko: svetovanje-diagnostika-svetovanje, kar seveda pomeni vzgojo in izobraževanje sicer že ustrezno kvalificiranih zdravnikov na področju genetike. Z vidika pravice vedeti je človekovo telo *prvič* moj lastni jaz, *drugič* moj prvi predmet. Hkrati sem subjekt in objekt: sem objekt s subjektom. Včasih to lahko pojasnimo tudi s pravico *ne vedeti* oziroma s tem, da komunikacijski proces sloni na prostovoljni podlagi. Če je na eni strani svetovanje pravica, je na drugi strani tudi pravica, da ga odklonim. Napetost med tema vidikoma je že od nekdaj predmet temeljnega komunikativnega vzorca v medicini: odnosa med zdravnikom in pacientom. Bolj kot zaupanje in molčečnost se danes poudarjata pacientova avtonomija in obveščeni pristanek (*informed consent*). V prenatalni diagnostiki si s tem ne smemo delati utvar, saj prizadeti niti ne more odločati niti mu tega ne dovolimo; zato je svetovalec prvenstveno zadolžen olajšati nosečnost; pred seboj ima dva pacienta, mater in otroka. Nikakor si ne moremo predstavljati, da bi genetsko svetovanje lahko postalo avtomatizem, po katerem bi splav postal samoumeven. Tu je treba upoštevati pravila, ki veljajo v svetovanju glede nameravanega splava oziroma v obveščanju o resničnem položaju in etičnih implikacijah; splav ne more biti samoumeven sklep svetovanja.

9.9 Nesporno razmnoževanje in/ali kloniranje

9.9.1 Pojasnitev pojmov

9.9.1.1 Klon

Klon je skupina genetsko identičnih celic; je poganjek, potaknjeneček, potomček. Tumor je na primer klon; sestavljajo ga replikacije ene same mutirane celice. Drugo vrsto klona najdemo znotraj celice, v kateri je veliko skupin identičnih struktur, ki vsebujejo identično genetsko snov; taki so mitohondriji. Nekatere od teh struktur, na primer plazmide, najdemo v bakterijah. Tehnika genetskega engineeringa omogoča znanstvenikom, da plazmide pridobijo na bakterijah.

Analogno prvotnemu pomenu s klonom opredeljujemo tudi genetsko identične organizme. Večina teh živih bitij nastane z nespolnim razmnoževanjem. Nespolno je tisto razmnoževanje, kjer za nastanek novega organizma nista potrebna dva starša. Potomci nespolnega razmnoževanja so zelo redko genetsko drugačni od starša. Splošno prepričanje je, da so potomci enega starša kloni.

Enocelični organizmi, na primer bakterije, protozoi in kvasovke, se razmnožujejo na ta način. Zato so kloni teh organizmov zelo koristni za raziskovanje. Veliko zdravil testirajo najprej na enoceličnih organizmih zaradi njihovih genetsko enakih struktur, saj je tako mogoče vse oblike učinkovanja pripisati učinkovini in ne bakteriji.

Nespolno se razmnožujejo tudi alge, gobe in številne preproste rastline. Številne rastline se razmnožujejo bodisi spolno bodisi nespolno. Tako imenovana vegetativna reprodukcija ustvarja klone. Rastlinski kloni so zelo koristni za raziskovanje okoljskih dejavnikov, na primer uporabe kemičnih preparatov itn. Vsakemu znan klon je cepič sadnega drevja. Toda sadno drevje, na primer jablana, se razmnožuje tudi spolno.

Na podoben način je mogoče klonirati različna preprosta živa bitja. Pri višjih vrstah živih bitij so kloni vse redkejši. Naravni klon pri človeku na primer predstavljata enojajčna dvojčka.

9.9.1.2 Kloniranje

Kloniranje, ki je v naravi dokaj razširjena podoba nespolnega razmnoževanja in je znano celo pri živalih (*partenogeneza*), nam tu pomeni eksperimentalni postopek, ki ga je genetski inženiring razvil za replikacijo nekaterih višjih organizmov. Postopek je naslednji: ženski spolni celici (jajčece) se odvzame jedro in se ga nadomesti z jedrom običajne somatske (diploidne) celice tistega organizma, katerega klon hočemo pridobiti. Če se postopek posreči, se jajčece začne deliti in dobimo reprodukcijo 'starša'. To je uspelo znanstvenikom že v sedemdesetih letih 20. stoletja. Šele eksperimenti so pokazali, da ne gre samo za prenos jedra, ampak da bi morali zajeti tudi tako imenovano mitohondrijsko DNK, ki je razpršena v celični plazmi. Če bi jedra več jajčec nadomestili z jedri somatskih celic istega organizma, bi dobili klon tega organizma. Kljub temu, da kloniranje lahko uporablja tehnično znanje genetskega inženiringa, se od njega bistveno razlikuje. Gre namreč zgolj za tehniko replikacije. Interesi genetskega inženiringa pa so na dlani, če upoštevamo, da je zaradi genetske identičnosti mogoče mnogo več učinkov raziskave pripisati učinkovinam, ki jih raziskava uporablja. To je praktično izhodišče za tako imenovano terapevtsko kloniranje, o katerem je razpravljala angleški parlament in 22. januarja 2001 zanj prižgal zeleno luč.

Zgodovina kloniranja je razmeroma dolga. Ljudje so že od davnine vedeli, da je mogoče nekatere nevretenčarje, na primer deževnika, razmnožiti tako, da ga prepoloviš. Vsaka polovica zraste v cel organizem. Pred letom 1950 je znanstvenikom uspelo klonirati žabe. Hans Spaemann je leta 1938 razvil metodo nuklearne transplantacije, tako imenovano enukleacijo. Jedro celice namreč obsega večino genetskega materiala, zlasti gene rasti. To metodo sta leta 1952 začela razvijati naprej Američana Robert Briggs in Thomas King.

Tedaj znanstveniki še niso resno računali s skrivnostjo celične specializacije. V začetnem obdobju razvoja so celice, ki nastajajo z delitvijo, popolnoma identične, tako rekoč klon. Kasneje se celice specializirajo. Nekatere tvorijo kožo, druge kri, tretje notranje organe itn. Specializacija celic ne pomeni le, da so celice prevzele posebno vlogo v organizmu (koža), ampak tudi, da se celice kože delijo naprej, da pa iz celice kože lahko nastane le celica kože, iz celice krvi le celica krvi itn. Na začetku niso razumeli, ali to

povzročajo geni (gradbeni načrt) ali pa se geni v neki celici preprosto ne aktivirajo. V šestdesetih in sedemdesetih letih je John Gordon iz Oxforda v Angliji s kloniranjem razvil odraslo žabo, in sicer iz jedra celice, ki ga je vzel iz paglavčevega prebavnega trakta. Ugotovil je, da celo celice, ki so se že zelo specializirale, ohranijo latentno totipotentnost oziroma sposobnost, da se pod določenimi pogoji razvijejo v celoten organizem. Totipotentnost je značilna le za klične celice (*stem cells*), pri neki (katerakoli) polno razviti somatski celici nekega organizma pa bi totipotentnost pomenila, da celica ne le vsebuje celotni genski sestav, ampak da ga je mogoče tudi aktivirati. Tako imenovana specializacija celic pomeni, da so se celice začele organizirati in da so se v njih začeli procesi, katerih cilj je razvoj organov, njihovo delovanje in zaščita. V bistvu se vse celice specializirajo, ne da bi katerakoli od njih izgubila genski sestav. Toda zaradi njihove vloge v celotnem organizmu se nekaterim genom v celicah preprosto ni treba aktivirati.

Kljub tej ugotovitvi se znanstvenikom ni posrečilo klonirati potomca iz celice odraslega vretenčarja. V redkih primerih, kjer se je to posrečilo, je mladič živel le nekaj dni. Tako na primer tudi govedo, ki so ga januarja letos klonirali v Ameriki. Pred uspešno klonirano Dolly (Škotska 1996) se je ponesrečilo približno 300 poskusov.

Leta 1996 je svet obšla novica o klonu Dolly, ki ga je Ian Wilmut pridobil iz celice vimena odrasle ovce. Kot smo pravkar videli, je največji tehnični izziv predstavljala specializacija celic oziroma reprogramiranje jedra specializirane somatske celice. Za najbolj perspektivno se je izkazalo stradanje celice. Wilmut je mislil, da bo s tem, ko bo celici onemogočil normalno delitev, olajšal reprogramiranje. Pomembno vlogo pri reprogramiranju igra interaktivni proces med citoplazmo in geni v jedru celice, ki proizvajajo proteine. Sposobnost proizvodnje proteinov je namreč nujno potrebna za totipotentnost. V Ameriki so kasneje poenostavili tehnično plat tega postopka.

Leta 1997 je s Škotske prišla vest, da je uspelo klonirati Polly in Molly, ki sta vsebovali človeške gene. Kombinirali so tehniko kloniranja in genetskega inženiringa. Polly in Molly sta bili prvi tako znani transgeni živali, ki bi lahko proizvajali nekatere človeške organske strukture. Iz mleka teh dveh ovc naj bi ekstrahirali proteine za zdravljenje hemofilije. Leto kasneje (januar 1998) so v Ameriki to tehniko preskusili na govedu, le da je v tem primeru šlo zgolj za poskus brez praktične vrednosti. Govedo naj bi proizvajalo serum albumin, ki se uporablja pri zdravljenju ljudi, ki so izgubili veliko krvi. Govedo so klonirali iz celice, ki so jo vzeli približno enomesečnemu fetusu. S tehnične plati je treba omeniti tako imenovano havajsko kloniranje miši (1998), kjer so v enem samem poskusu iz jeder somatskih celic razvili 50 embrijev miši. Glede na klon Dolly je bil to neverjeten napredek. Poleg tega pa je genetski zapis pri miši zelo podoben človeškemu. Nedvomno pomemben je podatek, da je bila ovca Dolly plodna.

Podoben in enostavnejši postopek kloniranja se imenuje cepitev embrija (*embryo splitting* oziroma umetno ustvarjanje enojajčnih dvojčkov), ki so ga v osemdesetih letih 20. stoletja razvijali in uporabili pri živini. Ta metoda ponavlja naravno metodo kloniranja. V tem primeru se zgodnji embrij preprosto razcepi v posamezne celice ali skupine celic, kar se po naravni poti zgodi tudi pri enojajčnih dvojčkih, trojčkih itn. Vsaka posamezna celica se razvija naprej kot nov embrij. Te(ga) je mogoče vsaditi v mater-gostiteljico, ki ga bo donosila. V tem primeru se klon proizvaja iz embrionalnih (kličnih) celic (*stem cells*). Prednost te metode je v tem, da ne gre za presaditev jedra in ne za ugibanja, koliko genskega tkiva iz tako imenovane mitohondrijske DNK ni bilo mogoče prenesti. Pomanjkljivost te metode je, da značilnosti organizma, katerega življenje se je začelo s spočetjem, še niso znane. Zato je ustvarjanje dvojčkov tvegano. Medtem ko so pri odraslem organizmu, ki bi ga hoteli klonirati, lastnosti znane (zaželene), pa nastopi vprašanje,

kako zajeti celotno genetsko sporočilo celice. Medtem ko je v prvem primeru uspešnost tako rekoč zagotovljena (le da ni znan značaj klona), je v drugem primeru (prenos jedra) uspešnost manj verjetna (verjetnost defektov je zaenkrat še zelo velika), a značaj bitja je znan. Velik napor znanstvenikov je usmerjen v to, kako pridobiti klične (totipotentne) celice v odraslem organizmu. Ali te celice sploh obstajajo in kje? Vprašanj je veliko. Ponuja se predvsem naslednji odgovor: z ozirom na preprostost metode cepitve embrija bo najbrž na tem področju naraščala želja po raziskovanju na zgodnjih zarodkih oziroma na tako imenovani totipotentnosti, in sicer z namenom, da bi izboljšali klasično metodo kloniranja. V zgodnjih devetdesetih letih so tovrstne poskuse delali na klonih miši, krave, prašičev, zajcev, ovc.

9.9.1.3 Terapevtsko kloniranje

Veliko spremembo predstavlja tako imenovano *terapevtsko kloniranje* človeških kličnih (rodnih) celic, ki je avgusta leta 2000 v angleškem parlamentu postalo predmet predloga zakona. Izraz se nanaša na pravkar opisano metodo cepljenja kličnih celic (*embryo splitting*). Na ta način bi pridobili vzporedne zarodke in jih shranili zaradi terapevtskih namenov. Če bi v zarodku, ki bi ga mati nosila, odkrili genske poškodbe, bi se jim morda lahko izognili na kličnih celicah in na ta način zdravili zarodek oziroma plod. Zakon je bil sprejet in potrjen 22. januarja 2001. Zakon dovoljuje omejeno kloniranje oziroma cepitev človeških embrijev, in sicer iz terapevtskih razlogov. Cilj terapevtskega kloniranja je boj proti nekaterim izčrpavajočim boleznim, na primer proti Parkinsonovi bolezni, oziroma vsaj upanje, da bo tako mogoče zdraviti nekatere neozdravljive bolezni. Večina od 120.000 angleških zdravnikov je prepričanih o koristnosti tovrstnih raziskav in o potrebnosti tega dovoljenja. Velik zagovornik biotehnične industrije je tudi ministrski predsednik Tony Blair, ki pravi, da raziskave podpirajo močni etični argumenti. Tisti, ki temu nasprotujejo, so razočarani, da o uničenju človeškega življenja lahko govorimo na tako banalen način. V tem vidijo predvsem znamenje spolzkega nagiba (*slippery slope*) k popolnemu človeškemu klonu.

9.9.2 Etični vidiki kloniranja

Tehnike kloniranja postavljajo nešteta resna etična vprašanja. Ovco Dolly so dobili iz jedra celice, ki so jo vzeli iz vimena šest let stare živali. Dolly je že ob rojstvu dejansko kazala nekatere značilnosti stare živali. Toda bila je rodovitna. Običajna metoda kloniranja izhaja iz relativno dobrega poznavanja značaja bitja, ki ga namerava klonirati. Velika neznanka je organska struktura celice, njen načrt. Če na eni strani celoten organizem ustreza, posamezna celica pa ne, pa na drugi strani kljub ustreznosti posamezne celice ni znan izid. Pri cepitvi kličnih celic (*embryo splitting*) teh vprašanj ni, ker ni poznavanja kasnejšega organizma. Ta metoda je preprostejša, ko gre za pridobivanje klonov, vendar izid ni nič manj gotov, saj načrta organizma ni mogoče prebrati. Že samo ta dilema je dovolj za domnevo, da je kloniranje zanimiv poligon genetskega inženiringa oziroma kombinacije različnih metod. O tem ne govorijo le tehnike, na primer skušnjava vplivati na rodno pot (*germ-line*), ampak tudi izrazi, ki jih na tem področju srečujemo kot skrajna opozorila pred nevarnostjo. Gre za merila učinkovitosti, spodbujanja genov, veliko povečanje vplivanja z metodami genskega inženiringa (*enhancement genetic engineering*), in sicer na temeljne življenjske strukture in lastnosti, ki so genetsko določene. Tehnologija 'prebujanja' neaktiviranih genov oziroma iskanja celic, ki so čim bolj podobne kličnim celicam oziroma so kar najbolj 'totipotentne', gotovo ne more potekati brez kombinacije znanj z genetskega področja. To pomeni, da kloniranje postaja poligon genske manipulacije, transgenih bitij in načrtovanja ksenon-transplantacij, genetskega dopinga in

tekmovanja, izboljševanja genov in ohranitve najboljših značilnosti določenega posameznika v številnih potomcih, namerni spremembi določenih lastnosti, na primer značaja, spomina itn.

O uporabi metod kloniranja pri izdelavi zdravil oziroma o njihovi kulturi na živalskih organizmih, na katerih bi lahko stabilizirali pogoje pridobivanja pomembnih sestavin zdravil, ni resnih etičnih pomislekov. Povsem drugo je vprašanje kloniranja človeka. Pri morebitnem kloniranju človeka po klasični metodi ne gre toliko za nerešene tehnične probleme, kot za način razmišljanja, ki spregleda psihološke, družbene, kulturne in verske dejavnike. Kloniranje na novo postavlja pod vprašaj pojme osebe, individuuma, subjekta in podobnih, ki so imeli doslej razmeroma stabilen pomen. Veliko sedanjih ugovorov proti kloniranju se sklicuje na verjetnost defektov. Človeški embriji začno zelo zgodaj razvijati proteine, kar pomeni da je za jajčno citoplazmo razmeroma težje reprogramirati presajeno jedro somatske celice. Niti približno ni znana interakcija med jedrom in citoplazmo. Če bi govorili v podobi, bi lahko rekli: vidimo gradbišče, ne vemo za načrt. Toda z ozirom na uspešno kloniranje miši (1998), ki začne – podobno kot človeški zarodek – razmeroma hitro proizvajati proteine, ta problem ni nepremostljiv. Ni znano, ali je šlo v tem primeru za znanje ali za srečo. Toda nobenega dvoma ne more biti, da so tehnične ovire so nekaj povsem drugega kot nameni kloniranja in njegove metodološke predpostavke. *Konvencija o bioetiki* (1997) izrecno prepoveduje vplivati na človeški genom. V dodatnem protokolu o prepovedi kloniranja pa poleg opozoril na morebitne razvojne anomalije, s čimer bi kloniranje postala brezciljna dejavnost, pokaže na temeljni problem: človek bi postal zgolj sredstvo. Sicer pa dodatni protokol o prepovedi kloniranja potrjuje šibkost same *Konvencije*. Prav zaradi dejstva, da je mogoče v bližnji prihodnosti predvideti premostitev danes nepremostljivih tehničnih in tehnoloških ovir, je še toliko bolj upravičeno vprašati se, kaj lahko prinese popolna tehnika brez ustreznih etičnih standardov.

Angleška zdravniška zbornica in sedaj tudi pozitivna zakonodaja je izbrala pot, ki po mnenju nasprotnikov kloniranja nima terapevtskih namenov – »terapevtsko kloniranje« je običajno v narekovaju –, ampak je bližnjica h klasičnemu kloniranju človeka. Anglija ni podpisala niti *Konvencije o bioetiki* niti dodatnega protokola o prepovedi kloniranja. Na vmesnem področju naj bi nov zakon odpiral možnosti tehniki kloniranja v korist terapije, kakor ji pravijo njeni zagovorniki. Gre za celo mavrico dejanskih in navideznih koristi. Strokovnjaki z genetskega področja trdijo, da bi to tehniko lahko uporabili kot pomoč pri neuspeli nosečnosti. Govorijo o bolj zdravih, bolj inteligentnih in bolj zelenih otrocih. V prid kloniranju – mislijo na cepitev embrijev – naj bi govorilo dejansko nepoznavanje vplivov genov na razvoj individuuma. Je individuum (oseba, subjekt itn.) predvsem filozofski konstrukt, ki nima podlage v biološki strukturi organizma? Med raziskovalnimi cilji je tudi medsebojen vpliv genov in okolja ter boljše poznavanje genetskih okvar. Znanstveniki se celo vprašujejo, kakšna je sploh vloga individualnosti. Nedvomno je, da tu ne gre za generacijski odnos in da 'ukinjanje' filozofskih pojmov ne pomeni neposredno uvajanje vrste (species). Zagovorniki poudarjajo, da ni mogoče trditi, da bi bil klon le duplikat, saj je treba upoštevati okoljske dejavnike. Čeprav se spreminja pojem individualnosti, subjekta in osebe, klon ne bi nehal biti subjekt človekovih pravic, zlasti tudi pravic do zdravstvene oskrbe. Najpogosteje zagovorniki menijo, da so ugovori proti kloniranju isti, kot so bili nekoč ugovori proti tedaj novi metodam, na primer proti transplantaciji srca.

Podoben je seznam nasprotnikov kloniranja človeka. Kloniranje vodi k ustvarjanju genetsko istih skupin, ki bi jih lahko manipulirali po mili volji. Napoveduje moderno suženjstvo. Kloniranje lahko pripelje do tega, da bodo ljudje ustrezali vnaprej predpisanim samovoljnim standardom. Kloniranje lahko povzroči nove genske motnje v *gene poolu*. Klon bi lahko imel spremenjen čut osebnosti in

individualnosti. Kloni bi lahko služili kot 'rezervni deli' za transplantacije. Spremenila bi se tradicionalna podoba družine. Nekateri vidiki človekovega (človeškega) življenja bi morali biti zunaj dosega znanosti. Itn.

Zaskrbljujoče je, da svet znanosti – posebno ko se obračajo na javnost – trdi več, kot dejansko ve. Znanost igra na preskušeno karto, da se v javnosti kaže tako, da jo lahko hvalimo. Kaj se v resnici dogaja, je javnosti skrito. Zato nasprotniki kloniranja zahtevajo, naj bi oplojenemu jajčecu, ki je v stanju razviti se v novo človeško bitje, od spočetja priznavali isto dostojanstvo kot odrasli človeški osebi. Protest zoper metode kloniranja in utilitaristično opravičevanje tehnoloških ciljev teh metod obremenjuje izrazito opozicijska drža, ki zmanjšuje moč argumentov.

S tehničnega zornega kota je mogoče človeka 'uspešno' klonirati le v okviru tako imenovanega terapevtskega kloniranja, katerega glavni cilj je pridobiti klične celice z naravno totipotentnostjo. Uporabili bi jih lahko bodisi kot vzporedni zarodek bodisi v terapevtske bodisi v raziskovalne namene. Znanstveniki menijo, da s tem ne bi bistveno prizadeli osnovne rodne poti. Toda ne glede na čistost namenov bi bilo kloniranje človeka v bistvu drzna in nemoralna uporaba znanja brez medicinske indikacije in brez ustreznih etičnih in pravnih standardov. Strokovnjaki niti ne zanikajo več, da naj bi klone uporabljali za nekakšno bodočo shrambo organov ali tkiv za morebitne transplantacije. Tako imenovani *test-tube-babies* bi pomenili radikalno degradacijo čuta za človeško dostojanstvo. Med etiki imajo nekateri kloniranje za nevarnejšo od atomske bombe, kemičnega in biološkega orožja. Če tudi zagovorniki kloniranja menijo, da so kloni subjekti istih pravic, kot druge osebe (embriji), je še bolj nedoumljivo razmišljati, čigavi bi bili otroci, ki bi se 'rodili' kot popolni tujci.

Kloniranje je vzorčen primer za tehnike, o katerih znanost trdi več kot ve in jih mora prikrivati javnosti. Svet znanosti ima pravico zaščititi svoje znanje, nima pa razlogov, da bi manipulirala z javnostjo. Ta vprašanja nas silijo, da ponovno definiramo temeljne pojme, na primer osebo, človekovo dostojanstvo, individualnost, nedotakljivost, z verskega vidika pa tudi, kaj pomeni Stvarnikova zamisel, da ustvari človeka po svoji podobi.

Človekovo dostojanstvo ni vezano na edinstvenost genoma, čeprav ima vsak človek pravico do genetske različnosti. Pri dostojanstvu gre za objekt s subjektom: ne gre le za sprejem odgovornosti za dostojanstvo tretje osebe, ampak za dostojanstvo osebe, ki sprejema odgovornost. Osnovno merilo tehnik je njihova etična sprejemljivost. Samovoljno poseganje v individualnost osebe ni dovoljeno. Oseba predstavlja celoto biološke, duševne in duhovne sfere. To pomeni, da je pravna zaščita človeka (tretje osebe) minimum, oziroma da ta ne zadostuje, če ni etične osveščenosti. To je izrazila tudi Švicarska škofovska konferenca (26. februarja 1999), ki je v svojem stališču do *Konvencije o bioetiki* poudarila, da je vsak cilj kloniranja človeka nelegitimen, in sicer zato, ker proizvaja z določenim namenom. »Kdor hoče klonirati človeka, noče klona kot človeka, ampak človeka kot klon. Z instrumentalizacijo je prizadeto dostojanstvo človeka. To velja tudi za embrije, ki se ne bodo mogli razviti v odrasle osebe. Krščanska etika priznava človeško dostojanstvo že oplojenemu jajčecu. Nobenega razumnega razloga ni, da bi se temu priznanju odpovedali, če ne bi bil oplojen, ampak kloniran.«

10 SPLAV

Ni težko dokazati, da je (bil) splav problem pri vseh danes nam znanih ljudstvih in kulturah. Toda javna zavest in pozitivna zakonodaja sta vedno šttili nerojeno življenje. Krščanstvo in druge religije imajo splav za »gnusen zločin«.

Položaj je danes v marsičem nov. V opravljanju splava se ni razvijala samo tehnična plat, ampak se je spremenilo javno mnenje. V večini evropskih držav in mnogih državah zunaj Evrope, zlasti na Japonskem, je splav (do tretjega meseca nosečnosti) legaliziran (liberaliziran). Razlikovati je treba med legalizacijo in liberalizacijo. Pri nas je splav liberaliziran: splav je svoboščina in pravica žene, da odloča o rojstvu otrok, in pravica, da ji to omogoči javna medicinska ustanova. V Sloveniji se je liberalizacija splava izvedla po zveznem zakonu iz leta 1969, ki je ukinil indikacije in naročil, naj natančnejšo določitev postopka izpeljejo posamezne republike. V Sloveniji je bil zakon sprejet leta 1977. Splav kot 'pravica ženske' je dovoljen do desetega tedna nosečnosti. Potem predvideva indikacije. Države na Zahodu so zakona o splavu sprejemale večinoma na osnovi predhodnih referendumskih odločitev. Politična oblast ni bila več pripravljena braniti človeškega življenja v celotnem obdobju. V nekaterih državah zarodek zaščiten z ustavo. Zanimivo je stališče sedanje *Konvencije o bioetiki*, ki predvideva zaščito zgodnjega zarodka. Toda mnenje pri tem je, da je zaščiten le zarodek zunaj matere (oploditev IVF) oziroma dokler je zunaj matere. V nekaterih državah (Anglija, Avstralija, ZDA) je zarodek v nevarnosti v celotnem obdobju nosečnosti.

Težavnosti problema s tem ne moremo presoditi, saj je splav v vsej zgodovini človeštva, posebno pa danes, najbolj boleča rana na kulturnem, družbenem in političnem telesu narodov. Razširjenost splava je znamenje življenju sovražne miselnosti, ki se širi na vsa obdobja človekovega življenja. Nekateri avtorji (Peter Singer, Helga Kuhse) predlagajo, naj bi o splavu govorili tudi prve dni po rojstvu, če gre za rojstvo hudo prizadetega otroka, češ da bi lahko na ta način zmanjšali število komplikacij, ki jih povzroča prenatalna diagnostika. Številni vzporedni pojavi govorijo o miselnosti, ki ima življenje za potrošniško dobrino. »Glede pravice do življenja je vsako nedolžno človeško bitje absolutno enako vsem drugim. Ta enakost je temelj vsakega pristnega socialnega odnosa, ki, da bo res tak, nujno temelji na resnici in pravici, tako da prizna in varuje vsakega človeka in ga ne jemlje kot stvar, s katero bi se moglo razpolagati.«

Splav je kompleksen problem in ga je treba obravnavati kompleksno. Obravnavali ga bomo z medicinskega, pravnega in etičnega oziroma moralnega vidika. Vodilna misel je dostojanstvo vsakega človeka v vseh obdobjih življenja od spočetja do smrti.

10.1 Sedanji položaj z medicinskega vidika

Splav prekinitev in končanje nosečnosti brez utemeljenega medicinskega razloga. Z ozirom na to ga medicina deli na spontani in namerni (izzvani) splav.

Po podatkih Svetovne zdravstvene organizacije (WHO) se letno na svetu opravi 50 milijonov splavov. Glede na to, da je bilo leta 1992 rojenih 92 milijonov otrok, je bil splavljen vsak tretji. Približno 180.000 primerov se konča z materino smrtjo. Glavni vzroki so: rane, krvavitve in zastrupitve (*sepsis*). V več kot polovici držav, kjer je splav legaliziran, je ta dovoljen iz socialnih razlogov. Približno 25% prebivalstva živi v državah, kjer je splav dovoljen le, če je mati v življenjski nevarnosti. Na vprašanje, ali število splavov pada ali narašča, ni mogoče odgovoriti enoumno. Statistike kažejo, da se v razvitih zahodnih državah večina splavov opravi pri ženskah, mlajših od 25 let, v vzhodni Evropi pri ženskah, starejših od 35 let. V

Rusiji, na Kitajskem, na Japonskem in v nekaterih drugih državah Daljnega Vzhoda je splavov veliko več kot rojstev. Marsikje – tudi v Sloveniji – se splav obravnava kot metoda kontrole rojstev. V Južni Ameriki je velika večina splavov pri ženskah, ki so starejše od 35 let, in tistih, ki imajo že več otrok. V Zahodni Evropi je glede na rojstva 10 do 20 % splavov. O pravni in etični problematiki splava se je v zadnjega pol stoletja govorilo samo v Zahodni in Severni Evropi ter Severni Ameriki, posamič v Latinski Ameriki, praktično nikoli v Vzhodni Evropi oziroma v pravoslavnih deželah, nikoli v nekdanjih komunističnih deželah, praktično nikoli v muslimanskih deželah, nikoli na Kitajskem in Japonskem.

Že od 18. stoletja dalje medicina ugotavlja pomen življenja pred rojstvom. Med življenjem pred rojstvom in po rojstvu ni nobene bistvene zarez. Od spočetja naprej ni več mogoče resno dvomiti, da ne gre za človeško življenje. Zarodek že v najzgodnejši dobi razvija edinstven komunikacijski sistem z materjo. Ni del materinega telesa, kar je medicina menila še v 17. stoletju (*pars et portio viscerum matris*), čeprav je popolnoma odvisen od nje. Z rojstvom se spremeni odnos z materjo in okoljem. Odslej lahko otrok preživi tudi ob pomoči drugih. Zaradi edinstvene neodvisnosti in popolne odvisnosti prihaja do edinstvenega konfliktnega primera, iz katerega se mati ne more rešiti drugače kot da uniči otrokovo življenje. K zaostritvi tega položaja so prispevali družbeni, ekonomski in kulturni razvoj. Za sodobno družino je znano, da si starši želijo malo otrok: želijo si zdrave otroke in želijo tudi sami ostati zdravi. Otroci naj bi bili zaželeni. To je pripeljalo do tega, da je število smrtnih primerov pri rojstvu – bodisi pri otroku bodisi pri materi – zelo padlo. Ker otrok ni več 'socialni dejavnik', so se mnogi cilji spremenili v naloge: nekdanji cilj staršev, da bi bili gotovi, da bo zanje v starosti nekdo skrbel, je sedaj naloga staršev, da bi otrokom omogočijo čim boljšo vzgojo, izobrazbo in življenje. Miselni vzorci se spreminjajo počasi. Tako je otrok postal strošek. Veliko stvari, ki so se nekoč odvijale znotraj družine, se danes odvijajo v družbi.

Danes nosečnost neporočene ženske ne pomeni več sramote, vendar se zato ni zmanjšal problem neželene nosečnosti. Uboja nerojenega ni mogoče opravičiti, toda v konfliktnem primeru je to za mater edini izhod, še preden pomisli na morebitne indikacije. Zdravnik se v primeru preiskav tudi ne more izogniti konfliktu, če mu je jasno, da bo na odstranitev plodu vplivalo nekakšno usmiljenje. Če gre za medicinsko indikacijo, je poseg opravičen in ni krivde. Vendar je običajno tako, da je v tem primeru otrok zaželen. Nezaželenosti ni mogoče rešiti niti s finančno podporo niti z medicinsko oskrbo niti s svetovanjem. Razlogi strahu ali sramote so nezadostni, a ne nudijo nobenega izhoda. Konflikt najbolj prizadene žensko. Oče se lahko umakne. Tudi medicinskega vidika je utemeljeno spodbujati k zdravi in odgovorni spolnosti. Glede tega bi se moral spremeniti predvsem moški.

Nasilni oziroma izzvan splav do dvanajstega tedna nosečnosti se izvrši bodisi s kemičnimi sredstvi ('zdravili') bodisi z izsesavanjem. Zelo redko pride v poštev carski rez. Če splav s kemičnimi sredstvi ne uspe, ima to usodne posledice na razvoj zarodka. RU 486 (mifepriston) učinkuje do 40. dneva nosečnosti, in sicer tako, da se organi nehajo normalno razvijati in zarodek odmre. Učinkuje v 95% primerov.

Klinični splav je poseg z medicinsko indikacijo. Teh splavov je več vrst. Lahko gre za odpravljanje komplikacij pri spontanem splavu, posledic po neuspešnem splavu s kemičnimi sredstvi ali za druge komplikacije. Teh je več vrst: grozeči splav (*abortus imminens*), začetni splav (*abortus incipiens*), nepopolni splav (*abortus incompletus*), popolni splav (*abortus completus*), febrilni in septični splav. Če se splav opravi v ustrezni medicinski ustanovi, je tveganje manjše, čeprav lahko pride kljub temu do relativno hudih poškodb na materničnem vratu ali na maternični steni. Glede na to se poveča možnost kasnejših

spontanih splavov v vseh obdobjih nosečnosti. Pri splavu po 12 tednu nosečnosti je verjetnost poškodb matere do desetkrat večja. Nevarnost se še poveča, če splav opravlja nekvalificirano osebo.

Nasilna prekinitev nosečnosti brez neposrednih medicinskih razlogov (vitalni splav) je prepovedana oziroma mora biti zakonita (indicirana). Zakon govori o štirih vrstah indikacij: zdravstveni, socialni, evgenični in etični. V mnogih primerih – tudi v Sloveniji – zakon indikacij ne pozna več. Ti zakoni splava ne legalizirajo, ampak ga liberalizirajo (pravica). Zdravniki so videli razlog za uzakonitev (legalizacijo) splava v številnih komplikacijah zaradi nestrokovno opravljenih splavov ali poskusov splava, niso pa bili za liberalizacijo. Toda »splav tudi ob dobrih strokovnjakih z dovoljenjem ustrezne komisije pušča na duši in telesu ženske trajne okvare. Zato je dolžnost vseh zdravstvenih delavcev, predvsem zdravnikov, da se bojujejo proti nasilnemu pretrganju nosečnosti in da podpirajo kontracepcijo kot pomagalo za uravnavanje spočetja in rojstev.« Veliko bi storili s tem, če bi noseči ženski nazorno pokazali, da je njen otrok živ in da ima lastno življenje v vseh obdobjih nosečnosti. To danes ni več težko, saj je na razpolago ultrazvok.

Zdravniki danes pogosteje govorijo o duševnih in drugih poznejših komplikacijah. Postabortivne psihoze lahko izzovejo tudi telesne bolezni (in obratno). Na duševni ravni poznamo depresije, samomorilske želje ter napade tesnobe. Danska raziskava je pokazala zelo povečane duševne težave pri ženah, ki so imele splav in živijo ločeno. Tisti, ki poudarjajo, da lahko ženske uspešno premagajo postabortivno psihozo, na drugi strani ugotavljajo, da ima približno 50% žensk hude stiske vesti. Drugi pri tem poudarjajo, da ne bi smeli gledati samo na postabortivne komplikacije, ampak da predstavlja obremenitev sam splav oziroma izrazito odklonilen odnos do nosečnosti. Splošna ocena tovrstnih raziskav je, da takoj po splavu pride olajšanje, po nekaj tednih pa se pojavijo depresije, ki trajajo do enega leta, pri 20% žensk pa ne prenehajo. Nekateri to povezujejo z dobo žalovanja. V tem obdobju žensko vznemirja že misel na morebitno nosečnost. Podatki so enoumni glede tega, da glavno težo tega problema v moderni družbi nosi ženska.

Kolikor pogosteje se pojavljajo ta vprašanja, toliko aktualnejše je tudi vprašanje, kako splav preprečiti. Z medicinskega vidika gre za ustrezno svetovanje, zlasti na področju odgovorne uporabe spolnosti. Zdravniki se zavedajo pomena odgovornega starševstva in svarijo pred pastmi domnevnega svobodnega odločanja o rojstvu. Pomembno mesto imajo posvetovalnice v okviru Karitas.

10.2 Pravni problem in problem zakonodaje

V Sloveniji zagovorniki splava v splavu vidijo enega od vidikov svobode odločanja o rojstvu otrok. 55. člen *Ustave* ne govori neposredno o pravici do splava, toda uradna razlaga tega člena ne more zbrisati sledi abortivne miselnosti v naši kulturi. Pravni in medicinski strokovnjaki menijo, da je z zakonom dovoljen splav bolj civiliziran od nelegalnega oziroma mazaškega splava. Dejstvo je, da je zakon izjemno dvignil število opravljenih splavov. Sorazmerno se pogostnost splava ni zmanjšala. Manjše številke splavov v zadnjih bi bilo treba primerjati tudi bistveno manjšimi številkami živo rojenih otrok. Zakon se ni niti dotaknil načelnega problema. Če danes redkeje govorimo o mazaškem splavu, to pomeni, da je bil ta použit v legalnem splavu oziroma da je zakon v bistvu dovolil nedovoljen splav. Skrivni splav pa ni izginil niti tam, kjer je šel zakon najdlje, na primer v Rusiji, na Japonskem in v ZDA. V Veliki Britaniji in na Japonskem opravljanje splava ni omejeno na zgodnjo nosečnost.

V Evropi je splav prepovedan samo na Malti, Irskem in Poljskem. Od leta 1992 je splav legaliziran tudi v Nemčiji. V večini držav je splav dekriminiran (prepovedan, razen če niso dani pogoji v okviru indikacij) oziroma se izvaja po kombiniranem sistemu. V nekaterih državah (Avstrija, Nizozemska, Švedska) zakonodaja obravnava splav kot pravico, ne da bi morala nosečnica navajati razloge za splav, in sicer v zgodnji nosečnosti (večinoma do 12. tedna). V islamskih državah je pravni položaj žene in matere ter zakona utemeljen nekoliko drugače; splav je prepovedan. O kaznovanju je smiselno govoriti le, če je sorazmerno, če ni izraz maščevanja in če vsak prevzame svoj del odgovornosti. Družba nima pravice kaznovati ljudi (žensk) v zadevi, v kateri sama ni storila vsega, da do te dileme ne bi prišlo.

Različna moralna pojmovanja, različne pravne ureditve in različni izrazi, s katerimi opredeljujemo splav, in različne razmere ne morejo prikriti dejstva, da je splav uboj človeškega življenja in da pravo, ki se odpove varovanju življenja, človeka prizadene na vseh področjih življenja. Pravno vrednotenje uboja otroka v materinem telesu je kontroveržno. Že izraz *splav* kaže, da gre za dejanje, ki nasprotuje smislu prava. S popuščanjem na pravnem področju se je nekdanje kazensko vprašanje spremenilo v 'pomoč'. *Začasna rešitev*, o kateri govori zakonodaja v nekaterih državah, na primer v Avstriji in tudi pri nas, v obdobju do 10. oziroma 12. tedna nosečnosti ne zahteva nobenih razlogov, ampak zakon *omogoča* uresničenje zahteve (pravice). V Nemčiji je zakon uveljavil isti model, kasneje pa je bil dopolnjen z modelom svetovanja, s čimer so zakon nekako uskladili z ustavo. Tudi švicarska ustava ščiti človeško življenje pred rojstvom. V večini evropskih držav, tudi tam, kjer je uveljavljena *začasna rešitev*, velja načelo, da je splav prepovedan, le da ni (več) kazniv.

Pravni jezik dokaj jasno razlikuje med splavom in posegi v obdobje pred nidacijo. Sredstva, ki preprečujejo nidacijo, niso abortivna. Pri tem je treba biti pozoren na nekatera sredstva, na primer na sporni RU 486, katerega cilj ni preprečenje nidacije, ampak zaustavitev razvoja organov po nidaciji ter zarodkovo odmrtnje. Kljub jasnosti pravnega jezika pa je treba upoštevati specifično družbeno in politično okolje, v katerem je nastajala zakonodaja. Kjer pravo zarodka načelno ne ščiti, je zarodek za pravo živ šele, ko diha. To pa nastopi šele v petem mesecu nosečnosti.

Pravo je v preteklosti razvilo nekatera merila legalnega splava. Ta merila dokazujejo, da pravo izzvanega splava ne more dovoliti ter da je liberaliziran splav poraz prava na najbolj občutljivem področju družbenega življenja. Podobno kot medicina hoče tudi pravo vprašanje rešiti tako, da bi bila škoda čim manjša (splav do 12. tedna nosečnosti). Ker ne upošteva (več) indikacij, je pravo ponekod zaradi popuščanja prišlo v nekaterih državah do izredno zapletenih položajev. Nikakor ne moremo trditi, da je ureditev, v kateri je pravo dvignilo roke in splav dovolilo oziroma ga razglasilo za pravico in svoboščino, pravno dosledna. Nasprotno.

Najpomembnejši pogoj je indikacija, in sicer medicinsko-socialna indikacija, ki gleda predvsem na materino življenje. V novejšem času medicina vse pogosteje upošteva tudi življenje zarodka. Evgenična indikacija in prenatalna diagnostika praviloma ne bi smeli biti priznani kot 'razloga' za splav. S pravnega vidika je priznana tudi kriminološka indikacija, seveda prav tako v okviru medicinsko-socialne indikacije. V novem nemškem zakonu ni več priznana splošna socialna indikacija, češ da tega razloga ni več.

S pravnega vidika je poleg indikacije potrebna tudi privolitev nosečnice (kar je problem pri mladoletnih nosečnicah) ter ugotovitev, da je splav za vse prizadete (mati, otrok, zdravnik in osebe, svetovalci, pa tudi oče) pravno dovoljen. Legalnost je glede na države zelo različno. Velike razlike nastopajo v pojmovanju ugovora vesti in kazenske odgovornosti. S pravnega in etičnega vidika je problematičen selektivni fetocid,

o katerem do nedavnega sploh nismo govorili, in sicer zaradi 'napredka' reproduktivne medicine. Zdravniki menijo, da to lahko predstavlja veliko življenjsko nevarnost za materino življenje.

Nekateri pravniki in moralni filozofi se prizadevajo, da bi lahko kot splav obravnavali perforacijo po rojstvu, na primer pri hidrocefalusu. V podobno smer gre domneva, da bi lahko kdo zahteval povrnitev škode zaradi neuspelega splava v primeru, da otrok preživi (Schwarz). Tudi če obstaja indikacija za splav, ne obstaja 'pravica' do splava. Toda glede na večino zakonodaj je zdravnik, ki to opravi kot pogodbeno dejanje, zanj odgovoren. Sodišče mu lahko naloži preživnino za otroka.

Navidez najmanj sporna je etična indikacija. Glede na teorijo človekovih pravic je mogoče otrokovo življenje žrtvovati, ker spodbija pravico drugega na isti ravni. O krutosti take interpretacije človekovih pravic najbrž ni treba posebej razpravljati, posebno ne tam, kjer na to področje vstopa nova razlaga tako imenovanega selektivnega splava (selektivni fetocid). Zakon ima namreč nalogo zaščititi najšibkejši člen.

Glede vitalne (medicinske) indikacije ni dvoma. Pravna doktrina upošteva medicinska merila tudi v primeru posredno vitalne indikacije, če bi šlo za hude telesne ali duševne motnje nosečnice. V širšem kontekstu gre za socialno indikacijo. Razmerje med pravom in medicino pogojuje tudi zahteva, da mora splav opraviti zdravnik. To je v hudem nasprotju z zdravnikovo vestjo in zaprisego, da bo ravnal glede na zdravniško spoznanje. Kolikor bolj nosečnost napreduje, tolako težje je sprejeti nalogo, ki nasprotuje zdravnikovi avtonomiji in smislu medicine. Z ozirom na predpis zdravnik ne more biti 'otrov zagovornik', čeprav mu to naroča njegova obljuba. Predvidevanje, da gre za prizadetega otroka, kaže na močan družbeni dejavnik v medicini, ki pa bistveno ne spremeni zdravnikove moralne stiske. Položaj dokončno zaplete predpis, ki zdravniku splav naroči kot dolžnost. Ta primer popolnoma zabriše konflikt splava. Kaznivo ni več to, da nekdo ubije otroka, ampak da kdo tega ne stori. Legalizacija splava ne pomeni nujno liberalizacije, toda z moralno legitimacijo ter penalizacijo zdravnikove odklonitve je pravo dalo bistven 'prispevek' k temu, da ljudje pojem 'nekazniv' razumejo kot 'moralno dovoljen'. Glede pravice do ugovora vesti pravi K. Zupančič: »Uresničitev pravice do prekinitve nosečnosti lahko v določeni meri ogrozi možnost, da zdravstveni delavec noče opraviti prekinitve nosečnosti ..., ker mu vest tega ne dovoljuje. ... Po drugi strani pa zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvih poudarja, da morajo biti človeku dostopne vse možnosti, ... s katerimi se mu v okviru zdravstvenega varstva pomaga uresničiti pravico do svobodnega odločanja o rojstvih (čl. 1).« Po naši pravni teoriji in praksi ugovor vesti ne pomeni »otežkočenja uresnitve pravice do prekinitve, to je poslabšanja njene situacije na primer zaradi odlašanja izvršitve...«, ampak dolžnost, da »organizacija poskrbi, da ženska pride do svoje pravice«. Kljub pravici do ugovora vesti (46. člen Ustave RS) je avtonomija zdravstvenih delavcev na tem področju več ali manj le papirnata zadeva.

Glede na današnji položaj je pomembno govoriti o odgovornosti pravne stroke, da ustrezno zaščiti življenje pred rojstvom. Zelo težko je misliti, da bi lahko o usodi otroka pred rojstvom odločala nosečnica. K odgovornosti je treba pritegniti očeta, medicinsko ter širše družbeno okolje. To do neke mere uresničujejo posvetovalnice. Mislimo predvsem na odgovorno starševstvo.

Skoraj splošno mnenje je, da bo Cerkev verodostojno zastopala svoj pojem odgovornega starševstva tedaj, ko bo k odgovornemu starševstvu začela prištevati metode urejanja spočetij. Pri tem pa se moramo varovati sicer zelo običajnega zvrčanja pozornosti, kakor da Cerkev oziroma krščanski etos ovira razvoj zakonodaje. Varovanje nerojenega življenja ni krščanska naloga, ampak je del splošnega človeškega etosa, da spoštuje življenje in dostojanstvo osebe ter varuje njeno nedotakljivost. Nekateri ugovori Cerkve so

lahko v nekem pomenu ovira, toda njeni ugovori nikakor ne ovirajo zavesti večje odgovornosti za nosečnice, za nosečnost in za morebitne stiske. V Cerkvi obtoževanja s krivdo ne razumemo kot pravice, da bi to nalagali na ramena drugih. Z naukom o spravi hoče Cerkev pomagati, da zavest o problemu ne bi izginila, namreč da gre pri splavu za uboj človeka. Zdi se, da bi s tem naukom lahko Cerkev ustrezno pretehtala razmerje med nosečnostjo in nameravanim splavom. S tega zornega kota je še manj razumljivo, da je Kongregacija za nauk vere nemškimi škofom oziroma Karitas odsvetovala (prepovedala) nadaljnje svetovanje. Nosečnico sili k splavu nepremagljivo zmotna vest. Stoji tako rekoč pred odločitvijo, ki je objektivno gotovo napačna, misli pa, da lahko ta korak opraviči pred svojo vestjo. Tu o osebni krivdi ne moremo govoriti, prav tako pa ne, da je namera ali dejanje moralno dobro. Dejanje bi moralo postati predmet človekove odgovornosti.

K zaščiti življenja pred rojstvom mora dati svoj prispevek tudi splošna kultura, ki je danes na videz povsem na drugi strani. Naloga družbe je, da potrpežljivo ugotavlja razloge za splav in jih vsestransko odpravlja, tudi z zakoni. Predvsem je dolžna poskrbeti za neporočene matere, za primerna stanovanja za matere brez mož, za dostopno in pristojno svetovanje, za pravično urejeno davčno politiko, za upoštevanje urejenih družin in njihovega prispevka pri vzgoji otrok, za bolj pravične plače, ki bi upoštevale število otrok, za socialno skrbstvo in dobro spolno vzgojo in še za več drugih stvari. Njena naloga je tudi dobra in poštena informacija o tem, da splav z medicinskega vidika sploh ni tako nedolžna zadeva, kot se prikazuje, čeprav je tehnična plat postopka domnevno vedno manj oporečna. Dolžna je povedati, da gre za poseg brez medicinske indikacije in da so v splavu zamolčana mnoga dejstva, ki so lahko kljub popolni medicinski oskrbi razlog za kasnejše komplikacije. Nenazadnje je dolžna skrbeti za novo interpretacijo kazenskega zakona.

10.3 Obstoječa pravna ureditev pri nas

Glede na *Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti* iz leta 1969 so posamezne republike v tedanji državi izdelale področno zakonodajo, ki se je nazadnje nanašala le še na urejevanje zdravstvenih ukrepov pri uresničevanju pravic. Po definiciji zakona je splav *pravica ženske do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*. Po mnenju K. Zupančiča imamo kombinirani sistem. To ne drži, saj je pri nas splav pravica. Res je, da pri zahtevi po splavu po 10. tednu nosečnosti o tem odloča komisija, vendar ni jasno, da je njen namen ščititi nerojeno življenje; splav je nenehno ena od možnosti. Splav je še vedno pravica ženske, »ki se lahko omeji le iz zdravstvenih razlogov«. V kontekstu je ta stavek povsem nesmiseln.

Pogoji za prekinitve nosečnosti so: da je nosečnica razsodna, da gre za strogo osebno odločitev in da splav opravi zdravnik. Zarodek nima pravic, ker je del materinega telesa. Omejitev praktično ni, ker »zarodek ali plod ni oseba« in ker »nima pravne sposobnosti, ki jo ima živorojeni človek«. Pravo mu »priznava poseben položaj takrat, ko gre za njegovo korist. (...) Če se ne rodi živ, odpadejo te pravice, kot da sploh niso nastale«.

Zdravnik ima pravico do ugovora vesti, vendar ugovor ne vpliva na uresničevanje pravice do splava. »Ker zakon predpisuje, da opravljajo prekinitve nosečnosti zdravniki, so ti praviloma dolžni izpolniti zahtevo nosečnice, s katero uveljavlja svojo pravico do tovrstne zdravstvene pomoči.« Če posamezni zdravnik zavrne izvršitev splava, mora organizacija poskrbeti, da ženska pride do svoje pravice. »Upoštevanje ugovora vesti za žensko tu ne sme pomeniti otežkočanja uresničitve pravice« do splava.

10.4 Problem vesti

Kljub prizadevanjem zagovornikov splava, da bi splav razglasili za zasebno zadevo žene oziroma partnerjev ali ga razglasili za osebno svoboščino (izraz iz Ustave RS) splav ni predmet individualne, družbene in politične etike, ampak je tudi hud globalni in kulturni nesporazum. Človekova pravica do življenja je tudi naloga družbe. Normalno razvita človekova vest ve, da ni dovolj izogibati se splavu ali ga prepovedati. Treba je razvijati spoštovanje in ljubezen do življenja. Če ima mati življenje za božji dar, potem ve, da je odgovorna za človekovo življenje od prvega trenutka naprej. Ne gre za kričanje s streh, da ima tudi nerojeni pravico, da živi, ampak za to, da bi odpravili razloge za splav in se soočili z njegovo sramotnostjo in tragičnostjo. Splav izraža sovraštvo do življenja. Cerkev je zapoved »Ne ubijaj!« vedno razumela kot nalogo solidarnosti življenja (prim. Mr 12,31). Splav sodi k miselnosti in dejanjem, ki zamegljijo pomen obrambe življenja in dolžnost obrambe življenja drugih. »Zato z oblastjo, ki jo je dal Kristus Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma najde v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), potrjuje Sveto pismo, posreduje izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo.«

Splav je problem vesti, ki se ne odziva. Splav se mora dotakniti vesti vsakega človeka. Če vesti ne prebudi, bi zaradi njene uspavanosti in ranjenosti še tako dobri zakoni v praksi ne bili izvedljivi. Država (družba) se mora resno vprašati, kako razume svoje temeljne naloge in kako se briga za varovanje človekovega življenja, če dovoljuje splav, če ga razglša za zasebno zadevo posameznika (matere) in če celo meni, da je varuhinja domnevne pravice do splava. Zaščita in obramba življenja slabotnejšega je njena prva naloga. Socialistične države so postavljale interese skupnosti pred interese posameznika. Zahodne demokracije so kritizirale kolektivizem, vendar varovanja človeškega življenja niso postavile na ustrezno mesto. Žal je naloga demokratične družbe, da z zakoni zaščiti posameznika pred državo, v mnogih primerih ostala samo na papirju.

Zaradi značilnega nasprotja med 'dobrim' in 'resničnim' v sekularni etiki (dobro je pred resničnostjo) mnogi ljudje nasprotujejo, da bi bil splav problem vesti oziroma da bi lahko splav opravičili z vestjo. O tem nekaj pove naslednji stavek: »S stališča resnično svobodne odločitve je pravica do umetne prekinitve nosečnosti problematična, kajti noseča ženska se prisilno odloča med dvema neugodnima rešitvama: med nasilno prekinitvijo nosečnosti in med rojstvom nezaželenega otroka.« Na tragičnost teh in podobnih trditev kaže stavek iz evangelija: »Mi imamo postavo in po postavi mora umreti...« (Jn 19,7) Postava, ki dovoljuje ali zahteva umor, je ubijalka vesti. Brezvestnost je največja nesreča splava. V *Familiaris consortio* beremo: »Zato Cerkev obsoja kot hudo žalitev človeškega dostojanstva in pravičnosti vse tiste dejavnosti vlad in drugih javnih oblasti, ki na kakršenkoli način omejujejo svobodo zakoncev, da bi sami odločali o potomstvu. Ustrezno temu je treba popolnoma obsoditi in odločno odkloniti vsak ukrep teh oblasti za preprečevanje spočetja ali celo za sterilizacijo ali splav. Prav tako je treba šteti za hudo krivico dejstvo, da je v mednarodnih odnosih gospodarska pomoč za napredek mnogokrat odvisna od programov za kontracepcijo, sterilizacijo in splav.«

Z ozirom na velike razlike v razumevanju avtonomije, svobode in svobodnega odločanja o rojstvu otrok, razmerja med resničnim in dobrim, etičnih teorij in človekovih pravic, človeškega dostojanstva in dostojanstva osebe, vloge verstev v bioetiki, krivde in občutkov krivde, odgovornega spolnega obnašanja in odgovornosti na splošno bi bilo treba obnoviti nauk o vesti. Vest namreč človeka opredeljuje kot

razumno bitje in tudi kot bitje čustev, čutenj, dejavnosti in izkušenj. Čeprav je morda včasih v ospredju doživljajski vidik vesti (vest kot spodbuda, svarilo, obtožba, opravičilo, opravičenje), ki ga je mogoče opisati z metaforami, je treba upoštevati teoretično pojmovanje vesti oziroma to, kar pomeni Sokratov *daimon*, *syneidesis*, *conscientia*, spoznanje, so-vednost, pričevanje, samozavest in zavest. Pomembna sta zlasti dva vidika vesti: praktična obveznost njenih sodb ter svoboda vesti. Oba pojma predvidevata, da vloga vesti ni le v tem, da spremlja dejanja in jih moralno vrednoti, ampak da se vest razvija, da oblikuje in da jo je treba oblikovati. Svoboda vesti je postala predmet demokratičnih ustav. Včasih se zdi, da to pojmovanje nasprotuje pojmovanju vesti v krščanski nauku, v katerem vest predvsem potrjuje veljavnost nespremenljivih naravnih norm na individualnem področju. Svoboda vesti v politični kulturi seveda ne pomeni omejevanja tega pojma na verski ravni, ampak pomeni uveljavitev strpnosti in komunikabilnosti kot orientacijskega miselnega vzorca. To pomeni, da pojem vesti ni več monopolen, ampak načelno pluralen pojem. To tudi pomeni, da svoboda vesti kot nujen pogoj uveljavitve človekovih pravic ne priznava le dostojanstva vsakega človeka, ampak se zavzema za to, da bilo to temelj vsestranske uveljavitve svobode. Izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae* (1965) pomeni eno od konkretizacij strpnosti.

Na vprašanje, ali svoboda vesti pomeni občutljivost vesti za resničnost pred dobrim tudi na bioetičnem področju, ni mogoče odgovoriti na splošno. Prej smo videli, da je konflikt tu povezan z umikom mnogih sicer na splošno priznanih vidikov vesti in posebno z umikom nekaterih dejavnikov. Ko odločitev prepustimo tistemu, ki je prizadet, nehote povemo, da nas prizadetost ne zanima oziroma da jo razumemo povsem paternalistično. Zato je govoriti o svobodi vesti na področju bioetike podobno izigravanju gotovosti o vpletenosti mnogih. Tu vidimo, da bi nujno potrebovali pojem *mi-vesti*, občestva in solidarnosti vesti, ki bi premagalo nesporazum med seboj tekmujočih pravic. Če bi lahko to vprašanje razumeli in rešili na tej ravni, bi ta vidik lahko osvetlil mnoge nejasnosti glede tako imenovane *odprte družbe*. Svoboda odločanja v medicini in biologiji je večinoma zelo omejena, na kar opozarja razlog *bolečine*. Zato odgovor na zastavljeno vprašanje vsebuje opozorila pred nevarnostmi instrumentalizacije oziroma uničenjem svobode.

Prvi korak v smeri brezpogojnega varovanja pravice do življenja je pravica do ugovora vesti. Problema splava se zaveda šele prebujena vest. Splav je problem občutljivosti vesti v bistvenih vprašanih življenja. Splav je problem vesti, ki spi, molči in predlaga samo vpitje. Toda šele prebujene vest razume problem vesti. V sodobni družbi zmaguje zakon močnejšega. Vsaka posamezna odločitev za splav, kakorkoli že pride do nje, je tragična. Če kdo splav vračuna v svoj življenjski slog, bo imel tragične posledice tudi na drugih področjih. Prizadet je odnos med moškim in žensko. Ženska se je s pravico do splava domnevno emancipirala. Ta emancipacija je v slepi ulici. Splav je pokazatelj stiske in brezizhodnosti, vsiljene enakosti, tekme in spora vseh proti vsem, ki si ne morejo in nočejo več pomagati. Kako naj starši svojim otrokom pojasnijo, da so v svoje življenje vračunali splav, če jih hočejo vzgojiti za samostojne ljudi? Mar se ne bodo otroci vprašali, po kakšni čudni logiki so preživeli? Morda jih bodo vprašali: »Zakaj me niste ubili?«

Nič manj resen ni problem vplivanja splava na odnos zdravstvenih delavcev do svojega poklica in do tistih, ki so jim zaupani in jim zaupajo. Kako razume svoj poklic zdravnik, ki prejema plačo za delo, ki nasprotuje njegovemu etosu? Noben zdravnik ne bi smel v svoje zdravniško stališče uvrstiti prostovoljnega splava. Zdravstveni delavci bi se morali jasno opredeliti do splava in dati pacientom razločno vedeti, ali kot zdravniki ščitijo življenje, ali pa tudi uveljavljajo 'pravico' do splava.

Abortivna in evtanazijska miselnost spreminjata odnos državljanov do države. Ko je izkustveno dojemljivo, da se država ne zanima za nerojeno življenje in da noče dati svojega prispevka pri obrambi nerojenega življenja, da se ne briga za sprejemanje zakonov, ki bi odstranjevali razloge za to zlo, ali ne spoštuje tistih zakonov, ki ščitijo pravice žena in mater, je upor proti ciljem družbe verjetnejši. Če daje država vedeti, da izbira ljudi, ki jih rabi, in da je tisti, ki jih ne rabi, ne zanimajo, potem je postavila v nevarnost ne samo nerojeno življenje, ampak življenje ljudi v celoti.

10.5 Etični in moralni problem splava

Glede na usmeritev *Konvencije o bioetiki* bi morali to vprašanje obravnavati v zvezi s pravom (ali obratno). Toda *Konvencija* o splavu posebej ne govori. Razčlenjevanje vidikov noče povečevati nepreglednosti področja, ampak hoče obnoviti antropološke podatke in poudariti vrednoto življenja ter dostojanstvo vsake posamezne osebe. Z antropološkega vidika človek ni predstavnik vrste in ga ne moremo obravnavati le kot del človeške družine. Judovsko-krščanska in islamska etična utemeljitev načel dostojanstva in osebe sloni na teološki utemeljitvi človekove imanentne vrednosti (božja podoba). Iz tega sledi, da je človek subjekt in da ne sme nikoli postati sredstvo. To, da človeku pripada isto dostojanstvo v vseh obdobjih življenja, danes potrjujejo tudi znanstveni izsledki. Ovrednotenje življenja nujno vključuje tistega, ki vrednoti. Razlogi, ki jih navajamo kot etične in moralne, predpostavljajo celostno gledanje in so v bistvu prispevek k tako imenovani *mi-vesti*. Krščanstvo ni pronatalistično, toda na življenje novega človeškega gleda kot na božji dar. S tem se je omejilo od gledanja okolja, ki je – podobno kot danes – pred novo življenje postavljalo svobodo odločanja in avtonomijo posameznika. V bistvu gre za to, da na etično refleksijo in konkretno ravnanje vpliva pojmovanje občestva, tako da nosečnost sama na sebi praktično ne more biti konfliktni primer. Zato etično ni sprejemljivo odločati o življenju, kajti življenje in odločanje o njem nista na isti ravni. Ker gre v dejanskem primeru za tekmovanje vrednot (razlika med pomembnostjo in nujnostjo vrednote), je treba odločitev najti v tehtanju vrednot, in sicer tako, da upoštevamo prepoved ubijanja oziroma osebo, ki oblikuje etično sodbo.

Glede na značaj etične refleksije se izzvan splav nikakor ne bi smel znajti na listi izjem pete zapovedi. Z drugimi besedami: etična refleksija ustvarja pogoje za odgovornost za nerojeno življenje. V tem pomenu je hoten splav absolutno nedopusten.

Glede na družbene težnje, da bi dostopnost splava čimbolj olajšali, so odgovornost do nerojenega življenja poudarila zlasti verstva. V absolutnem odklanjanju splava v okrožnici *Evangelij življenja* čutimo zgroženost nad odnosom do življenja nedolžne osebe. Okrožnica ne obravnava konkretnih vprašanj. V konfliktnih primerih je zato zelo pomembno, kako sodimo o dostojanstvu otroka pred rojstvom, o nosečnosti in ženski, ki je noseča, kako je zaščiteno nerojeno življenje in če je zaščiten mati. Pravna zaščita ni dovolj, čeprav je potrebna. Potrebna je vsestranska zaščita. Etična indikacija za splav je identična medicinski (vitalni), ki izvira iz položaja, v katerem si stojita nasproti enakovredni vrednoti. Tu sploh ne gre za splav, ampak za reševanje življenja. Duševna ali telesna bolezen matere ni razlog za splav, ki bi ga lahko moralno opravičili. Zdravnik je odgovoren, da primerov enostavno ne uvršča v medicinsko indikacijo, če ne gre za reševanje življenja ali če gre le za diagnozo, ne za dejansko nevarnost.

Težko vprašanje je, kaj pomeni tolerirati splav v primeru negativne diagnoze. Kjer zakon predvideva svetovanje (na primer v Nemčiji), včasih govorimo o razširjeni medicinski indikaciji, mora zdravnik ravnati na osnovi lastne sodbe o teži poškodbe oziroma o možnosti, da zarodek ne bo preživel. Ker se ti

konflikti pojavljajo v visoki nosečnosti, mora zdravnik računati tudi na to, da diagnoza ni točna in da bo otroka sprejel za pacienta, če bo v čisto posebnih okoliščinah splav preživel. Glede na vitalno indikacijo, ki je nekoč pomenila predvsem varovanje materine življenja, gre tu za njeno razširitev na otroka. Smisel diagnostike ni le v tem, da odkriva morebitne okvare, ampak da ščiti tako mater kakor tudi otroka.

Govorili smo že, da je splav za odgovorne zdravnike velika obremenitev vesti. To velja posebej za splave v visoki nosečnosti, ki jih 'zahteva' diagnoza. Ko zdravnik ve, da ubija otroka, nič ne pomaga, če lahko splav uvrsti med posege z medicinsko indikacijo; njegov etos je pod vprašajem. Pritisk družbenih norm, ki ne mara prizadetega življenja, je tako močan, da je že v mnogih državah pripeljal tako daleč, da je opravljanje splavov postala dolžnost. To je smrt zdravniškega etosa.

10.6 Gledanje Cerkve na splav

Nauk Cerkve je stalen, tako da lahko za ponazoritev tega naslova vzamemo okrožnico *Evangelium vitae* (1995). Papež Janez Pavel II. stalno poudarja, da je splav najgloblja rana na človeštvu sodobnega časa. Med temeljnimi razlogi za splav vidi zmote antropološke narave. Človek ni spoznan in priznan kot oseba. Za neutemeljene ima povezave med demografskimi problemi in težavami v ekonomskem razvoju. Neutemeljene so kampanje proti življenju, ki zamegljujejo sam smisel človekovega napredka in so v nasprotju z naravo pravega razvoja. »V vsakem primeru gre za popolno odsotnost svobodne odločitve prizadetih oseb, mož in žena, ki so dostikrat izpostavljeni neznosnim pritiskom, tudi ekonomskim grožnjam, da se uklonijo tej novi obliki nasilja. To grdo ravnanje morajo prenašati najbolj revna ljudstva. To pa včasih rado končno poraja neke vrste rasizem ali pa odpira vrata nekaterim prav tako rasističnim oblikam evgenizma.« V apostolskem pismu *Familiaris consortio* se dotakne zamolčane in življenju sovražne miselnosti, ki širi neutemeljen strah pred prizadetimi, nebrzdano želi le 'imeti' in je pesimistična glede človekove prihodnosti.

Zakaj se Cerkev brezpogojno zavzema za pravico do življenja vsakega človeka. Evangelij ne bi bil evangelij življenja, če ne bi veljal individualnemu življenju. Zato je splav (sprejemljivost splava) znamenje globokega moralnega nereda. »Pred tako težkim položajem je potrebno bolj kot kdaj pogumno gledati resnici v oči in stvari imenovati z njihovim imenom, ne da bi popuščali udobnim kompromisom ali skušnjavi samoprevare. V tej zvezi odločno zveni prerokov opomin: 'Gorje vam, ki hudo imenujete dobro in dobro hudo, ki delate temo za luč in luč za temo' (Iz 5,20). S splavom se širijo dvoumni izrazi, kot je na primer prekinitev nosečnosti: izraz prikrije pravo naravo splava. Nobena beseda ne more spremeniti resničnosti stvari. Nameren splav je premišljen in neposreden umor človeškega bitja v začetni dobi njegovega obstoja med spočetjem in rojstvom.« Okrožnica se ne izgublja v definicijah in delitvah splava, ampak obsodi direkten splav, ki je »hoten kot cilj ali kot sredstvo«.

Okrožnica ponovi nekatere vidike cerkvenega nauka o tem vprašanju. Poudari odgovornost vseh udeležениh, očeta in matere, zdravnika, zakonodajalca, ustvarjalcev javnega mnenja itn. V sedanjem položaju smo »pred tem, kar bi mogli označiti za strukturo greha proti človeškemu, še nerojenemu življenju«. Glede na tradicionalni nauk Cerkve, da je treba varovati človeško življenje od spočetja naprej do naravne smrti, okrožnica z avtoriteto Petrovega naslednika potrdi, »da je neposreden, to je kot cilja ali kot sredstvo hoten splav, vedno moralno težak nered«. Je premišljen uboj nedolžnega bitja, katerega življenje se je začelo s spočetjem. Splava ni mogoče opravičiti s trditvijo, »da sadu spočetja vsaj določeno število dni še ne moremo imeti za osebno človeško življenje. V resnici se 'v trenutku, ko je jajčece

oplojeno, začne novo življenje, ki ni ne življenje očeta in ne življenje matere, marveč življenje novega človeškega bitja, ki se samostojno razvija. Nikdar ne bi postalo človeško življenje, če ne bi bilo od tistega trenutka dalje.' ... Sicer pa gre za tako pomembno stvar, da bi pod vidikom moralne obveznosti zadostovala samo možnost, da imamo pred seboj človeško osebo, za to, da opraviči najstrožjo prepoved vsakega posega, ki naj bi usmrtil človeški zarodek. Prav zaradi tega je Cerkev, ne glede na znanstvena prerekanja in filozofske trditve, v katera se cerkveno učiteljstvo ni izrecno spuščalo, vedno učila in uči tudi sedaj, da je treba sadu človeškega spočetja od prvega trenutka njegovega obstoja, zagotoviti tisto brezpogojno spoštovanje, ki se moralno dolguje človeškemu bitju v njegovi telesni in duhovni celotnosti in enosti: 'Človeško bitje moramo spoštovati in ravnati z njim kot z osebo že takoj od njegovega spočetja dalje in smo mu zaradi tega od tistega trenutka naprej dolžni priznavati osebnostne pravice, med katerimi je predvsem nedotakljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega bitja do življenja.'«

Okrožnica predlaga, naj bi z istimi moralnimi merili presojali posege v življenje pred rojstvom (prenatalno obdobje), ki nimajo namena brezpogojno spoštovati individualnega življenja zarodka. V nekaterih primerih je meja med koristnim (terapevtskim) posegom in škodo tako tesna, da jo je z modernimi tehnikami mogoče gladko zakriti. »Ker so danes možnosti za zdravljenje pred rojstvom še omejene, se neredko dogaja, da se ti postopki uporabljajo v službi miselnosti evgenike, ki sprejema selektiven splav za preprečitev rojstva otrok, prizadetih z različnimi nepravilnostmi. Taka miselnost je sramotna in jo je treba vnaprej zavreči, ker si jemlje pravico, da meri vrednost človeškega življenja samo po merah 'normalnosti' in fizičnega zdravja ter tako odpira pot uzakonitvi tudi uboja otroka in evtanazije.«

10.7 Svetovanje v konfliktnih primerih (prenatal care)

Specifičnost nemške zakonodaje in nekaterih drugih je, da v zahtevajo svetovanje v tako imenovanem konfliktnem primeru (*Schwangerschaftskonfliktberatung*), in sicer svetovanje v ustanovah, državnih in zasebnih, ki že ponujajo svetovanja glede spolnosti, načrtovanja družine in splava oziroma se ukvarjajo z obvladovanjem konfliktnih primerov. Ustanove obljublajo strokovno pomoč na omenjenih področjih. Ženska in moški (žena in mož) pa imata tudi pravico do svetovanja, če to želita.

Zdravniško svetovanje je del skrbi za nosečnice in nosečnost. Svetovanje vključuje tudi nekatere preiskave, ki načelno služijo nosečnosti. Zdravnik mora upoštevati pogoje, v katerih bi lahko bila prizadeta bodisi nosečnica bodisi nosečnost. Zdravnik predlaga tudi način prehranjevanja. Med 9. in 12. tednom nosečnosti ter med 29. in 32. se izvede serološka preiskava.

Svetovanje pred invazivno prenatalno diagnostiko sledi, če je bilo v prej omenjenih preiskavah najdena sled genetsko pogojenega obolenja zarodka. Nosečnica mora v to preiskavo zavestno privoliti oziroma jo odkloniti. Odklonitev te preiskave je razmeroma redka. Invazivna prenatalna diagnostika je lahko nevarna in vsaj danes še dokaj negotova. Večina privoli v to preiskavo zato, ker bi rada izključila možnost genetske okvare zarodka oziroma plodu. Metode prenatalne diagnostike lahko dejansko obolelost ugotovijo v zelo redkih primerih. Vprašanje je, če na primer odvzem rodne vode, ki je potrebna za preiskavo, ne povzroči večje škode kot je morebitna korist metode preiskave. Svetovanje, ki se zadovolji samo z medicinskimi podatki, navadno pusti nosečnico samo, in sicer pred odločitvijo, ki je pravzaprav del svetovanja in bi morala izraziti njegovo pozitivno stran. Če je svetovalčev smisel svetovanja splav, izvaja nad nosečnico pritisk, ki ne more voditi k odgovorni odločitvi. Če nosečnica hoče le splav (potrdilo o svetovanju), mora zdravnik jasno povedati, da ni zgolj servis.

Odgovorno svetovanje vključuje mnoge druge elemente od socialne in gospodarske pomoči (posebno ko gre za stanovanje) do pomoči pri skrbi za prizadete, od iskanja možnosti za posvojitve, izobraževanja itn.

Zakon predpisuje obvezno svetovanje, kadar hoče nosečnica opraviti splav. Svetovanje ni obvezno zaradi splava, pač pa tu svetovalec prevzema vlogo advokata zarodka. »Vsakdo ima pravico do življenja in do telesne integritete« v nemški ustavi pomeni individualno življenje in ne človeško življenje na splošno. Nekoč je to vlogo 'opravljal' člen kazenskega zakonika (§ 218). Smisel prenosa težišča na svetovanje je v tem, da v procesu svetovanja svetovalec otrokovega življenja *ne brani proti materi ampak skupaj z njo*. Zato mora svetovanje ustrezati visokim etičnim in pravnim zahtevam. Pravniki se ob tem upravičeno vprašujejo, zakaj je potem lahko odločitev prepuščena nosečnici, če hoče zakon braniti nerojeno življenje. Proti tistim, ki v tem vidijo razlog za spremembo ustave, pa drugi trdijo, da svetovanje premika težišče konflikta, in sicer tako, da ta ni več med materjo in otrokom, in pomaga materi sprejeti otroka. V večini primerov je treba v zavesti nosečnic obnoviti predstave o pravici do življenja ter jim pomagati, da se odločijo za življenje in ne za splav.

Svetovanje je vedno obvezno, kadar za splav ni medicinske oziroma kriminološke indikacije. Na Bavarskem so 1. septembra 1996 omejili dostop do svetovanja, če nosečnica ne navede razlogov za splav. Tak način omejevanja dostopa do svetovanja postavlja v meglo nosečnostni konflikt, ki je eden od razlogov za svetovanje. Nosečnost je za žensko poseben dogodek. Če nosečnica svojo nosečnost sprejema, ni problemov. Ko z nosečnostjo pride do sporov in odklanjanj, je treba najprej pojasniti nesporazum, da konflikt ni nosečnost kot taka, ampak da ta prihaja z otrokovim življenjem in postopnim sprejemanjem odgovornosti zanj. Izraz *nosečnostni konflikt* najbrž ni niti točen niti dober, toda tu se vprašanje začneja. Pravno gledano se pravice enega končajo pri pravici drugega. Če zakon brani pravico otroka, jo nujno jemlje materi. Kjer priznava pravico materi, jo nujno jemlje otroku. Vendar je to mogoče pojasniti tudi z razmerjem med željami in pravicami. Nanj opozarja zdravljenje neplodnosti in umetna oploditev. Toda ostanimo pri vprašanju tekmovanja pravic: Ali lahko nosečnost mater tako obremeni, da bi to lahko razumeli kot kratenje njene pravice do življenja? To je težko reči. Interpretacije pravijo, da bi morala biti obremenitev za mater tako huda, da od nje ne bi mogli pričakovati, da jih bo kos. Vendar tu ne gre za objektivno presojo konflikta, ampak za postopno nabiranje težav in postopno slabitev odporne moči. Tako pride do vprašanja, ki smo ga že omenili, ali bi lahko nekatere indikacije, ki niso medicinske, spravili v okvir medicinsko-socialnih indikacij in bi torej psihosocialni konflikt postal zadosten razlog za splav. Dejstvo je, da se je indikacijsko polje v zadnjih desetletjih zelo spremenilo in da je nosečnostni konflikt povezan z dvema drugima: konfliktom lojalnosti in konfliktom identitete.

Cilj svetovanja je varovanje nerojenega življenja. Naloga svetovalca je, da nosečnico opogumi, da z nosečnostjo nadaljuje ter da ji pomaga upreti pogled na obzorje njenega življenja z otrokom. Svetovalec izhaja iz materine odgovornosti in hkrati njene psihološke/moralne neodpornosti. Zato je ne sme poučevati ali ji ukazovati. Dolžan jo je ustrezno informirati, ponuditi pa ji sme le to, kar ji lahko tudi dejansko preskrbi. Zelo pomembno je, če imajo posvetovalnice na razpolago stanovanje oziroma konkretno ponudbo oskrbe, če je potrebno. Zelo težko je, če svetovalec oziroma sistem svetovanja predpostavlja, da bi morala nosečnica povedati razloge, zakaj noče nadaljevati z nosečnostjo. S tem si svetovalec zapre vrata do nje. Svetovanje naj ne zajema nobenih kontrolnih vzvodov, na primer iskanja stališč tistih, ki v svetovanje niso neposredno vključeni in tudi niso pripravljeni prevzeti delež skrbi in odgovornosti. Pač pa mora svetovanje

omogočiti lažji (hitrejši) dostop do strokovno usposobljenih posameznikov ali služb, ki lahko dopolnijo temeljno nalogo svetovanja.

Svetovanje je dialoški proces in zajema naslednje korake: oblikovanje zaupnega odnosa in omogočanje pogovora, pojasnitev življenjskega položaja, iskanje poti za naprej ter soočenje s posledicami odločitve, nadaljnji razvoj življenjske perspektive z otrokom (stanovanje, socialna varnost, psihološka in moralna zaščita itn.). Vsekakor gre za prebujanje odgovornosti za izredno pomembno obdobje življenja, ki ga nosečnost predstavlja tako za mater kot za otroka.

Dialoški proces v svetovanju predpostavlja, da je konflikt življenjsko pomemben. Svetovanje se ne sme ponesrečiti zaradi indoktrinacije ali manipulacije. Svetovalec nosečnice ne sme pustiti same. Ne sme podcenjevati njenih razlogov, ne sme vzbujati občutkov krivde. Dolžan je iskati najboljše. Varovati se mora pred vplivanjem. Svetovanje opogumlja, prebuja razumevanje, odgovornost, ljubezen. Cilj svetovanja je nosečnici pomagati, da se odloči odgovorno in v vesti. V procesu svetovanja nikoli ne bi smelo priti do sklepa, naj se opravi splav. Svetovanje je načeloma anonimno. Potrdilo, ki ga prejme nosečnica, nima njenega imena, ampak le datum.

V deželah, kjer je svetovanje zaradi nosečnostnega konflikta obvezno, je država dolžna poskrbeti za dostopnost svetovanja ter za strokovno usposobljeno osebje. Na razpolago morajo biti zdravnik, zdravnik specialist, psiholog, socialni pedagog, nekdo s področja trga dela, pravnik. Zasebne posvetovalnice imajo isto organizacijsko strukturo, le da lahko razširijo krog sodelavcev, na primer na duhovnika. Država je dolžna nadzirati svetovanje zlasti z ozirom na cilj svetovanja: zaščita otrokovega življenja.

Najpomembnejša je svetovalna vloga zdravnika. V procesu medicinskega izobraževanja se ta vidik pojavlja kot redna téma poklicne usposobljenosti. Zdravnik mora storiti vse, da bo v svetovanju avtonomen in da bo na njegova dejanja vplivalo njegovo znanje. Od zdravnika ne sme nihče zahtevati, naj njegov primer uvrsti v medicinsko indikacijo. Nosečnico je dolžan informirati o tveganjih ter deloma obravnavati njena depresivna stanja, kolikor je to že dejanski zdravstveni problem oziroma kolikor to lahko pripelje do zdravstvenih zapletov. Sicer pa je zdravnik dolžan varovati življenje. Nikakor ne bi smel sklepati, da bi bilo nerojeno življenje bolje uničiti.

Zdravniki, ki opravljajo splave, lahko v izjemnih primerih postanejo kazensko odgovorni, ker je splavljeni otrok preživel. Gre seveda za selektivni splav oziroma za splav v visoki nosečnosti, ko svetovanje bodisi ne pride več v poštev bodisi se ni več mogoče držati pravil svetovanja. Seveda je ugotovitev, da je otrok škoda ali *grožnja*, v popolnem nesorazmerju s kakršno koli zakonodajo, zelo slabo luč pa meče tudi na odnos med zdravnikom in nosečnico. Če je splav pogodbeno dejanje, potem negativne sankcije sledijo neuspelemu splavu. Ta vprašanja, ki se danes pojavljajo celo na ustavnih sodiščih, so v bistvu absurda in predstavljajo eno od posledic nevarnega popuščanja prava na tem področju. S kančkom ironije nekateri v tem vidijo razlog za visoke zdravniške plače, s katerimi morajo plačevati svoje pravne zastopnike. Z vključitvijo invazivne prenatalne diagnostike je zdravnik postal (kazensko) odgovoren tudi za napačne diagnoze. Splav kot pogodbeno dejanje odkriva značaj sodobne zdravnikove avtonomije oziroma njegovo ujetost v prepise, ki ga ne ščitijo kot zdravnika.

Katoliške posvetovalnice upoštevajo ista merila kot državne, le da so zasebne. E. Hümmeler poudarja, da v okviru svetovanja naletimo na dva temeljna etična problema: na trk zelo pomembnih vrednot in na dejstvo, da bodisi svetovalci bodisi prizadeti niso moralno pristojni za naloge, ki jih čakajo. Morda je poudariti ravno to, da gre za *trk* dostojanstva nerojenega otroka in dostojanstva nosečnice. Na to srečanje ni

nihče pripravljen. To je ne-sreča(nje). Menim, da sem sposoben priznati dostojanstvo drugega šele, ko doživim lastno dostojanstvo. Dokler si vrednoti nasprotujeta, je zastoj pričakovati, da bo konflikt pripeljal k solidarnosti. Smisel svetovanja ni postavljati dostojanstvo enega proti dostojanstvu drugega, ampak vrednotiti (vsako) osebo kot drug-z-drugim. Kjer daje zakon prednost nerojenemu otroku, je veliko več možnosti ugodne rešitve, čeprav se ne smemo enostavno izogniti vprašanju *trka*. Dejanski položaj pa lahko prednost izniči. Moralna nepristojnost (neusposobljenost) je nedvomno eno najbolj presenetljivih dejstev razvite družbe. Povezana je s ponudbo svobode brez odgovornosti, na skrivnosten način pa izraža tudi globoko potrebo po resnični (doživeti) svobodi in odgovornosti. Ni dvoma, da so za obvladovanje kakršnih koli konfliktov potrebne moralne kvalitete osebe. Toda odgovornost oziroma svoboda tu očitno pomenita ustvarjanje možnosti za resnične moralne kvalitete. Vrstni red je naslednji: sodobnik je izčrpal moralne kredite in jih ne more obnoviti v prvotni obliki. Podobno je v prometni nesreči: ne moremo enostavno reči, da je vse v redu. To pomeni za svetovalce velik izziv njihovi svobodi in odgovornosti. Na razpolago imamo kup ustaljenih odgovorov o opogumljanju, spodbujanju itn., vendar je današnja omejena pristojnost v moralnih vprašanjih specifična, ker so ji spodmaknjena tla pod nogami. V bistvu gre za mnogo več kot le za refleksijo o vrednotah.

10.8 Ne proti zakonu, ampak proti splavu

Katekizem Katoliške Cerkve (1992) je glede splava jasen in kratek. Direktni splav je »hoten (ubojo nerojenega) bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo...« S cerkvenopravnega vidika izobčenje *ipso facto* (to je »samim storjenim dejanjem«) zadene ne samo mater, ampak vsakega, ki učinkovito sodeluje pri splavu. Splav krši temeljno pravico do življenja. »Neodtujljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega posameznika do življenja je konstitutivna prvina civilne družbe in njene zakonodaje.« Tako beremo tudi v *Donum vitae* in številnih drugih dokumentih.

Abortivni miselni vzorec je naredil svoje. Danes je breme spremembe padlo na vzgojo in vzgojitelje ter na svetovanje. Cerkev se zaveda namernih strokovnih slepih ulic in razprtij ter prizadetega duha razlikovanja. Sama ne more in noče predlagati, o čem naj bi razpravljali, pripravljena pa je sodelovati v razpravi o antropoloških temeljih. Cerkev odklanja splav. Ne nasprotuje pozitivni zakonodaji, ki to področje ureja. Mislimo na zakonodajo, ki ne opravičuje v sebi slabega dejanja. Odklanja pa zakone, ki izražajo neopredeljenost sedanje kulture do življenja in povzročajo nered. Razprava je zato nujna tudi na pravnem področju, saj je v mnogih primerih, kjer je prišlo do liberalizacije splava, pravo pravzaprav zaspalo, popustilo ali neustrezno odgovorilo. Pravno mnenje, da je človek živ le, če diha, danes nikakor ne ustreza strokovnim standardom. »Na nobenem življenjskem področju ne sme svetna postava stopiti na mesto vesti in tudi ne predpisovati norm glede zadev, ki so onkraj njene pristojnosti.«

Razpravo je treba odpreti tudi na etičnem področju. Etični prostor ni omejen z zakonom, pač pa lahko etika prispeva k večji jasnosti na področju prava. Vendar se moramo zavedati tudi omejenosti etične refleksije. »Res je, da zgodovina pozna zločine, ki so bili storjeni v imenu 'resnice'. Toda nič manjši zločini in radikalne negacije svobode so bile storjene in se še delajo v imenu etičnega relativizma. Kadar parlamentarna ali socialna večina odloča, četudi pod določenimi pogoji, o zakonitosti usmrčitve še ne rojenega človeškega življenja, mar ne prevzema morda tiranske odločitve glede najslabotnejšega in najbolj neobglenega človeškega bitja? Vesoljna vest po pravici reagira na zločine proti človečnosti, glede katerih je naše stoletje doživelo tako žalostne izkušnje. Ali bi morda ti zločini nehali biti zločini, če bi jih, namesto

da bi jih zagrešili brezvestni tirani, pristanek ljudstva razglasil za zakonita? Dejansko se demokracija ne sme povzdigovati v mit, da bi tako postala nadomestek moralnosti ali čudežno zdravilo nemoralnosti. V temelju je demokracija ureditev in kot taka je sredstvo, ne cilj. Njen moralni značaj ni avtomatičen, ampak je odvisen od soglasja z moralnim zakonom, kateremu se mora podvreči. ... Vrednost demokracije stoji in pade z vrednotami, ki jih uteleša in pospešuje ...« Civilni zakon mora zagotavljati spoštovanje temeljnih pravic, ki pripadajo človeku kot posamezniku in osebi. Ni splošnih pravic, ki ne ni bile osebne. »Prva in temeljna pravica med njimi je pravica do življenja vsakega nedolžnega človeškega bitja. Čeprav se javna oblast včasih lahko odreče temu, kar bi zaradi prepovedi izzvalo še večno škodo, ne sme pa nikoli sprejeti tega, da bi uzakonila kot pravico posameznikov ... prizadetje drugih oseb z nepriznavanjem kakšne od njihovih pravic, kot je pravica do življenja.« Najbrž pa ustreznega odgovora ne moremo iskati zgolj s pavšalno oceno »zaveznitva med demokracijo in etičnim relativizmom«, in v tem najti vir sedanjih družbenih, političnih in kulturnih težav na tem področju.

Zakonodaja varuje blagor ljudi. »Zato je vsako dejanje javnih oblasti, ki bi bilo ali bi vsebovalo nepriznavanje ali kršitev teh pravic, dejanje nasprotno samemu razlogu njihovega obstoja in je zato brez vsake pravne veljave.« Varovanje posameznika in njegovih pravic je brezpogojna. »Oblast je zahteva moralnega reda in izhaja od Boga. Zato pa, kadar bi bili njeni zakoni ali pooblastila v nasprotju z Božjo voljo, nimajo moči obvezovati vesti ...; v tem primeru jasno preneha oblast biti kot oblast in se sprevrže v nasilje.«

Zakonita oblast splava ne sme razglasiti za zakonito dejanje. Dolžna je storiti vse, da bi se v konkretnih okoliščinah uveljavile razmere, ki ustrezajo človekovemu dostojanstvu. Vprašati se je treba, kako se upreti krivičnemu zakonu? Zakoni, ki legalizirajo krivico, ne ustvarjajo nobene obveznosti za vest, ampak nasprotno sprožajo na težko in jasno obveznost upreti se jim z razlogi vesti. Od začetka Cerkve je apostolsko oznanjevanje kristjanom strogo nalagalo dolžnost pokorščine zakonito postavljenim javnim oblastem (prim. Rim 13,1-7; 1 Pt 2,13-14), toda hkrati jih je odločno opozarjalo, da »je treba Boga bolj poslušati kakor ljudi!« (Apd 5,29). Civilna nepokorščina lahko človeka postavi v težak položaj. Ne pomeni le, da se ne izmikam dosegu sankcij nepravilnih zakonov, ampak da formalno in dejansko ne sodelujem v krivičnih stvareh, in sicer ne glede na posledice.

10.9 Zdravnikova vest in splav

Splav je moralni problem zdravnikovega odnosa do pacienta. Njegov etos mu nalaga dolžnost, da se kot oseba odloča po vesti in da se odziva osebno. »Vest je najgloblje notranje dejstvo osebe in razumnega bitja« in je »v službi resnice.«

Zdravnikova moralna pristojnost in stališča ne zmanjšujejo pomena njegove strokovne usposobljenosti. Nasprotno. Zdravnikovo stališče do konkretne osebe zahteva izostren čut za dostojanstvo človeka in za iskanje resnice v svobodi. Možnost in včasih nujnost ugovora vesti v zdravniškem poklicu je stvar legitimnosti poklicnega dela in znamenje zdravnikove moralne pristojnosti. Zdravnikovo delo je po naravi najprej etično. Tudi v čisto strokovnih vprašanjih je dolžan poslušati vest in se kritično odzivati na pozitivne predpise. Pozitivna zakonodaja ni nad vestjo posameznika. Razlage, ki predpise absolutizirajo ali jih postavljajo nad vest, so nesmiselna. Včasih se zdi, kot da je ugovor vesti eden od členov zakona.

Če o legitimnosti dejanj odloča samovolja, potem v medicini ni mogoče računati, da se bo posvečala vsakemu človeku. Ni mogoče spregledati, da se ugovor vesti nanaša posebno na problem splava. Abortivna miselnost je na videz monolitna, enotna, disciplinirana in sistematična fronta. Predstavlja se kot *kultura*. Ne priznava vesti. Zdravnik z občutkom za vest vidi, da ženska, ki zahteva splav, ugovarja lastni vesti in etosu njegovega poklica. Ko kdo od zdravnika zahteva, naj opravi splav, ga v bistvu ne upošteva kot zdravnika. Tako je zdravnikovo vprašanje neredko tudi v tem, kako obnoviti razmerje z lastno vestjo in kako obnoviti svobodo vesti v položaju, v katerem je praktično ugasnila možnost osebnega razmerja.

10.10 Spontani splav

Ponavljajoči se spontani splavi so za zakonca in za družino vir velikega trpljenja. Medicina na tem področju ni naredila dovolj, da bi jih pojasnila in jih v zgodnji nosečnosti pomagala preprečiti. O znanih in verjetnih vzrokih naj bi zakonca bila pravočasno obveščena. To je nedvomno del vzgoje, samovzgoje in ustreznega strokovnega obveščanja. Žal je to vprašanje včasih povezano tudi s prizadevanjem zakoncev, da bi neplodnost zdravila z umetno oploditvijo. Tehnična pomoč pri premagovanju ovir ne more pojasniti, zakaj prihaja do spontanih splavov, saj je preveč usmerjena na učinkovitost. Statistično pa je mogoče potrditi, da je pogostnost spontanega splava vzročno povezana s tako imenovano 'neplodnostjo' v širšem pomenu besede. Ker se metode zdravljenja neplodnosti merijo po učinkovitosti, se neplodnim partnerjem navadno ponudi heterologno oploditev. V bistvu moramo tudi zdravljenje neplodnosti razumeti v prenesenem pomenu: čeprav je nosečnost za ženski organizem objektivno nekaj dobrega, je ni mogoče istovetiti z zdravljenjem. Zato ni tako redek primer, da nastopijo nepričakovani zapleti, ki niso nujno zdravstveni in se lahko končajo s splavom.

Spontani splav ni vedno samo spontan. Ne gre vedno za medicinske razloge in za jasno anamnezo. Z medicinskega vidika je namreč nosečnost objektivno nekaj dobrega. Najpogostejši razlog za spontani splav je ženina nepazljivost in površnost, s čimer bolj ali manj zavedno izraža svojo duševno in moralno šibkost in podzavestno željo, da bi se nenačrtovane nosečnosti rešila, krivdo pa pripisala otroku dejansko nenaklonjenem okolju. Z ozirom na to, kako pogost je danes splav, se zdi ta trditev lahko tudi nesprejemljiva. Vendar je treba poudariti, da ne gre niti za iskanje krivca ali krivde niti ne za razbremenjevanje odgovornosti. Nosečnost in rojstvo otroka v današnjem svetu pomenita nekaj drugega kot še nekaj desetletij nazaj. Zato sta razmeroma velik odstotek težkih nosečnosti ter zlasti spontani splav simptom družbenega položaja nosečnic, njihove vsestranske nezavarovanosti in neredko psihološke in moralne nepristojnosti, da bi sprejele nosečnost. Spontani splav na ta način indicira življenju nenaklonjeno okolje, v katerem je nosečnost najprej nezaželena in breme. Tudi ta splav je problem vesti, kolikor je nosečnica dolžna (spособna) iskati resnico o sebi po poti svobode.

10.11 'Selektivni' splav

Zavestno, premišljeno in odgovorno posredovanje življenja je mnoge starše pripeljalo do odgovornega starševstva, ki ga odlikuje duhovna zrelost. Taki starši se razveselijo tudi tiste nosečnosti, ki se je niso nadejali in je bila nenačrtovana. Če zakonsko življenje zakoncev izraža ljubezen, je nosečnost v nekem pogledu vedno načrtovana. Zato ji raje rečejo, da je nepričakovana. Ne moremo si predstavljati, da bi zakonca, ki ju povezuje ljubezen, ne ljubila sadov svojih dejanj. Na drugi strani pa so starši, ki imajo s spolnostjo svoje račune. Če jim otrok pomeni breme ali ga imajo za posest, če jim nosečnost ne pomeni

priložnosti za odgovornost, če igra vlogo neka intelektualna kvaliteta, če so zaradi svaril genetskih preiskav pripravljene pristati na 'selekcijo', če se jim podatki o nameravanem in dejanskem položaju križajo, lahko postanejo dejavniki premišljene selekcije, ki je eden najbolj krutih razlogov za splav.

S pojmom *selektivni fetocid* se označuje posebna oblika selektivnega splava, pri katerem nosečnici z dvojčki ali več zarodki – običajno kot posledica metod reproduktivne medicine – zdravnik odstrani enega ali več zarodkov, enega pa pusti (redukcija dvojčkov, trojčkov itn.). Zarodek (zarodke) umori s punkcijo fetalnega srca ali z injekcijo kaliumklorida v prsni predel. Ta poseg bi bil medicinsko dovoljen le v primeru, če bi nosečnost z več zarodki bila življenjsko nevarna. Toda glede na to, da zakon dovoljuje splav prve tri mesece, o medicinski indikaciji praktično ni mogoče govoriti.

Glede na to, da gre za splav plodu, ne za splav zarodka, se pravi za splav otroka, ki je že sposoben preživeti, ni tako redek primer, da plod splav preživi. V tem ali v podobnih primerih lahko pride do tožbe zdravnika, češ da pogodbenega dejanja ni korektno izpeljal. Ta tožba je povsem nesmiselna, saj otroka, ki preživi splav, označi za škodo (*wrongful life*).

Hitlerjev režim je uničil na stotisoče ljudi, ker je njihovo življenje po mnenju zakonodajalca postalo »nevredno«. Danes smo na pragu podobne miselnosti. Ta staršem oznanja ali od njih kar zahteva, da upoštevajo premišljena merila, kaj je 'življenje vredno' in kaj ne. *Selective abortion* je v ZDA pogost izraz v posvetovalnicah za starše. Izraz izhaja iz tako imenovanega preferenčnega utilitarizma in je skrajna meja liberalizacije splava.

Amniocenteza in napredek genetskih testov omogočajo in obljublajo neposredno ugotovitev (dedne bolezni (3%) v veliki večini primerov pa le posredni izračun tveganja. Če se preiskava spremeni v namerno iskanje razlogov za končanje nosečnosti, je medicinska dejavnost izgubila svoj pomen. Svetovalec ne bi smel nikoli priti do sklepa, da je splav rešitev. Okrožnica *Evangelium vitae* opozarja na nestabilnost družbenega prostora, ki ga razjeda neupravičeni strah pred odgovornostjo. »Svoboda zanika in zmaliči samo sebe in postane pripravljena, da uniči drugega, kadar ne prizna in ne spoštuje več svoje konstitutivne vezi z resnico. Vsakokrat, ko se svoboda, hoteč se osvoboditi od vsake tradicije in oblasti, zapre celo prvenstveni razvidnosti objektivne in splošne resnice, ki je temelj osebnega in socialnega življenja, človek končno ne sprejema več resnice ... Pri takem pojmovanju svobode postane socialno sožitje globoko popačeno. Če se uveljavitev lastnega jaza razume kot absolutna avtonomija, se neizogibno zanika drugega, ki naj bi bil sovražnik, pred katerim se je treba braniti.« U. Eibach pravi, da je na delu hipotetični imperativ, ki hoče *obvladovati*: ohraniti ali uničiti.

Ko se ta miselnost sklicuje na puritanske razloge, ki zaradi javne sramote (zunaj zakona) raje svetujejo splav kot rojstvo, izpade kot absurдна preživetvena strategija. Tako izgubim čut tako za Stvarnika kot za človeka, in prispevam svoj delež k skstrukturam greha. »Moralna vest, tako individualna kot družbena, je danes podvržena, tudi pod vplivom družbenih občil, zelo resni in smrtni nevarnosti: nevarnosti zmede med dobrim in slabim glede same temeljne pravice do življenja.«

10.12 Splav kot 'urejanje' rojstev

Podobno kot selektivni je tudi ta splav znamenje nerazločevanja med resničnostjo, vrednotami in dobrim (interes). Je sad selektivne miselnosti. Obubožani osebni odnosi se znesejo nad nedolžnim, ki se ne

more braniti. Ta relativizem pušča za seboj razdejanje. Splav kot urejanje rojstev je lagodno izbiranje sredstev po merilu učinkovitosti.

Pogost očitak cerkvenemu nauku, češ da ne razlikuje med kontracepcijo in splavom oziroma da kontracepcijo obravnava na isti način kot splav, je treba jemati resno, čeprav Cerkev ne moremo klicati na odgovornost za to usodno nerazlikovanje. Toda težko je razumeti, da so včasih moralisti in cerkveni dostojanstveniki v isti sapi govorili o splavu, kontracepciji in sterilizaciji in pozabili poudariti bistveno razliko med njimi. Obžalovanja vredno je stališče nekaterih moralnih teologov, ki so papežu predlagali, naj kontracepcijo obsodi na podoben način kot splav.

Splav kot urejanje rojstev je znan v državah evropskega Vzhoda, na Kitajskem, na Japonskem in še v nekaterih drugih državah daljnega Vzhoda. Japoncem so to miselnost vsilili zmagovalci in jim tako hoteli povedati, da jih je preveč. Letno se na Japonskem opravi preko milijon splavov.

Težko je razumeti, zakaj je pravna teorija tako popustila, da je začela splav razumevati (dovoljevati) kot metodo urejanja rojstev in kot striktno osebno odločitev ter nehala ščititi nerojeno življenje. Pri tem se pravo sklicuje na domnevo, da je zarodek ali fetus del matere.

Razlikovati je treba med urejanjem spočetij in urejanjem rojstev. Če uporaba sredstev, ki preprečujejo spočetje, povzročijo spontani splav ali prezgodnje rojstvo ali če 'kontracepcijska' sredstva učinkujejo 'abortivno', itn., je treba njihov pomen ponovno določiti. Glede RU 486 ni dvoma, da je abortivna. Raziskave kažejo, da je razlog za to stanje neobveščenost glede splava kot takega.

V okviru cerkvenega nauka se na tradicionalno vprašanje, če k odgovornemu starševstvu spada tudi uporaba metod načrtovanja spočetij, odgovarja negativno. Papež Pij XII. je videl možnost, da bi anovulativno pilulo, ki se je tedaj pojavila v prodaji konec petdesetih let, imeli za dovoljeno. Odgovorni starši bi morali upoštevati morebitne posledice in se o tem posvetovati z zdravnikom. Ozki moralisti, ki se sklicujejo na ozke interpretacije okrožnice *Humanae vitae* in okrožnice najbrž niti ne berejo, vsaj ne dovolj daleč, ne vidijo, da okrožnica upošteva zdravnikovo avtonomijo in pomoč staršem pri njihovi odgovornosti. Če moralisti ne razlikujejo metod, verjetno ne bodo mogli razumeti problemov na tem področju.

10.13 Splav kot rešitev življenja (terapevtski splav)

Nekateri ugledni moralisti, med katerimi tudi Alfonz Liguori, so splav, ki bi rešil življenje materi, vsaj dopuščali. Bili so mnjenja, da bi bil splav v tem primeru posreden. Včasih so to vprašanje tehtali glede na subjektivni smisel dejanja (*finis operantis*) in notranji cilj dejanja (*finis operis*). Tisti, ki rešuje življenje noseče matere, ne sovraži otroka (otrok verjetno sploh ni več živ), ampak hočejo rešiti materino življenje. To je posredni, terapevtski splav ali splav z medicinsko (vitalno) indikacijo. Odločitev za splav ne pade na osnovi predpostavke, da je materino življenje več vredno kot otrokovo. Tradicionalno se je vitalna indikacija nanašala na reševanje materinega življenja oziroma življenja obeh. Danes medicina (in ponekod tudi pravne norme) poudarja enakovrednost obeh, pri čemer tudi širi pojem tako imenovane medicinsko-socialne indikacije. Pri svetovanju smo to omenjali, in sicer ne kot morebitni razlog za splav, ampak kot problem trka dveh pomembnih moralnih vrednot ter vprašanje moralne nepristojnosti, ki lahko iz običajne nosečnosti naredi pravi medicinski problem. Ne gre samo za vitalno vprašanje, ampak tudi za sprejem otroka, kije po dostojanstvu enak odraslemu.

Strogo terapevtski splav je vedno redkejši. Medicina pozna vedno več metod, ki zmanjšujejo število verjetnih oziroma nujnih vitalnih posegov v materino življenje, da ji ga rešijo. Običajno gre za hudo prizadet zarodek (*hidrocefalus*), ki ogroža materino življenje.

Splav z medicinsko indikacijo pomeni rešitev življenja. Franz Böckle je govoril o »rešitvi rešljivega življenja«.

Iz nepojmljivega razloga so nekateri moralisti v preteklosti menili, da je boljše, da umreta oba, mati in otrok, kot da bi uporabili 'nedovoljen' postopek (splav). To mnenje ne upošteva celotnega človeka niti ne celotnega dejanja. Človek in splav sta tu le generična pojma brez vsebine.

10.14 'Terapevtski' splav v širšem pomenu besede

V bistvu bi moral biti vsak splav, ki ga opravi zdravnik, opravljen po medicinski indikaciji. Medicina razlikuje med terapevtskim splavom z vitalno indikacijo (rešitev materinega življenja oziroma življenja obeh) in terapevtskim splavom v širšem pomenu (splav kot odstranitev velike nevarnosti za materino zdravje). Sem sodijo evgenična, kriminološka in splošna 'socialna' indikacija, ki pa morajo biti tudi medicinske v širšem pomenu besede. V tem vidimo značilno znamenje etičnega popuščanja. Seveda legaliziran splav pozna še veliko bolj enostavne poti. Večina zagovornikov tako imenovane humanistične etike prihaja do sklepa, da je v zgodnji nosečnosti, ko gre za veliko in trajno nevarnost za zdravje nosečnice, ta splav mogoče indicirati z medicinskimi razlogi in ga tako tudi moralno opravičiti. Nosečnost pa ni bolezen. Z objektivno medicinskega vidika je nosečnost dobra. Toda upoštevati je treba tudi tako imenovani nosečnostni konflikt.

Zdravstveni razlogi za splav so objektivno neprepričljivi, toda zakonodajalec v pluralistični družbi je popustil že prej. Cerkev prebujala občutljivost in razlikovanje in kritizira mišljenje s tem, da zarodku od spočetja naprej brezpogojno priznava status osebe. Človek ni v nobenem obdobju življenja zgolj predmet za poljubne namene.

Moralna teologija je včasih splav obravnavala v okviru spolne morale. Danes čutimo potrebo po odkritosrčni besedi o spolnosti v šolah in v predzakonski vzgoji. Propaganda 'varne spolnosti' je s subjektivnega vidika ne-varna, saj človeka kot posameznika ne jemlje resno. Spomniti se moramo, da je bila moralna teologija skupaj s pravno doktrino v Cerkvi skozi stoletja prepričana, da zarodek v prvem obdobju svojega življenja še ni človeška oseba (Tomaž Akvinski) ter da so se zagovorniki splava (začasne rešitve) v 19. stoletju celo sklicevali na ta nauk. Netolerantnost v konfliktnih položajih moralni teologiji ne pomaga razumeti premikov v pojmovanju tako imenovanega nosečnostnega konflikta. Pomembna naloga Cerkve je večati občutljivost vesti, spodbujati duha razlikovanja ter zaupati, da bodo zdravniki, nosečnice in svetovalci ravnali v skladu z razsvetljeno vestjo.

Razlikovati je treba med terapevtskim splavom v širšem pomenu besede in genetsko (evgenično) indiciranim splavom. V sedanjem času to vprašanje izstopa na dva načina: prvič kot zahteva, da mora biti vsak splav medicinsko indiciran, drugič kot aktivna vključitev zarodka. V različnih prenatalnih preiskavah je pacient zarodek, ne mati. Glede tega vidimo, kako neustrezna je pravna interpretacija splava. Uboja ne moremo imeti za terapijo. Terapevtski splav v širšem pomenu besede ni enostavno 'dovoljen'. Če zarodek ni sposoben preživeti (*anancefalus*), potem odstranitev takega zarodka ni samo evgenično, ampak tudi medicinsko indicirana.

10.15 Krščansko občestvo: odprtost do nerojenega življenja

Krščansko občestvo ceni življenje kot neizmerno dobro in verjame, da je mogoče kljub številnim grožnjam dogodke presojati z vidika življenja in prebujene vesti. Zemeljsko življenje je edinstvena in relativno največja človekova dobrina. Krščanstvo se oklepa življenja in ga ceni zaradi izkušnje o človekovi edinstveni priložnosti, da živi, se zaveda sebe in drugih, izkusi ljubezen, da spozna resnico o sebi, se pravi o Stvarnikovi ljubezni. V obračunu sodobnikovih stališč do življenja je splav na videz nepomembna, v resnici pa usodna zmeta, ki vleče za seboj celo vrsto moralnih nedoslednosti.

Drugo poglavje okrožnice *Evangelium vitae* govori o krščanskem gledanju na življenje. Jezusovo oznanilo o življenju je oznanilo o Očetu, ki je ustvaril življenje iz ljubezni. Najvišje dostojanstvo je božje otroštvo. Jezus se je obračal na slabotne in uboge, da bi z njimi in v njih prebudil čut za dostojanstvo človeške osebe. Ni poveljeval revščine ali boleznim. Nasprotno: pomagal je revežem in bolnim vračal zdravje; spodbujal jih je, naj se oklenejo dostojanstva, ki ga imajo kot ljudje. Znal je sprejemati nasprotja življenja in jih prenavljati v svojem edinstvenem odnosu z Očetom.

Človeško življenje je dobrina, ker lahko izrazim veličino božjega stvarjenja samo tako, da živim. Apostol Pavel je pisal, da stvarstvo željno pričakuje, da se mu človek razodene kot človek. Sveto pismo ne poudarja le, da je človek gospodar sveta in da se njegove sposobnosti kažejo samo v uveljavljanju moči, ampak da nosi v sebi duhovne zmožnosti, s katerimi lahko spozna resnico, se steguje k vedno bolj popolnemu razlikovanju med dobrim in zlom in k svobodnemu izbiranju dobrega. »Sposobnost doseči resnico in svobodo so prednostne pravice človeka, ustvarjenega po Božji podobi.« Vrhunec človeškega življenja je doživetje božjega otroštva, ko odkrije, da cilj življenja nosi v sebi. »Božja slava je človek, ki živi« pravi sv. Irenej.

Na tem utemeljujemo odgovornost za življenje. Splav *ipso facto* izključuje iz krščanskega občestva. Občestvo nikogar ne izključuje, poudarja in sprejema pa, da je Bog gospodar življenja in da življenje ni dobrina za poljubne namene. Z vidika Mojzesove postave je največje zlo umoriti nedolžnega človeka. Absolutna prepoved neposrednega splava govori o življenju, ki je neodtujljiva dobrina in »konstitutivna prvina civilne družbe in njene zakonodaje«. Človeško življenje ni splošen pojem. *Katekizem* izobčenje pojasni takole: »Cerkev s tem noče zoževati področja usmiljenja. Cerkev pokaže velikost storjenega zločina, nepopravljivo škodo, povzročeno nedolžnemu, ki je usmrčen, njegovim staršem in vsej družbi.«

Krščansko občestvo se zavzema za individualno življenje. Zavzema se tako za otroka kot za mater ter tudi za bližnje. Splav je globoka rana na tkivu človeške družbe, ker ne vidi posameznika in življenje posplošuje. Le korak je potreben, da posameznikovo življenje podredimo vidiku koristi. Zato je splav kompleksen – moralni, pravni, družbeni, kulturni in verski – problem. Na četrti mednarodni konferenci žena v Pekingu (1995) v mednarodnem letu žensk je bil splav ena glavnih tém, a so ga delegacije najmočnejših držav hotele na hitro 'rešiti' z deklaracijo in podpisi prisotnih. Delegacija Svetega sedeža je prispevala pomemben delež, da so se izpostavile nekatere preveč izrazito individualistične želje o uveljavitvi ženske in tako rekoč kolonizirala obširna področja človekovih pravic. »Gotovo bi bil ta mednarodni zbor mogel več storiti za žene in dekleta, kot pa jih pustiti same z njihovimi pravicami!«

Krščansko občestvo ne brani le posameznega življenja, ampak se zavzema, da bi se otroci, ki so spočeti, tudi rodili in doživeli ljubezen. Smisel življenja je sprejemati in podarjati ljubezen. Čeprav je človek najpopolnejša sinteza stvarjenja, je njegovo življenje krhko in ogroženo tudi brez grožnje splava in

evtanazije. Zato se krščansko občestvo zavzema, naj bi življenje varovali posebno v obdobjih, ko je najbolj slabotno. Vernega človeka k temu nagiba zavest, da gre za posamezno življenje in da je v božjih očeh življenje neprecenljiva dobrina. Določujoča norma je človek.

Splav lahko analiziramo samo z vidika brezpogojnega priznanja dostojanstva individualnega življenja. Kar je Cerkev povedala v okrožnici *Humanae vitae*, je nedvomno potrjena v okrožnici *Evangelium vitae*. Na osnovi evangelija življenja Cerkev razmišlja tudi o svojem telesu. Tistemu, ki sprejema evangelij življenja, življenje podarja »pravico, da postane Božji otrok« (prim. Jn 1,12). Gotovo gre za ostritev čuta za individualno življenje. Okrožnica poudarja, da je polno razsvetljenje glede vrednosti in smisla človeškega življenja mogoče šele z vidika velikonočnega jutra. Če na življenje gledamo z vidika 'velikega petka', je življenje brez vrednosti tako za tiste, ki povzročajo nasilje, kot tiste, ki trpijo in je njihovo življenje razvrednoteno. Trpljenje je pogost razlog, da človek ne vrednoti več življenja in ga ni več pripravljen varovati. V judovsko-krščanskem izročilu ta problem ni neznan, vendar ga to izročilo nima za dokončen položaj. Kdor sprejema življenje kot dar, ga ta usposablja gledati na 'tretji dan'. Jezus je s svojim delovanjem razvijal čut za dar življenja. Ko je govoril o Samarijanu, je pokazal na absolutno vrednost osebe. Tudi njegov križ ohranja sporočilo o življenju kot daru, saj mu življenja niso vzeli, ampak ga je sam dal. Evangelist pravi, da je 'izdihnil' (prim. Jn 19,30). Izraz opisuje človeško smrt, izročitev. Po vsem, kar se je zgodilo, se je Jezus naposled oddahnil. Krščanstvo z oznanjevanjem Jezusove smrti in vstajenja izraža prepričanje, da je grožnje življenju mogoče premagati tako, da se izročimo v božje roke in se v njih odpočijemo. Tako imenovana moralna nepristojnost govori o skoraj vedno preutrujenem in nespočitem sodobniku. Nenehno je v nevarnosti, da se izgubi v množici. Šele pred Bogom se lahko prepozna kot oseba in kot podoba. To je vedno vprašanje konkretnega občestva, konkretne pomoči in konkretnih ljudi. Sožitje (solidarnost) med ljudmi je prvi obraz verskega izkustva. Evangelij je sodba, ki ne obtožuje. Pomeni tudi hoteti videti, hoteti slišati, hoteti vedeti, hoteti sprejeti, hoteti živeti. »Ne pove vsega tisti, ki ne pove tega, kar govori nemi...« (T. Kuntner).

Protest proti miselnosti, ki splav zagovarja in omogoča, občestvu ne sme vzeti toliko moči, da bi pozabilo na vsakdanje vidike varovanja življenja. Evangelij spodbuja k prenovi posameznika in družbo. Treba je iti onstran protestov, ki izčrpavajo, in postati prepoznaven v konkretnih predlogih in dejanjih. Splav je dejstvo nasilne družbe in nešteti napadov na dostojanstvo osebe. Nenasilje ni recept, ampak je ponudba božje ljubezni v človeških rokah. Nenasilen človek, ki je odprt vsakemu človeku, šele vidi, koliko nezavarovanih je med tistimi, ki so vpreženi v stroj nasilja in se ne morejo rešiti. Nenasilen človek ravna iz zavesti, da ima vsak človek pravico biti ljubljen. To seveda ni pravica, ki bi jo lahko izrazili v pravni normi, toda vernemu človeku je jasno, da si pravo (zakon) in ljubezen (usmiljenje) ne moreta nasprotovati. To pove, da avtentično pravo izvira iz družine in je razširjeno družinsko življenje. Utemeljuje občestveno življenje. Judovsko-krščansko izročilo poudarja pomen družbenih struktur, ki so utemeljene na pravu (jasnih pravilih) brez sankcij in v katerih je vsak načelno sprejet in prepoznaven kot človek. Ko pravo ne ščiti osebe (posameznega življenja), postanejo tudi druge pravice neslana šala.

Naj sklenem z izobčenjem in usodnostjo tega vprašanja. Prva Cerkev je poznala tako imenovano kanonično pokoro za tri velike grehe (umor, razdor zakona in zatajitev vere). Ti so vsaj začasno izključevali iz evharističnega občestva. Poudarek je bil na evharističnem občestvu, ki se je nenehno zahvaljevalo. Kristjani so živeli iz evharistije. Na vprašanje, kaj je izobčenim omogočalo, da so kljub svojemu začasnemu položaju ohranili stik z občestvom in jih občestvo ni zavrnilo, je mogoče odgovoriti preprosto: *ipso facto* je izključevalo dejanje, občestvo ni zavrnilo nobenega. Ker ga je občestvo sprejemalo, je lahko

izobčeni ugotovil, kaj ga je izključilo iz občestva. Danes moramo priznati, da se ob *takem* izobčenju komaj kdo zdrzne. Seveda imamo izobčenje (ekskomunikacija) za krivično. Toda merila evharistične občestvenosti skoraj ne poznamo. Zato smo bolj občutljivi za malenkosti. Danes skupnosti in družine razpadajo zaradi malenkosti. Občestev pa, ki bi s svojim življenjem preprečevala zlo in človeka ne zapustila tudi v največji stiski, praktično ni. Zato ne razumemo, kaj pomeni izobčenje *ipso facto*: zaradi želje po *nedolžnosti*, neodgovornosti in zaradi hotene nevednosti se nam megli pred očmi. Franz Werfel je zapisal: »Umorjeni je kriv!« Logika nasilja hoče krivdo za storjeno zlo naprtiti žrtvi. Zato moramo na drugi strani reči: občestvo ne more sankcionirati zla in najti resnice, če ni sposobno rekonstruirati dogodka v eklezialnem oziroma evharističnem duhu, to se pravi, če ga zlo ni pretreslo. Danes najhujšo obliko kazni predstavlja sobivanje tistih, ki so se razšli in jih v iskanju resnice ne povezuje ljubezen. Na izobčenje *ipso facto* lahko gledamo kot na kvalificiran način razumevanja občestva, ki izobčenega brezpogojno sprejema in mu ponuja roko ljubezni.

11 ZDRAVJE IN ZDRAVLJENJE

Poglavje o zdravju in zdravljenju bomo omejili z ozirom na cilje, ki smo si jih zadali, in z ozirom na tiste vidike patologije in psihoterapije, ki so pomembni za razmerje zdravnik-pacient in zlasti za razumevanje iatrogenih bolezni. V zdravstveni oskrbi nastajajo problemi zaradi sistemske orientacije v medicini in zaradi družbenih struktur. Čeprav govorimo o informacijski družbi, moramo upoštevati industrijsko in delavsko okolje ter s tem miselnost in probleme, ki so specifični za še vedno največjo skupino prebivalstva, obenem pa tudi del socialne medicine.

Terapija je danes osredotočena na lajšanje bolečin. O tako imenovani patocentričnosti govorimo predvsem v okviru varovanja živali, ki jim ljudje povzročamo trpljenje zaradi poskusov. Predpostavljamo, da je v živem bitju čut za bolečino sorazmeren čutu za srečo (blagor). Pri bolečini upoštevamo vir bolečine in razbolelo telo. Nekateri trdijo, da je velik del bolečine pri človeku izraz njegove zavesti; to bi moral človek to upoštevati tudi pri živalih (P. Singer). Bolečine torej ni mogoče objektivizirati. Že antična filozofija je zmožnost premikanja povezovala s senzitivno dušo in z neko ravno zavesti. Različni odzivi, reaktivno obnašanje, stres, močno bitje srca in agresivnost so znamenja trpljenja in bolečine, vendar iz tega ni mogoče potegniti enotnega sklepa o tem, kaj bolečino sproži, katera fiziološka okvara sproži ta čut in kako velika je bolečina.

Bolnemu človeku rečemo pacient, trpeči (potrpežljiv) človek. Poleg iatrogenih bolezni in poškodb je vir zdravja (in bolezni) tudi etos pacienta, in sicer z ozirom na njegovo odgovornost. Objektivno težak položaj bolezni (poškodbe) ga ne odvezuje od odgovornosti. Naloga zdravnika je tudi v tem, da pridobi pacienta za sodelovanje pri terapiji.

11.1 Medicina in zdravje v (post)industrijski družbi

Psihosomatika je bila razmeroma kratko obdobje najbolj obetavna smer v medicini industrijske dobe. Že od druge svetovne vojne naprej pa so postale glavne teme eksplozija stroškov, učinkovita terapija in velika tveganja. Kritiki moderne medicine, na primer Ivan Illich, trdijo, da ni nevaren samo pojem tako imenovane intenzivne medicine, ampak sistem, ki se stoodstotno zavzema za zdravje in ohranitev življenja, na drugi strani pa ni neodvisen od državne blagajne in miselnosti, ki meri le z učinkovitostjo in uspešnostjo. Sem sodijo 'zavezništva' med medicino in proizvajalci zdravil, ki so povod bolne družbe, medikamentalizacije in podobnega. Zaradi odvisnosti od farmacevtske industrije in meril učinkovitosti se je v medicini uveljavila miselnost *mogočega* ('*das Machbare*'). Ni dovolj pozorna na stranske učinke njenega dela. *Nemesis* medicinske dejavnosti dokazuje, da njena dejavnost ni povsem namenjena človeku in da ima medicina vedno tudi svoje lastne cilje. Zato je stranskih učinkov več, kot je videti na prvi pogled: ne gre le za strokovne napake, ampak tudi za *odpor* narave proti nekemu avtonomizmu, ki namene podreja učinkovitosti. Iz svoje dejavnosti je napravila samostojna področja, ki so ločena od človeka. Bolečino, bolezen ali smrt je sposobna izolirati in jih obravnavati mimo človeka, kakor da bi to bilo le nekaj na človeku, ne na osebi. Paracelsus je za prvega zdravnika imel pravzaprav pacienta, zdravnika (po poklicu) pa le za njegovega pomočnika. Danes je bolan človek lahko 'žrtev' medicine, farmacevtske industrije in ustanov zdravstvenega varstva.

Ivan Illich je v sedemdesetih letih opozarjal, da se bo sprevrgla zlasti skrb za ostarele. Medicina vede ali nevede vnaša merilo *življenja vrednega življenja*, pri čemer ne gleda na konkretno osebo. Kakovost življenja odraža njeno sprejemanje oziroma odklanjanje omejenosti in smrti. Včasih to lahko vodi v neusmiljeno podaljševanje trpljenja, drugič v smrt iz usmiljenja. Zavarovalnice govorijo o *življenjskem pričakovanju* in zvišujejo zavarovalniške premije. Dejansko komaj strežejo zahtevam trenutne porabe. Vprašanje je, kaj menijo o starih ljudeh in tistih, ki so zanje postali strošek. Problem starih bo eden največjih problemov novega stoletja tudi na medicinskem področju, ker sta jim socialna politika in medicina veliko obljubljali, a jim tega ne moreta dati. Število starih ljudi narašča in ti tako postajajo še bolj odvisni od drugih. To pomeni najprej kopičenje bolezni (klinična iatrogeneza) v zadnjem obdobju življenja. Ta stanja lahko medicina obvlada samo z zdravili, ta pa na drugi strani vplivajo na njihovo duševnost in vedenje. Vedno več zdravil je vmesnih seznamih. Na drugi strani spet narašča število tistih, ki so pripravljene *zavestno* odkloniti terapijo, ker hočejo umreti naravne smrti. Spet drugi se borijo za dostojanstvo bolnika v času zdravljenja (umiranja). Za vsem tem pa slutimo tudi grožnjo evtanazije.

Kritikov moderne medicine, ki so se zavedali problema razosebljanja, je veliko. Naj omenim Viktorja von Weizsäckerja, utemeljitelja evropske psihosomatike in enega najvidnejših predstavnikov antropološke medicine, Alexandra Mitscherlicha, Viktorja von Gebstla, Paula Christiana, Arthura Joresa. Mnogi kritiki prihajajo s področja psihoterapije (H. Schäfer, W. Schulte, P. Tournier, A. Görres, V. Frankl in drugi). Izbor imen se omejuje na naš razmeroma ozek pogled na to vprašanje.

Poleg *iatrogenih* moramo biti pozorni tudi na *socialne (sociogene)* bolezni. Razvrednoten človek v družbi ter redukcija pacienta na predmet sta lahko vzrok bolezni, ki jo je do nedavnega razvrednoten človek razumel kot pravico: prepričan je bil, da more nekatere stvari doseči samo, če je bolan. Šele takrat so se drugi zanj začeli zanimati. Socialna bolezen je bila *pravica do bolezni*. Danes je to gotovo že vprašanje preteklosti. Mnoga vprašanja na tem področju so tehnično le deloma obvladljiva. Bolj kot se večja število ljudi na robu družbe, bolj je družba otopela za njihova vprašanja in za resnične človeške probleme. Zato sega po radikalnih sredstvih. Mednje sodi *socialna smrt*. Posebno stari ljudje se bojijo postati odvisni od drugih. Poleg tega je veliko bolezni povezanih z napredkom in uničenim naravnim okoljem.

Definicija zdravja *kot odsotnosti fizičnih, psihičnih in socialnih motenj* je preozka. Bolj bi morali poudariti zdravje, ki more živeti skupaj z boleznimi. Ulrich Eibach Ivanu Illichu očita, da se zavzema za nesmiselno definicijo zdravja in vidi dve plati problema: na eni strani nujnost dopolnitve in ponovne razprave o *ciljih* medicine, na drugi strani pa za ponovno opredelitev ciljev ustanov, ki skrbijo za stare in kronično bolne ljudi. V razvitih državah je v domovih že preko 70 % vseh starih ljudi. Dokler je na razpolago dovolj medicinske opreme in osebja, senčne strani človeškega elementa niso tako izrazite. Ko se začno drastično krčiti programi, se začne mračiti obzorje ne le zaradi majhnega števila sorodnikov (teh bo vedno manj), ampak ker so bili a) sorodniki tisti, ki so se starih ljudi na neki način rešili, in b) ker vloga sorodnikov oziroma bližnjih v procesu zdravljenja ni dorečena. V našem okolju je bil sorodnik v bolnici do nedavnega moteč element. Zato so bili obiski omejeni na nekaj ur tedensko. Danes se je položaj spremenil, vendar ta element še ni postal vsebinski del skrbi za bolne. V procesu zdravljenja je problematično pacientovo iskanje receptov in navodil ter pasivno sprejemanje vseh postopkov, kakor da bi se to dogajalo na nekom drugem; ne sodeluje. Če je kdo zelo odvisen od tehnične usposobljenosti medicine, je to še bolj moteče. Zdravnikovo opazovanje naprav omejuje komunikacijo s pacientom, zato je sodelovanja še manj.

Holandski primer pa kaže, da oskrba bolnika na domu ni avtomatsko boljša, ker bi bilo več zavzetosti; vzdrževanje *domačega zdravnika* pozna še drugo plat: evtanazijo.

Spremembe v družbenih strukturah imajo velik vpliv. Na zdravju se odražajo stanovanja, majhne družine, pogosto menjavanje stanovanj in delovnega mesta, odnos do življenja itn. Mlade družine le redko skrbijo za svoje starše, ker zanje nimajo prostora. Svoje je prispevala tudi generacijska napetost oziroma težko komuniciranje med mladimi in njihovimi starši. Vzgoja je večinoma pomenila le pomagati priti do kruha. V današnji informacijski družbi se poleg delovnih navad zahteva tudi ustvarjalnost. Ker zahteve ne prihajajo samo 'od zunaj', ampak si človek ta merila postavlja tudi sam – ker hoče uspeti –, se napetosti še povečujejo. Moderna je obljubljala boljši *jutri* in zamolčala dejstvo slabšega *danes*; postmoderna glasno govori o verjetno slabšem *jutri* in se hoče izziveti danes. Toda tu je še vrsto novih virov negotovosti: tudi če je na razpolago dovolj veliko stanovanje, ni čustvene in stvarne uglašenosti. Otrok je breme, stari ljudje so breme; vzdrževanje nekoga v domu za ostarele bo verjetno v prihodnosti postalo tako drago, da bodo mnogi morali ostati doma. Družbene analize kažejo, da bi bilo treba storiti vse, da bi v bolnicah umrlo največ 20 % ljudi (danes jih tam več kot 70 %), sicer bo sistem socialnega varstva razpadel. Socialno varstvo potroši skoraj polovico denarja za oskrbo tistih, ki bodo zagotovo umrli v bližnji prihodnosti. Vedno manjša je verjetnost, da bodo tehnične izboljšave same po sebi izboljšale možnost oskrbe težko bolnih na domu.

Postmoderni miselni vzorec se ne nagiba k radikalnim rešitvam, pač pa mu je vseeno, kakšna je rešitev. Prisega na mladost, znanje in mobilnost. To s skrbjo za bolne in ostarele nima veliko opraviti. Na etični relativizem opozarja tudi kronično pomanjkanje osebja v domovih za ostarele. Starejši človek premišljuje: »Tam bodo zame poskrbeli!« in izbere dom za ostarele. Vendar je vprašanje, kako bo to izgledalo v bližnji prihodnosti.

Sedanji zdravstveni sistem se bori *proti* boleznim. Farmacevtska industrija s tem kuje dobiček. Zavarovalnice izhajajo iz domnev, da se bo življenjska doba še daljšala, zato zvišujejo premije. Prognoza je posledica velikih računov, ki jih morajo plačevati *danes*. Pokojninsko zavarovanje je v trajni krizi. Nov zakon uvaja tristebni sistem, pri čemer mora zavarovanec za dva (dodatno zavarovanje in naložbeni steber) poskrbeti sam. Vzpostavljanje novega sistema, v katerem bi se zavzemali za človeka in se borili skupaj s človekom, ne *proti* nečemu, je zaradi dvoma v sam sistem in visokih stroškov prehoda nepredstavljivo težko vprašanje. Na drugi strani imamo opraviti s sodobnikovo nespravljenostjo s svojo končnostjo. To bi lahko bil razlog za drugačno gledanje na življenje. O tem govorijo bolezni, ki zmanjšujejo življenjsko pričakovanje, zlasti bolezni srca in ožilja, ki so povezane z enostranskim razvojem. Mnoge bolezni so posledica prehranjevalne (ne)kulture. Človek ne potrebuje hrane samo za telo, ampak tudi za svojo dušo. Pogosto se prehranjuje prehitro; ljubezni, upanja, vere in ustvarjalne domišljije pa s hrano ni mogoče dobiti. Intenzivna medicina se v glavnem ukvarja z bolniki, ki so žrtve prehranjevanja, enostranske zahtevnosti do sebe in prevelike uporabe zdravil. Odvisnost od mamil in alkoholizem sta refleksni sliki medikamentoze. Ko nastopita v prometu, ta postane 'tovarna pohabljanja'. Število mrtvih v prometu je izredno resno opozorilo. Število poškodovanih – v Sloveniji skoraj pet tisoč na leto – ne upada, ampak celo narašča. Prometne nesreče oziroma njihove posledice štejemo med civilizacijske bolezni. Nanje vplivajo nekatere bolezni, ki so pogost vzrok smrti: srčne težave ter različne vrste odvisnosti.

Medicina je postala ujetnik napredka. Dodeljena ji je bila naloga zdraviti in globalno spremeniti svet, za kar pa ni sposobna. Tehnični človek (*homo faber*) meni, da je zdravje potrošniška dobrina. Socialna

medicina odkriva to zvrst nesposobnosti ljudi, in sicer kot nemoč, da bi vzpostavili red vrednot in se ga držali. Konec koncev ne gre za velike zahteve, ampak le za nekoliko več gibanja, za skrb za okolje, za zdravo prehrano in uporabo talentov pri oblikovanju mikro-okolja. Toda ker ni moči, da bi vrednote živeli in s tem dali svoj prispevek okolju, obremenjujemo svoje telo in postajamo vedno manj odporni.

Farmacevtska industrija spodbuja uporabo pomirjeval. Medicina sicer ve, da stiska izvira iz osebnega in družbenega okolja in da je pomiritev z zdravili začasna. Tudi medicina se čuti odgovorno, da se človek posveti svojemu zdravju šele, ko ga je izgubil. Preventiva zato postaja ena glavnih tém bioetike. Ni dovolj spremeniti navade, ampak vzpostaviti nov odnos do sebe in do okolja. Za antropologijo človekovo telo ni bojno polje, ampak *izrazno polje* osebe. Telo je polje ljubezni, tempelj Svetega Duha, prostor za njegovo delovanje (prim. 1 Kor 6,17 ss) in za srečevanje z drugimi ljudmi. Kjer je telo tudi polje neodgovornosti, človek sodeluje pri nastajanju svojih bolezni.

11.2 Psihosomatika

Pojem *psihosomatika* povezuje vse oblike zdravljenja, zlasti razmerje med zdravnikom in pacientom. Kot metoda je psihosomatika posebna oblika osveščanja o nastanku bolezni, njenem razvoju in smislu.

Izraz je prvi uporabil Christian August Heinroth (+1843). Romantična medicina se je posvečala razumevanju človekovega odnosa do narave ter ta odnos videla tudi v človeku. Zdravnik najprej dušo in telo (*psyhe, soma*) previdno loči (razlikuje), potem pa ju poveže. 19. stoletje je povsem pozabilo na telo kot nosilca duše. Zato je blestela predvsem naravoslovno-znanstvena medicina. V začetku 20. stoletja se je prebudil *nasprotni tok*, ki ga označuje skrbna obdelava bolezni in upoštevanje drugotnih elementov, na primer obnašanja.

Najbolj značilna poteza psihosomatike je *uvedba subjekta* (Viktor von Weizsäcker). Že psihoanaliza je pokazala, da je predstava o telesu kot stroju preveč omejena. Zdravniki so upali, da bo psihoanalitično metodo mogoče uporabiti tudi v kurativi. Dejansko se je pokazalo, da nekatere telesne bolezni izražajo solidarnost telesa z dušo, ki ne prenese več napetosti (nevroza). Te bolezni so vidna oblika duševnih stisk (angina). Po drugi svetovni vojni sta psihosomatika ter tako imenovana antropološka medicina hitro spet stopili v senco hitro se razvijajočih segmentov medicinske in biološke znanosti. Med vnetimi zagovorniki je bil zlasti Alexander Mitscherlich, ki je v psihosomatiki – tako kot V. von Weizsäcker – videl predvsem ustrezen antropološki model razumevanja in razlage bolezni.

Mehanistični model razumevanja telesa ter zlasti dve značilni medicinski antropologiji so bili uspešni načini razumevanja večine procesov v človekovem telesu. Semiotiski oziroma simbolni model je bil vedno prisoten – vsaj kot odgovornost za zdravje oziroma 'krivda' za bolezen –, vendar večinoma zelo odvisen od mehanističnega modela. Prepričljivost mehanističnega modela tiči v redukcionizmu. To pa danes dobesedno izključuje možnost vključitve duševnega in družbenega dejavnika. Tudi psihosomatski model lahko spregleda somatske/funkcionalne vidike ter se izgubi v psihologizmu.

V šestdesetih letih so se začeli razvijati nove modele psihosomatike, in sicer v Ameriki in Nemčiji. Modeli so poudarjali humano medicino, ki je poleg mehaničnih dejavnikov upoštevala tudi duševne, družbene in ekološke (posebno T. von Uexhüll). Včasih kdo te modele razume kot kritiko naravoslovno-znanstvene medicine. V glavnem tudi ti modeli stremijo za tem, da bi lahko čimveč procesov skrčili na značilna znamenja. Za razliko ob biomehničnega modela, ki pojave razume kot vzroke in posledice,

biosemiotika ne govori tako jasno o podrejenosti in nadrejenosti pojavov, ampak govori o *delitvi pomenov* in *dejavniki*. Glede na to, da sta vzrok in posledica v medsebojnem razmerju in med seboj enaka, je treba šele naknadno videti, kdo bo dejaven. V bistvu gre za konceptualizacijo sistemske teorije, kjer posamezni dejavniki nastopajo enakopravno; odločilen dejavnik je *nujnost*, ki jo ponazarja prehod s telesnega na duševno ali družbeno raven. Šele to omogoča govoriti o odnosih. Psihosomatika na praktični ravni pomeni izkušnjo celote. Naravoslovno usmerjena medicina na tej točki ni zavarovana pred dejavniki razčlovečenja.

Slika bolezni z vidika psihosomatike je naslednja: funkcionalne in vegetativne motnje pri približno 10% ljudi 'povzročajo' netipični dejavniki, nekatere motnje pa je mogoče v 25% ali celo več razumeti kot psihosomatske (bitje srca, želodčne težave, impotenca itn.). Nekatere somatske (trajne) poškodbe in bolezni, na primer ulkus, astma, visok pritisk, revmatični artritis, sladkorna bolezen, nevrotično srbenje imajo svoj 'vzrok' v duševnih motnjah. Vendar moramo tu upoštevati dejstvo, da vzroka in posledice na tem področju ni mogoče enostavno določiti. K specifičnim psihosomatskim boleznim sodita tudi *anorexia nervosa* in bulimija. Nekatere tako imenovane *druge* bolezni, kot na primer socialne bolezni ali obolenja, ki izvirajo in individualnih ali družbenih obdelav osnovne bolezni, kažejo v smer patogene družbe.

Oblike psihosomatske obravnave so skoraj identične psihoterapiji. Pravočasna uporaba psihoterapije lahko kronično bolezen spremeni v običajno bolezen, ki jo je mogoče pozdraviti. Večina evropskih psihoterapij je usmerjena psihoanalitično. Psihoterapijo razumemo kot dodatno in alternativno zdravljenje, ne kot edino metodo.

Bolj kot psihosomatska obravnava določenih bolezni ali posebnih pacientov je psihosomatika pomemben element zdravniške izobrazbe ter širšega razumevanja človekove bolezni oziroma bolnega človeka.

Posebej moramo naglasiti etične vidike psihosomatike. Od nekdanje dvodimenzionalnosti (telo-duša) – ta je bila bistveno širša od naravoslovno-znanstvene monokavzalnosti – danes vse pogosteje slišimo govoriti o multidimenzionalnosti psihosomatskih motenj oziroma o upoštevanju številnih dejavnikov: ekoloških, družbenih (ekonomski problemi, brezposelnost, neperspektivnost, zastoj v izobraževanju ipd.), bioloških, kozmičnih itn. Misлити in ravnati je treba multidimenzionalno, in sicer na vseh ravneh medicinske obravnave. Monokavzalna terapija je in mora biti *delna* terapija. Pri alergijah vidimo, da izključevanje patogenih vplivov iz okolja pri zdravljenju lahko vodi do napak. Multidimenzionalnost bolezni zahteva interdisciplinarnost v obravnavi (teamsko delo). Obnašanje zdravnikov do sodelavcev ter upoštevanje pacienta kot sodelavca spada tako rekoč k etični normi, saj gre vsem tudi za čim boljše rekonstrukcijo konfliktov ter njihovo dekompresijo. Tu pridejo do izraza temeljna etičnanačela, zlasti ustrezno obveščanje in pacientova avtonomija. V sodelovanju med različnimi poklici, kamor sodi tudi duhovnik ali pastoralni delavec, lahko pridejo do izraza moralno zgrešene izbire ter obravnava razmerja med boleznijo in grehom. To je verjetno najtežje vprašanje. Ustrezna obravnava temnih strani življenja lahko zmanjša škodo, do katere pride v teku obravnave. Strokovne napake nastajajo posebno na področju monokavzalnih terapij. Tam je tudi manj verjetnosti, da bi zdravnik sprejel odgovornost za svojo napako in večja verjetnost iatrogenih obolenj.

Nekatere psihosomatske metode vključujejo v obravnavo tudi bližnje sorodnike. Predpostavljajo namreč, da je bolezen zavzela tisto mesto, ki bi ga moral zavzemati človek oziroma da je bolezen podobna neki strategiji zavračanja. To dokazuje dejstvo, da psihosomatske bolezni težijo h kroničnosti. Že samo to je dovolj zgovorno, da je ponovna pridobitev zdravja povezana z dolgotrajnim procesom ter da je poleg

običajnih sredstev potrebno spremeniti tudi mišljenje in navade (spreobrnjenje). To zahteva od vseh udeleženih potrpežljivost.

Psihosomatika se ne zadovolji samo z bolj celovitim zdravljenjem, ampak domneva, da je lahko človek zdrav kljub bolezni, ki jo ima. Usmerjena je k *biti*. Tudi obratno je lahko človek bolan kljub zdravju. Vsak človek ima (dobi) *svojo* bolezen. Na videz naivna povezanost med boleznijo in grehom in razlaga bolezni (smrti) kot kazni za greh ni brez zrna resnice. Ta razlaga bolezni in smrti postane kaotična in katastrofična, če vanjo vnesemo Boga *kaznovalca*. To vprašanje posredno kritizira premajhno terapevtsko zavzetost teologije.

Psihosomatika ima človeka v bistvu za zdravo bitje. Človek je naravnano na zdravje, na integriteto in celovitost. Po njenem mnenju vsak človek hrepeni po tem, da bi bil zedinjena celota. Odkod potem bolezni? Psihosomatika trdi, da pot do zdravja ni ravna in enostavna. Bolezni so razločen signal, da človek sodeluje pri njihovem nastajanju, ker ni sposoben stopiti na pot zdravja. Bolezen je zanj na videz manjše zlo kot to, kar bi se moralo zgoditi oziroma kar bi moral sprejeti. Ne glede na to, kako bo zdravnik presodil ta položaj in svojo vlogo v njem, pri bolniku skupaj z boleznijo prihaja na dan tudi njegova osebna krivda, zamujene priložnosti in neustrezno iskanje krivcev za nastali položaj. To govori v prid tezi, da imajo v psihosomatski obravnavi bolezni svoje mesto tudi drugi, ne le zdravniki.

11.3. Vsebina pojma medicina z vidika bolezni

Vsebina *medicine* (znanost-strokovnost-zdravnik-zdravilo) je odvisna od dejavnosti. V socialni medicini se je izkristaliziral trojni pomen medicine: *znanost, umetnost, obrt*. Prvotni pomen govori o *sredini*: zdravnik je posrednik. Morebitni izvor tega pojma je v latinskem izrazu *mederi*, ki pomeni zdraviti/pomagati. Medicina je bila vedno tudi kulturni dejavnik in oblikovalka nazorov (ekologija). Zato poleg medicine, ki je *na sredi* (Paul Tournier), upoštevamo tudi *physis*, naravo. V angleškem svetu se zdravnik še danes imenuje *physician*. Pojem *doktor* ne izraža zdravnikove dejavnosti, ampak njegovo učenost in vzgojno vlogo. Danes je v medicini poudarek na dejavnosti (zdravnik). Nemški izraz *Arzt* pa kljub temu ohranja povezavo s *srcem* (*Herz*; najboljše 'zdravilo' je ljubezen).

11.4 Nevroza

Nevroza je prvi obraz bolezni in njena *druga* stran (*druga* bolezen). Če je kdo spregovoril šele v bolezni in ga je šele bolezen prisilila, da je spregovoril o sebi, je s tem bolezen odigrala pomembno vlogo. Temu je V. von Weizsäcker rekel *uvredba subjekta v bolezen*.

Medicinska enciklopedija jo opredeli kot »živčno bolezen brez dokazljive okvare živčevja«. Viktor von Weizsäcker je imel nevrozo za prvo stopnjo bolezni. Skupaj z biozo in sklerozo in jo ima za vrsto bolezni, »ki je hkrati stopnja. ... Stopnja je smer kvišku ali navzdol in ima najbrž vrednostni pomen.« Obnašanje nevrotika kaže na to, da 'se spušča', doživlja nevarno ponižanje, ki lahko pusti sledi na telesu. Iz primerjanja nevroze z sorodnimi pojmi dobimo naslednjo definicijo: Nevroza je 'konfliktni model' bolezni: izraža deficitarnost 'jaz-funkcij' (morda še iz zgodnjega otroštva) in je psihogena oboležnost z motnjami na duševnem, vegetativnem in telesnem področju.

Nevrozo je odkrila globinska psihologija. In obratno. Prihosomatika je ugotovila, da se njuna medsebojna povezanost stopnjuje. Z odkritjem nevroze se je začela prenova medicine (terapije). Psihosomatska medicina poleg psihogenih dejavnikov v nevrozi odkrila tudi družbene dejavnike; odkrila je *socialno* bolezen. Danes medicina tega izraza ne uporablja več, ker je družbeni dejavnik le eden od mnogih. Toda v času med obema svetovnjima vojnama je to hkrati pomenilo odkritje posebne vloge medicine v družbi in družbe v medicini. Medicina na te izzive ni vedno odgovarjala skladno.

Oblik nevrotičnih motenj je več. Poznamo tesnobne nevroze, depresivne nevroze, fobije, konverzijske nevroze in prisilne nevroze. Pri nevrozah opažamo močno prisotno dejavnost čustev. Pri vseh, razen pri prisilnih nevrozah, so bolj prizadete ženske.

Razlikovati je treba med nevrozami in psihozami, čeprav opredelitve psihoz niso enotne. Psihoza je huda duševna bolezen, lahko v popolnem nasprotju z nevrozo. Toda ta dihotomija ni vedno koristna. Opredelitve govorijo tudi o organskih vzrokih duševne bolezni. Ko psihoze kdo zamenja z norostjo (duhovno zmedenostjo), spet ne razume čustvenih dram, ki jih lahko človek preživlja in so podobne psihozam. Psihiatrični pojmi, zlasti psihoza in psihopatija, se lahko uporabljajo v slabšalnem smislu, kar ni smiselno. Običajno imamo pred očmi shizofrenijo, ki pomeni dezintegracijo jaza. Melanholija in manija sta v poteku podobni nevrozi, le da sta bolj intenzivni. Da gre za različni stvarnosti, potrjuje tudi to, da se z nevrozo ukvarja psihoterapevt, z psihozo pa psihiater. Vendar je razlika med pojmom strokovne narave.

11.5 Smeri pristopa k nevrozi

Nevroza je nenehna kritika vseh zdravstvenih metod, zlasti monokavzalnih. Človeška usoda se ne pokriva z nobeno od njih. Pri zdravniku ljudje ne iščejo pomoči samo zaradi organskih bolezni, ampak zaradi stisk in banalnih konfliktov. Med izvire trpljenja sodijo nesmiselno življenje, razdvojenost v družinah in ločeni zakonci, prevelika in premajhna zahtevnost do sebe, neodgovornost itn. Za mnogimi problemi se skriva specifični pomen (ne)ustvarjalnosti v današnjem svetu. Spolni problemi v zakonih izvirajo iz pritiskov družbe nad posameznikom. So znamenje nemoči, da bi proti temu sploh kaj storili. Za začarani krog niso potrebni ravno veliki problemi, kajti vrtenje poveča celo najmanjše probleme in povzroči vrtoglavico najmočnejšim. Evropska psihoterapija izhaja iz predpostavke, da je skupni imenovalac večine konfliktov v *neživeti* spolnosti. Marsikdo meni, da jih je mogoče ozdraviti s psihološkimi metodami in sredstvi. Vendar ta pogled ne ustreza povsem dejanskemu položaju.

Na kratko bomo predstavili naslednje načine pristopa k nevrozi: psihoanalizo, logoterapijo, pogovorno, vedenjsko in družinsko terapijo. To niso vsi načini. Vsem je skupno, da so pozorne na spolno življenje. Področje spolnosti ne bo nikoli dovolj poudarjeno. Terapevti so prepričani, da se konflikt v človeku rodi kot moralni problem oziroma kot 'muralni' problem: spolnost postane ovira, ovira pa onemogoči spolno življenje. Najprej zraste zid (*murus*) med zakoncema. Konflikt se hitro prenese na otroke. Bistvena vsebina konflikta je pomanjkljiva ali nikakršna spolna vzgoja, plitvo čustveno življenje in molk. Starša sta tudi nesposobna vzgajati za zdravo spolnost. Otrok naj odkrije spolnost sam. To ga navdaja z užitkom in žalostjo. Manjkata mu veselje in sreča. Začne se nesmiselna borba proti tako imenovani nečistosti (ali obratno). Smo na pragu nove nevrotične zgodbe. Moralni problem tako še enkrat postane 'muralni'.

Le redko govorimo o preventivi nevrotičnih obolenj. Omejenost preventive je posledica dejstva, da korenine večine nevrotičnih in psihotičnih obolenj iščemo v zgodnjem otroštvu ali celo v času pred

rojstvom. Današnje razmere so rasti in vzgoji otrok nenaklonjene. Zaradi pomanjkanja pozitivnih zgledov se nov začarani krog ustvari mnogo prezgodaj. S pomočjo močnih zdravil (psihofarmaka) gre za tako imenovano sekundarno preventivo, ki preprečuje degeneracijo možganov ter nekatere neozdravljive bolezni, na primer Alzheimerjevo in Parkinsonovo bolezen. Ker v javnosti vlada velik odpor do duševnih bolezni in motenj, je težko pričakovati, da bi pacient pravočasno poiskal pomoč. Tako praktično vedno govorimo samo o terapiji oziroma o kurativi.

Zaradi zapletenosti položaja mora terapevtovo delo imeti temeljite etične temelje in implikacije. Paternalizem ni več sprejemljiv, toda je svoboda nevrotičnega človeka, da odloča o samem sebi, je pod velikim vprašajem. Uporaba prisile odpade. Terapevt mora najti srednjo pot – pot k posameznemu človeku. Priznati mu mora svobodo in mu odreči pomoči. Hospitalizacija je lahko hud poseg v osebno svobodo in jo mora zdravnik utemeljiti z medicinskimi razlogi. Ko gre na primer za preventivo samomora, zdravnik ni dolžan dajati obljub. Na drugi strani se ne sme vdati skušnjavi, da bi sodeloval s pacientom, če bi ga ta prosil za pomoč pri samomoru. K etični drži spada dolžnost, da pacienta obvesti o vsem, kar namerava storiti, in mu pomaga, da bi prišla svoboda čimbolj do izraza.

Psihoterapija se dobro zaveda problema človekove vpetosti v svetovnonazorske in verske vezi. Zaradi njih je človekova pravica, da razpolaga s samim seboj, neustrezno opredeljena, kajti emancipacija od svetovnonazorskih in verskih vezi se neredko izkaže kot iskanje nove 'dozdevne religije'.

11.5.1 Psihoanaliza

Psihoanalizo je utemeljil Sigmund Freud. Menil je, da nevroze izvirajo iz neobvladanega izkustva iz otroštva, ki je bilo porinjeno v podzavest in (še) ni postalo predmet zavesti. Podzavest je kot klet, vedno v temi. V njej se kuhajo konfliktni položaji, če ni ustrezne pomoči ob pravem času, da bi ta izkustva prišla na dan in bi jih človek povedal ter obdelal skupaj s terapevtom. Psihoanaliza je *ustrezna pomoč*. Pojem obsega štiri različne stvari: a) metodo preiskave; b) teorijo o osebnosti in o razvoju (meta-psihologija); c) nauk (teorijo) o bolezni in č) lastno terapevtsko metodo. Psihoanaliza je predvsem metoda/pot iz teme podzavesti na svetlobo zavesti. Da to nekdo stori, ni dovolj le temeljita medicinska izobrazba, ampak tudi zrela osebnost. Zaradi zgodovinskih okoliščin je Freud hotel biti 'znanstvenik' in psihoanalizo imeti za znanost, ker je bil to pogoj njene uveljavitve. Habermas in prej Jaspers sta to težnjo imela za scientistični nesporazum, saj se je psihoanaliza rodila kot nasprotje in kritika naravoslovne znanosti v medicini.

a) Psihoanaliza je (bi morala biti) hermenevtična. Zahteva vključitev človeške zgodovine (pripoved) in bolj razločno resnico o življenju. Njena metoda je emancipacija. Iz *proste asociacije*, ki je podobna spovedi, terapevt dobi napotke, kako naj pomaga. Psihoanalitična metoda obsega poslušanje, razlago (interpretacijo), konfrontacijo, pojasnitev (in tudi *transfert* ali tok/prenos vrednot). Tudi pri Freudu se prenos (*transfert*) zgodi v obeh smereh: s samim pripovedovanjem konfliktov oziroma z odkritjem zaupanja vrednega terapevta (simpatija) in terapevtovim poslušanjem. *Transfert* ni dobesedno prenašanje določenih vsebin, ampak poslušanje, občudovanje, podrejanje (pozitivni *transfert*). Če terapevt vrednote le prenese ali vsili, zbudi negativni *transfert*, napadalnost ali sovraštvo. Smisel *transferta* je pomagati pacientu, da ponovno preživi (dokonča) travmatično izkustvo. Tako obnovi (spomin) proces vrednotenja in s tem tudi ozdravi konflikte. Analiza *transferta* je pglavitni element terapije. Terapevt bolje razume motnje, pacient pa ponovno odkrije vrednote in pomen sodelovanja.

Freudovo ortodoksno psihoanalitično metodo sta dopolnila in delno prilagodila Carl Gustav Jung (analitična psihologija) in Alfred Adler (individualno-psihološka terapija). Poleg teh dveh je še več drugih modifikacij metod, vendar se njihovo izhodišče bistveno ne spreminja.

Psihoanaliza je pozorna na to, kar spremlja (po)govor in česar se človek v govoru ne zaveda. Pozorna je tudi na sanje, razočaranja, fantazijo in najrazličnejše predstave, ki jih ima pacient, zlasti predstave, ki razodevajo človekov 'slab' značaj. Je komunikacijska metoda. V pripovedovanju (prosta asociacija) in v nadaljnjih korakih ima terapevt bistveno prednost, ker mu ni treba pripovedovati o sebi, ampak se lahko nasloni na svoje znanje. Spreten terapevt bo lahko kljub temu v pacientovi pripovedi odkril tudi svojo lastno nedokončanost, svoj lastni odpor pred resnico in svojo zavezanost zaupljivemu odnosu. Ker je psihoanaliza odvisna od spominov in spominjanja, se lahko metoda spremeni v boj za spomine ali v nekakšno 'arheologijo' subjekta. Avtorji, ki so vedeli za vrednost psihoanalize (analize *transferta*), so bili na splošno proti doktrinami ali ortodoksni analizi. Ortodoksna psihoanaliza subjekt ne le najde, ampak ga lahko tudi uniči.

b) Strukturni model osebnosti niha med filozofijami in znanostjo ter razvoj osebnosti idealizira. Erikson poudarja, da gre za obdobja na poti do identitete, Mahler, da gre za individualizacijo. Sicer pa teorijo osebnosti v psihoanalizi zaznamuje pesimizem: človekov odnos do samega sebe je narcističen, do drugih objektivističen. V tem ni priložnosti za napredek in rast (Balint, Kernberg, Winnicott).

Konfliktni model osebnosti je splošno sprejet. Človekovo obnašanje je skupni imenovalec igre duševnih sil in silnic, tako da je tematizacija osebnosti psihodinamična. V ospredju je konflikt z *nadjazom*, medtem ko je *ono (es)* vir želja in poželenj. Osebnost je vmes med družbenimi zahtevami in sebičnimi željami. *Jaz* vodi igro, in sicer bolj ali manj uspešno. Manj kot je uspešen, bolj je močan konflikt (boj med zapovedmi in prepovedmi). *Ono* je primarni proces in ustreza načelu uživanja oziroma neposrednega zadovoljevanja potreb. Sčasoma mora človek svoje primarne težnje uskladiti z *jazom* oziroma 'resničnimi razmerami'. Proces usklajevanja neposrednih želja z resničnostjo je sekundni proces in je čas zorenja *jaza*. To pa ne pomeni, da v odrasli osebnosti ne more priti do preboja primarnega procesa, in sicer tako, da lahko ta proces primarnega moti ali celo popolnoma sesuje.

c) Psihoanaliza ima svojo teorijo o bolezni, in sicer duševne bolezni. Vsaka duševna bolezen je na neki način smiselna, ker govori o tem, kar je očem nevidno. V človeku prihaja do konfliktov. Kompromisne rešitve ničesar ne rešijo. Ko bi kdo rad kompromise (slabe rešitve) potisnil v podzavest, pride po mnenju psihoanalize do ugodnega položaja, ko obrambni mehanizem, ki se sproži, konflikte in kompromise napravi vidne, in sicer v obliki nevrotičnosti. To se lahko dogaja tudi zdravemu, če ne more obvladati vseh čustev. Bolezen tako nastaja v naslednjih korakih: 1.) izrivanje konfliktnih vprašanj v nezavest; 2.) prenos čustva z enega objekta, ki se ga bojim, na drugega, ki se ga ne bojim; 3.) zatajitev resničnosti; 4.) projekcija in obrat pozornosti na druge; 5.) ločitev nasprotujočih si čustev, kakor da se ne dogajajo isti oseb; 6.) identifikacija oziroma nezaveden sprejem vrednot druge osebe; 7.) oblikovanje reaktivnega obnašanja ali nadkompensacija; 8.) racionalizacija konflikta; 9.) izolacija (ni se zgodilo); 10.) pozabljanje (predhodno nesprijemljivo ravnanje potlačim z naslednjim dejanjem); 11.) sublimacija (preusmeritev energije s spolnega na kulturno področje).

Glede na to, da mora *jaz* paziti, da se mu *ono* in *nadjaz* ne približata preveč, je nenehno pod pritiskom. Edini način, kako se 'uspešno' boriti, je (ustvarjalno) delo. Najpogostejši terapevtov nasvet je sublimacija, preusmeritev energije. Toda *ono* se ne pusti zlahka izriniti. Ko se to, kar smo potisnili v pozabo, vrne, nastane simptom. Simptom bolezni v bistvu pokaže, da se je to, kar je nastalo kot simptom, nalagalo v človeka od otroštva, čeprav posamezni vidiki simptomov ustrezajo posameznim obdobjem razvoja. Glede na to ne gre za konfliktni, ampak za *topografski* model osebnosti. *Ojdipov kompleks* je vzorec vseh konfliktov. Ker pa interpretacija tega konflikta ustreza psihoanalitični teoriji osebnosti, ne odkrije osebe, ampak samo konflikt.

4.) Terapevtska metoda gradi na tem, da bi pacient čimprej opazil pomen simptoma oziroma nepredelanega konflikta iz preteklosti ali sedanjosti. Bistvena sestavina terapije je kultura pogovora. Pogovor (konceptualizacija) očiščuje (*talking cure*). O tem je že bil govor pri *transferti*, ki je tok pogovora oziroma spominjanja. Nekateri avtorji namesto spominjanja poudarjajo *ponavljanje*, *ponovno čustveno doživetje* in *analizo*. Najpomembnejši prispevek psihoanalize na tem področju je tako imenovana doživljajska terapija, ki jo sestavlja spominjanje, korekturno čustveno doživetje ter verbalizacija izkustva.

11.5.2 Logoterapija

Že Freud je poudarjal, da je psihoanalitična metoda *prima inter pares*. On je morebiti mislil na enakopravnost metode z metodami znanstvene medicine. To naj bi imelo svojo težo v razvoju in dodelavi nauka o bolezni. Reformatorji psihoanalize so poudarjali, da je enakost metod notranja zadeva psihoanalize in delovanja terapevtov s pacienti, kajti psihoanaliza se je vse bolj uveljavljala kot (vzporedna) metoda zdravljenja (A. Mitscherlich). Toda glede na prvi stik in terapevtovo iskanje informacij pri bolniku je bistven korak naprej naredila *logoterapija*, ki jo je osnoval Viktor Frankl.

Frankl je bil Freudov učenec, toda logoterapija ni običajna psihoanalitična metoda. Logoterapija je popolnoma nov pristop k nevrozi. Osnovni motiv je *odsotnost motiva* pri zdravniku in *nujnost hotenja cilja* pri pacientu. Frankl je prepričan, da je težnja po smislu najgloblje hrepenenje vsakega človeka in da ni druge poti, kot da to ugotovi človek sam. Če bi kdo iskal smisel, ker mu je to rekel nekdo drug, to ne bi obrodilo sadov. Terapevt človeku pomaga tako, da ga prebudi za to iskanje. Logoterapija domneva, da je nevroza izraz *eksistenčnega vakuuma*. Praznina je drugo ime za životarjenje in dolgčas. Za Frankla je nesmiselno življenje tjavdan osnovni razlog za nevrozo. Bolezen je *noogena*: vir bolečine in bolezni je nesmisel. Izguba smisla je za človeka tako usodna, da se izrazi kot resnična bolezen.

Logoterapija je zelo natančno pokazala, kaj je transcendenca. Kdor živi brez smisla, nikjer ni ves, povsod je razdrobljen. Smisel je jedro bivanja (življenja) in nekakšen *prostor navzočnosti*, od koder je mogoče prihajati in se vračati domov. Nevrotičen človek je razbitina. Logoterapija ni metoda zdravljenja, ampak je iskanje poti k človeku in iskanje trpečega človeka, ki je na tleh. Ne zanima je, zakaj je na tleh, ampak se k njemu sklanja. Morda ga je spravil na tla njegov greh, morda je padel brez greha, morda je pretrpel veliko krivico in je padel zaradi bolečine (razbolelosti), morda je zatajil svoje prepričanje ali je brez vere. Logoterapija nima nobenega merila uspešnosti in se ne meri po uspehu. Terapevt uspe, če ugotovi, da je trpeči človek (z njegovo pomočjo) vstal, odkril svoj smisel življenja in se ga oklenil. Terapevt ne sme iskati smisla namesto pacienta. Poti k smislu (ali poti smisla) je toliko, kolikor je ljudi. Logoterapija nima nobene sheme ali teorije o človeku, ki ne bi bila tudi shema srečanja s konkretnim človekom, ki trpi. Terapevt ne sme zapustiti svojega položaja, pustiti pacienta samega (češ da mora

poglobiti svoje znanje o problemih, ki jih je slišal) ali iti z njim preko meje, ki jo med njima določa svobodno razmerje. Terapija nima nič opraviti s *transfertom*. Terapevt priznava celosten odnos in ne moralizira. Kolikor gre za vrednote, gre za žive(te) vrednote. Terapevt jih sme in mora živeti. Kolikor bolj bodo žive(te), toliko bolj bo spoštoval prepričanja drugih. Terapevta ne zaposluje vprašanje, kako pomagati, ampak *da* pomaga, *da je tam*. Pomoč je vedno nenasilna.

Logoterapija zahteva zgrajeno terapevtovo osebnost. Zato je v logoterapiji poleg znanja vedno prostor za občudovanje človeka in za učenje od tistih, ki so na tleh, ki životarijo brez smisla, ki se tega zavedajo ali še ne in so že začeli iskati smisel življenja. Terapevt ni pacientov nasprotnik, ampak je njegov sopotnik. Meja med njima je svoboda obeh. Ta ju povezuje in ločuje obenem. Povezuje ju, ker svoboda kliče po spoznanju resničnosti, ker resničnost priznava in odpira bitje. Ju pa tudi ločuje, ker vsak od njiju prihaja do spoznanja o svojem lastnem dostojanstvu in s tem seveda do spoznanja svojih posebnosti ter lastne usode, svoje lastne celote. Logoterapevt ugotovi najprej na sebi, da je za človeka najbolj značilna transcendenca, preseganje samega sebe, navzočnost. Človek hrepeni po tem, da bi bil tam, kjer je, cel. Že Freudove relativno primitivne različice preseganja samega sebe, na primer uživanje, kličejo po *načelu stvarnosti*, kot V. Frankl poimenuje preseganje samega sebe. To ni istovetno načelu homeostaze (popolni umiritvi) ali lovu na srečo. »Uspeh in sreča se morata *posrečiti*, in to se lahko zgodi tem prej, čim manj se človek zmeni zanj.« To pomeni, da se človek, ko se steguje onkraj sebe, dejansko obrača k sebi. Preseganje samega sebe ne pomeni samo-uresničitve. Smisel življenja ni uresničitev samega sebe, ampak navzočnost, sprejem dejanskega položaja, *biti* naravnani na občestvo. Če hoče terapevt razumeti smisel svojega življenja, mora razumeti tudi svoje poraze oziroma poraze svojih pacientov. O preseganju samega sebe v smislu celovite prisotnosti v vsakem položaju je mogoče govoriti samo v okviru brezpogojne sprejetosti. Izkušstvo mnogih ljudi pravi, da niso brezpogojno sprejeti oziroma da so sprejeti, kolikor so uspešni. Zato človek, ki se navidez žene za svojo srečo in jo lovi, v resnici hrepeni po tem, da bi bil tam, kjer je, cel človek.

V razmerju do psihoanalize se logoterapija ne trudi dati odgovora za vsako ceno in tega tudi ne taji, če ne zna odgovoriti. Tudi evangelij ni vesela novica zato, ker bi imel odgovor na vsa vprašanja. Vesela novica je, da človeka budi, da se začne zanimati zase, da se sreča s svojo vestjo, da se ne boji napetosti in tveganj ter da ne išče le homeostaze. Človek do sebe ne sme imeti prevelikih oziroma premajhnih zahtev. Postati mora občutljiv za vrednote, za vrednoto življenja, za bližnje, za občestvo. Pripravljen je tvegati in uporabiti svobodo za odgovornost. Kdor hoče biti *cel* človek, je to lahko le, če je svoboden in odgovoren.

11.5.3 Pogovorna terapija

Pogovorno terapijo je utemeljil Carl Rogers. Njen temelj je *nedirektivno* terapevtovo obnašanje. Terapevt da pacientu čutiti, da ga spoštuje, da ga zanima kot človek, ne pa da ga zanimajo njegove zmote. Pokaže mu, da ga ima rad. Če pacient začuti, da je sprejet in če ga okolje opogumlja, da se 'izrazi' (v izpovedi je vedno prisotno tudi poslušanje) potem se lahko začne po-govorna terapija. *Ubeseđenje* (verbalizacija) izkustvene vsebine je sad izkustva, da človeka nekdo *posluša*. Nič ne koristi, pravi Rogers, če eden samo govori, drugi pa samo posluša. Pogovor ustvarja določeno napetost med obema. Drugi pol je terapevtovo obnašanje: nikoli ne sme delati samo vtisa, ampak mora biti to, kar je. Varuje naj se moraliziranja in imperativne govornice. Je dušni pastir v pravem pomenu besede. Pacient naj sam ugotovi (to v bistvu vedno ve), da moralna vsebina njegovega življenja ne bi smela igrati vloge psihičnih pritiskov ali opravičil. Znano je, da morala, ki ne varuje svobode, postane nasilje. Pogovorna terapija je primerna tudi za pastoralni pogovor.

11.5.4 Vedenjska terapija

Vedenjska terapija sloni na izkustvu klasičnega pogojnega refleksa (Pavlov) in namerne pogojenosti (Skinner). Izkušnje te terapije so plod hkratnega opazovanja odzivanja človeka in živali na nagrado in kazen. Terapija začena z natančno analizo obnašanja in načrtom, po katerem naj bi premagali slabe navade. Primerov oziroma položajev, v katerih je ta metoda dobrodošla, je veliko. Nekatere oblike nevrotičnih oblik vedenja, kot na primer alkoholizem, kajenje, strah itn., je mogoče obravnavati na ta način.

Vrednostne sodbe o metodi tukaj ni mogoče dati. Tudi ta metoda od terapevta zahteva, da je zrela in odgovorna osebnost. Nevarno je, če se terapevt enostransko zanese na metodo in človeka jemlje samo kot biološko-mehanični sistem, ki ga je treba popraviti. Prav tako je nevarno, če terapevt ni razločno veren (smisel terapije je iskati človeka) in se zanese samo na metodološke vzvode, ali je preveč religiozen in dela nasilje tudi s svojo vero. V tej metodi bomo verjetno pogosteje naleteli na terapevta, ki je religiozno neopredeljen, kar je pogosto tudi razlog za neopredeljenost do človeka. Tedaj govorimo samo o odpravljanju simptomov, ne o zdravljenju. Glede na antropološke predpostavke je metoda povprečna in groba. Načelo dražljaja-in-reakcije človeku ne ustreza. Le redki vzroki nevroz so tako plitvi ali otipljivi, da bi jim s tem segli do dna.

Zaradi izredno širokega pojma obnašanja je treba zavestno pustiti prostor zavestnemu nereaktivnemu (nefunkcionalnemu) obnašanju ter določeni brezcilnosti. Klasična etologija je (pri živalih) predpostavljala, da je njihovo obnašanje konstruktivni del evolucije ter posameznih bitij. Niko Tinbergen je leta 1963 analizo obnašanja živih bitij predstavil kot vprašanja štirih ravni: a) vprašanje po najbližjih vzrokih vedenja, b) vprašanje po ontogenezi vedenja, c) vprašanje po zadnjih vzrokih določenega obnašanja (na kakšen način je neko vedenje pripomoglo k preživetju vrste), č) vprašanje po razvoju oziroma filogenezi obnašanja. Poleg evolucijskega pogleda na obnašanje se je v prvi polovici 20. stoletja uveljavilo mnenje, da je temelj obnašanja v genih in da je obnašanje rezultat interakcije med geni in okoljem. Medtem ko je *behaviorizem* izrazito poudarjal, da na obnašanje vpliva samo okolje, sta najprej Lorenz in Tinbergen, kasneje pa zlasti Fueller in Thompson prispevala k temu, da se je uveljavila tako imenovana *vedenjska genetika* (*Behaviour Genetics*). To je v začetku povzročilo žolčne debate o tem, kod ima prav, behavioristi ali genetiki. Iz današnjega zornega kota moramo priznati pomen razmerja med prirojenim in pridobljenim obnašanjem. Težišča današnjega raziskovanja obnašanja so naslednja: a) pridobivanje hrane, b) izogibanje sovražnikom in spopadom, c) posredovanje življenja (poparanost), č) družbeno obnašanje in d) komunikativno vedenje.

Biologi s temi merili preiskujejo tudi človeka. Čeprav priznavajo, da je človek veliko bolj razvil svoje kulturno obnašanje, pa na drugi strani trdijo, da še ni 'odpuščen' iz evolucije. Vsako vedenje mora prej ali slej prestati selekcijo. Zato pri človeku spoznanj o obnašanju ni mogoče enostavno odklopiti. Celo nasprotno. Vendar pa človeka ne moremo skrčiti na njegov odnos do drugih ljudi.

11.5.5 Skupinska in družinska terapija

Ta terapija noče biti zgolj metoda, marveč tudi gledanje na človeka, na njegov svet in okolje. V prvi vrsti je antropologija in opis prostora (so-sveta) ali etosa, v katerem lahko s pridom uporabim različne metode. Metoda močno poudarja človekovo družbeno naravo. Na tej osnovi so v anglosaksonskem nastale *ethical communities*. V tem okolju je nastala komunitarna etika (*comunitarian ethics*), ki pa je širši pojem. V skupini, ki šteje med 6 in 12 oseb, pacient pripoveduje o svoji stiski in s tem začne razvijati svojo vlogo v

skupini. Družinska terapija je v vse bolj pomembna, ker je družina na eni strani (osebna in družbena institucija) najbolj varen stabilizator stisk in konfliktov ter zaradi postave ljubezni najbolj ustrezen prostor njihovega reševanja. Na drugi strani je družina v globoki krizi in v veliki nevarnosti, da postane igrača družbene etike, ki se miselno napaja pri individualizmu. Ko govorimo o terapiji družine, imamo pred očmi družino kot naravno institucijo. Terapija družin sloni na naravni vrednoti zakona in družine ne glede na to, da je konkretna družina lahko v hudi krizi. Ne glede na krizo je notranja dinamika v družini tako pomembna, da je ni mogoče nadomestiti z nobeno ustrežno oziroma sorazmerno obliko primarne socializacije. Družinska terapija obravnava stiske in konflikte posameznikov in zakonov, družin, skupin. Posebno pozornost zaslužijo otroci, ne kot *pacienti*, ampak kot *pacienti*.

11.6 Svoboda in manipulacija v psihoterapiji

V kolikšni meri psihoterapija manipulira, ni samo nezaupljivo vprašanje sodobnika, ki doživlja bivanjske krize in krizo vrednot ter že dolgo ni odgovoril na vprašanje, kdo je človek in kaj je smisel življenja. V krizi je tudi psihoterapija. Nenehno se sooča z vrednostno lestvico. Če psihoterapevt misli, da pri svojem delu ne potrebuje vrednostne lestvice, ampak le strokovno podkovanost, potem ni daleč od tega, ko bo dal prednost ideji, svojim ciljem in karieri. Tudi tu je največja nevarnost zamenjava med resničnostjo in dobrim; tako se dobro spremeni v interes.

Vsaka znanost ima določene predpostavke. Znanosti, ki bi se do vrednot obnašale neopredeljeno, ni mogoče zaupati niti na njenem strokovnem področju; to ni več znanost, ampak manipulacija. Že naravoslovne znanosti upoštevajo določeno lestvico vrednot. Težko je verjeti, da bi lahko zdravnik zdravil (pomagal), ne da bi ga zanimalo vprašanje, kdo je človek in kaj je smisel življenja, in ne da bi imel predstavo o tem, kaj je bolezen in kaj zdravje. Ni pa tako redek primer prej omenjene zamenjave med resničnim in dobrim. Tudi v psihologiji se izgublja predpostavka o *celem* človeku, o človeku kot vrednoti itn.

Če terapevt (*kot zdravnik*) nima lastne vrednostne lestvice, svoje pojme o bolezni (zdravju) nenehno povezuje z bolj ali manj učinkovitimi metodami. O tem govori sicer ustaljena navada, da zdravnik postavi diagnozo pred terapijo in da terapija sledi diagnozi. Verjetnost manipulacije je velika, kajti ta model hoče biti učinkovit. Terapija bi morala biti pred diagnozo posebno na občutljivem področju psihoterapije. Že pri običajni medicinski obravnavi je treba upoštevati posamezen primer, ne le splošno klinično sliko. Noben človekov položaj ni splošen ali zgolj ponovitev nekega primera. Duševne stiske ne kličejo po splošni pomoči, ampak po kazuistični obravnavi. Psihoterapevtu se ni treba sramovati nazorov, jih skrivati ali podrežati domnevi, da mora biti predvsem učinkovit. Problematičen ni samo nereligiozen pacient, ki išče zdravnika kljub temu, da nobenemu ne zaupa, ampak tudi nereligiozen zdravnik, ki je negotov pred vprašanji o smislu življenja ali se iz religioznosti morda dela norca. Tudi hiperreligioznost je patogena.

Nevaren je negativni *transfert*. Ljudje iščejo nasvete in nadomestne vrednote, ko ne morejo več spremeniti svojega (slabega) položaja. Viktor von Gebattel, ki je napovedal selitev penitentov od duhovnika (Cerkve) k psihiatru, pri ljudeh ni našel le povečanega nezaupanja do zakramenta sprave, ampak tudi izrazite pojave nevere v lastno spreobrnjenje ter izgubo smisla. Toda sodobni človek hoče korenito spremeniti svoje navade brez vere in brez spreobrnjenja. V psihoterapiji pa gre za zdravljenje korenin. V primeru nenadzorovanega *transferta* se lahko terapevtova moč, ki je namesto *po-moči* postala *ne-moč*,

spremeni v iskanje Arhimedove točke, da bi premaknil to, kar ne more (ne sme) premakniti. Premakniti je treba celoten položaj.

Nevarno je, če hoče terapevt pacienta oprostiti odgovorne uporabe svobode in mu povečati prostor moralno *dovoljenega*. Prav tako je nevarno, če mu prostor svobode samovoljno zožuje. V. Frankl je trdil, da je odsotnost nevroz na evropskem Vzhodu posledica avtomatizmov: ljudje so delali samo tisto, kar jim je bilo naročeno, niso bili ustvarjalni in niso tvegali. Evropski Vzhod pa ni edini, ki ima tragično izkušnjo zlorabljenе psihoterapije. Ta je na eni strani razvrednotila človekovo stisko, na drugi strani je poskusila deliti *odvezo brez pokore*. Psihoterapevti so trdili, da bi bili ljudje bolj zdravi, če bi imeli manj moralnih zavor. Odstranjevanje zavor so imeli za svojo nalogo. Širitev in krčenje moralnih pristojnosti pa je škodilo psihoterapevtskim metodam in človekovemu dostojanstvu. Kdor hoče živeti, mora odgovoriti na vprašanje, kdo je človek (kdaj sem človek), kaj je smisel življenja in kako ustvarjalno uporabiti svobodo.

V vsaki terapiji, posebno v psihoterapiji, je odločilen kriterij *po-moči*. Z vidika spoznanj globinske psihologije to pomeni soočiti se s človekovim krikom po smislu. Naloga psihoterapije ni, da predpisuje zdravila, ampak da se spusti na pacientovo raven ter mu *pomaga*. Konflikt je najbrž moralne narave. Lahka navodila ali kratkoročna askeza ne morejo koristiti. Nalaganje moralnih norm, njihovo nadomeščanje, slepo zaupanje v asketske metode in podobno lahko zaduši svobodo. *Po-moč* ne more iti mimo osebne svobode in ne more biti nasilna. Cilj terapevtovega dela je, da postane čim manj pomemben. Tudi v Iz 40,1 se prerokova vloga nenadoma popolnoma spremeni.

Za V. Frankla je bila bivanjska praznina predvsem izziv za terapevta. Bivanjska praznina je množičen pojav v totalitarnih družbah in skupnostih, kjer člani čakajo na navodila in so nesrečni, če nimajo dela. Pojavlja se tam, kjer ljudi povezuje ideja, ne vrednote. Doma je tudi v verskih skupnostih in gibanjih, kjer hierarhična ureditev članom dovoljuje le izpraševanje vesti. To ima danes dramatične razsežnosti. Že Freud je trdil, da je najtežja religiozna nevroza, *nevroza nevroz*. Nevrotično pa je tudi postavljanje meril tako imenovane samouresničitve, ki je druga skrajnost.

Psihoterapija ima bivanjsko praznino za bolezen in jo obravnava kot bolezen. S tem postavlja sodbe o smislu ali nesmislu, o vrednotah in vrednosti življenja. Taka interpretacija bivanjskega vakuuma poskuša noološko stisko projicirati na psihološko raven. Začasno pride do pomiritve. Pomiritev je uspeh in hkrati skušnjava, ki lahko postanejo spolzka tla iatrogenije. V. Frankl noogene nevrose ni imel za bolezen, ampak jo je razumel kot krik po smislu življenja.

Smisel in nesmisel nista vprašanji (ne)znanja ali nesposobnosti, ampak sta krik človeka, ki se je prebudil za življenje in začel iskati resnico sebi. Po mnenju V. Frankla je *noogena nevroza* (izraz je Franklov) podatek o količniku vsiljenih vrednostnih lestvic. Njena zapletenost in rešitev je v tem, da hoče trpeči končno vedeti, zakaj trpi. Nevroza je tudi grožnja sebi in drugim, da bo rešitev poiskal v begu v bolezen. Beg v bolezen je dramatična podoba samoprevare, ki se nazadnje spremeni v pravo bolezen. Frankl seveda verjame v moč smisla in v dejansko možnost temeljne preobrazbe.

Če terapevt pacientu ne pomaga soočiti se s celotnim konfliktom, se ta osvobodi le otročje navezanosti na konflikt iz preteklosti in ne pride dlje kot do 'rešitve' tistega dela spora, za katerega so odgovorni drugi. Terapevt je dolžan povedati, da ni le nedolžna žrtev, ampak da je odgovoren. Razlog je morebiti tudi pacientov strah, da terapevt spozna njegov delež v konfliktu. Če terapevt ni pripravljen na presenečenja, potem postane pacient njegova žrtev. Klobčič se še bolj zaplete.

Nevarno je terapevtovo prepričanje o samouresničitvi. Gre za tipičen nesporazum. Samouresničitev se namesto iskanja resnice zadovolji z *določeno* resnico, ki pa vodi v obup in razdvojenost. Življenje ni mogoče spremeniti brez spreobrnjenja. Spreobrnjenje je življenjski proces. To ni metoda ali 'zdravilo', ampak je odločitev. Nihče ne more svojega življenja uresničiti sam. Smisel življenja je sprejemati in dajati življenje. Svoboden sem, da ga sprejemem ali da ga zavrnem. Resnična svoboda sprejema in ustvarja nove možnosti. Če se psihologija oklepa individualističnega ukvarjanja s samim seboj, postane rodovitna prst nevroz. Zdravljenje se začne, ko zdravnik in pacient *skupaj* ugotovita, da je uresničitev osebe mogoča kot navzočnost, kot občestvo, kot samopreseganje. Franz Werfel je rekel: »Žeja je najboljši dokaz, da voda obstaja.« Če stavek obrnemo, lahko rečemo: Žeja po zdravju (volja po smislu) je dokaz, da zdravje (smisel) obstaja.

V psihoterapiji je veliko priložnosti za nadomestke. To so dobri nameni, neuresničena spolnost, *regressus ad infinitum* (iskanje razumskih razlogov, da bi se izognil iskanju resnice), sanje itn. V. von Weizsäcker je v razpravi o spanju opozoril na dar miru (nekateri svetniki so najvažnejše stvari zvedeli v spanju) in na tako imenovano noogeno nespečnost, ki se postopoma spremeni v bolezen (jemanje tablet za spanje). Spanec pride sam od sebe. Kdor ga hoče 'narediti', tlači življenjsko zahtevo po smislu. V. Frankl vidi v tem glavni povod za manipulacijo v psihoterapiji. »Če bi si le razširili obzorje, bi opazili, da uživamo svojo prostost, vendar se še ne zavedamo povsem svoje odgovornosti. Če bi se, bi ugotovili, kako veliko je smisla, ki čaka, da ga izpolnimo...« Smisla ni mogoče narediti. »Smisla ni mogoče dati; smisel je treba najti.« Smisel ni ogledalo, v katerem vidim samega sebe; smisel je v tem, da človek v ogledalu zagleda samega sebe.

11.7 Terapija alkoholikov in narkomanov

Človek na različne načine beži iz realnega sveta v subjektivna izkustva in »vrhunske izkušnje« (Maslow); beži zlasti pred bolečino, krivdo in smrtjo. Ko beži pred njimi, beži v njihovo naročje. Ena najtežjih nalog je soočiti se z begom v bolezen in v odvisnost. Alkoholizem (dovoljena omama) in narkomanija (nedovoljena omama) sta v velikem razmahu in povezana z velikimi tveganji. Sta beg pred svobodo in odgovornostjo. Razdvajala sta psihoterapijo v preteklosti in jo tudi danes. V našem okolju je značilen Rugljev grob antropološki optimizem (in prefinjen pesimizem). Komur je do realne slike o teh pojavih, ve, da je edina pot iz dna odvisnosti ta, da tudi negativne izkušnje postanejo sestavni del človekove osebne zgodovine. Iskanje smisla in sprejem odgovornosti konkretno pomeni iskati resnico v nesmiselnih dejanjih (sprejeti odgovornost). Optimizem in pesimizem se lahko srečata, čeprav usode ni mogoče spremeniti. Mogoče pa je spremeniti sebe (spreobrnjenje). To je *obupen* poskus, kako ovrednotiti nevredno življenje. *Obupen*, ker je tveganje in zahteva velikanski napor.

Biti človek je dar in naloga. Človek je zadolženo bitje, je dolžnik v pravem pomenu besede. Življenje je prejel kot brezpogojen dar. Smisel življenja je dajati in sprejemati. Kdor nase začne gledati kot na žrtev okoliščin in vplivov, postane hrom in nesposoben za spremembo. Ko ustanove ali družba začnejo na človeka gledati kot 'državno živino', ga nehajo obravnavati kot človeka. Frankl trdi: »Človeško bitje je že samo s stališčem, ki si ga izbere, zmožno najti in izpolniti smisel celo v brezupnem položaju.« Zato je tisti, ki se je odpovedal svojemu stališču, izgubil največ. Ali je s tem že postal odvisnik, je drugo vprašanje, saj mnogih odvisnosti ni na seznamu odvisnosti. Večina ljudi je odvisnih od uspeha (pri delu). Lojalnost in

oportunizem sta simptoma odvisnosti od uspeha. Pritisk uspeha sili v nevarne odpovedi. Kreont je Antigoni grozil s kaznijo, Antigona pa mu je odgovorila: »Hočem ugajati tistemu, ki ve, kaj pomeni ugajati.«

Odvisnik živi v dveh dimenzijah, kot projekcija. Velikokrat daje videz zdravega človeka. Celo alkoholizem, kajenje, nezdravo prehranjevanje in mamila v začetni dobi dajejo videz zdravja. Človek postane odvisen, ko neha uporabljati svobodo in ne sliši (noče slišati) vesti. Zato je odvisnost problem neizmernih razsežnosti, tako da bi se morale z njim spopasti družbene sile, zakonodaja, vlada in njene ustanove, medicina in njene ustanove ter ustanove civilne družbe, posebno Cerkev. Odvisnost je kompleksen družbeni pojav, podoben 'nevarnim odpadkom', ki jih nihče ne mara. Ko kdo nekaj rešuje za vsako ceno, žrtvuje najdragocenejše, na primer svoje talente, ustvarjalnost in delavnost, ljubezen. Ker (ponavadi) ni dosegel, kar je želel, mu je ostal *resentiment*, neučinkovit protest in sovraštvo (do sebe). Sovraštvo je gotovo najhujša oblika odvisnosti. Ko je nazadnje ne more več nositi, je prestopil prag čisto določene odvisnosti.

Terapija odvisnosti zahteva *dimenzionalni* pogled na človeka. Zato morajo sodelovati različni poklici in široko družbeno okolje. Pri odvisnosti gre za problem, ki je prerasel v konflikt in nato v družbeni konflikt, ki ga ni mogoče obravnavati v okviru klasičnega terapevtskega modela *zdravnik-pacient*. Odvisnik je na videz vse razdal. Po neumnosti je prodal najdragocenejše, tudi svoje dostojanstvo. Najhujše je, da mu ostane le sovraštvo do sebe in do drugih. Kaj lahko človeku vrne sposobnost dojeti veličino in dostojanstvo osebe ter sprejeti dar svobode? Mnogi terapevti so prepričani, da gre za odkritje značaja, ki je tretja dimenzija življenja. Značaja ni mogoče spremeniti, mogoče pa ga je sprejeti. To simbolizira osebna vera in svoboda vere. Seveda ne mislimo na to, da vera le pomirja in razlaga nerazložljivo. Pristna religiozna vera v bistvu ne pomirja, ampak človeka napravlja za domačina tega sveta. Osebna vera ni pomirjevalo ali zdravilo proti odvisnosti, ampak bistvena sposobnost vključiti se v reševanje težkih vprašanj, sodelovati in sprejeti svoj del odgovornosti. Zelo pomembno je, da si med seboj znajo pomagati ljudje, ki so doslej mislili, da potrebujejo pomoč. Zamisel o anonimnih terapevtskih skupinah temelji na izkazovanju usmiljenja med tistimi, ki se so se doslej smilili samim sebi in hoteli vzbuditi usmiljenje pri drugih. Ena od razlag Mt 25 vidi eno temeljnih 'del usmiljenja' v medsebojni pomoči tistih, ki potrebujejo pomoč. To dokazuje, da je ena temeljnih sodobnikovih odvisnosti potrošništvo. Človek hoče imeti. Izdelki pa ga ne nagovarjajo. Vpričo smisla življenja – *živetega življenja* – svoboda ni samo dodatek, ampak je njegov steber.

Menimo, da je odvisnost pojav, ki neposredno sledi nesposobnosti sprejeti odgovornost oziroma neodgovornosti (nesvobodi) kot taki. Vse oblike odvisnosti niso enako usodne. Njihovo usodnost merimo po tem, kako hitro kdo postane dovzeten za družbene in kulturne vrednote, ki ga oproščajo odgovornosti. Te vrednote so – kot denar – *možnost nečesa drugega* (Claudel). Denar in moč sta močan generator odvisnosti. Ponujata navidezno prostost. Ko hoče človek spremeniti samega sebe po njihovi meri, se mora spopasti s svojo vestjo. To sedaj vidi vdirati vanj od zunaj s tisoči predpisov, ki ga ovirajo, da bi se povsem spremenil. Začne se sklicevati na svojo 'vest', ki mu obljublja svobodo brez odgovornosti. Odvisnikov položaj se spremeni še enkrat, ko postane odgovoren brez svobode za temeljito spremembo življenja.

Vseh oblik odvisnosti ne definiramo kot zasvojenost. Kajenje ni isto, kot uživanje heroina. Toda eno in drugo kaže, da se je odvisnik izgubil v družbenih normah in neživljenjskih vrednotah. Vprašanje, kdaj je kdo začel živeti v dveh dimenzijah, je najbrž preuranjeno. V bistvu je velika sreča, če se človek že v mladosti sreča s temi vprašanji. Dejstvo je, da nas vse sili v dvodimenzionalno življenje in da navadno zelo

pozno odkrijemo pomen tretje razsežnosti, svobode in odgovornosti. Zato terapija ne sme enostavno ponuditi nove vedenjske vzorce. 'Normalno' (moralno) je še vedno dvodimenzionalno, plitvo in abstraktno. Moralne norme ne govorijo o človeku in ga ne vzgajajo za svobodo. Moralizem ni samo neterapevtski, ampak je verjeten vzrok zasvojenosti. Vsak človek ima kakšno izkušnjo, kako se je ujel v past dobrih namenov in poskusil kaj doseči s samodisciplino. Metoda discipliniranja izraža temeljno nezaupanje v smisel.

Goli vedenjski vzorci onemogočajo *biti* in *živeti*. Odvisnost je nedvomno huda kritika klišejskega življenja in neustvarjalnega živetarjenja. Moralna norma hoče smisel *dati*, toda smisel je treba iskati. Ko se kdo sklicuje na moralne norme, je že na pragu odvisnosti. V začetku ga vodijo v neustvarjalno vedenje in plitve odnose, kasneje pa v izolacijo in zasvojenost. Osnovna težava, ki jo najdemo na začetku jemanja mamil, je neverjeten porast zmot in motenega vedenja. Vanje na eni strani vodi potrošništvo, na drugi strani pa vedno šibkejši čut odgovornosti. Narkomanija je kompleksen pojav, ki izvira iz civilizacijske in kolektivne nedoraslosti. Terapevti menijo, da so odvisniki hoteli hitro odrasti in se čimprej osvoboditi pritiskov svojega okolja. Le redkim je uspelo okolje prehiteti in odrasti brez posledic. Ti so navadno prejeli bogato dediščino vzgoje k odgovornosti. Odvisnost od mamil namreč na drugi strani razkriva izjemno nizek tolerančni prag, preobčutljivost in nesposobnost narediti nadaljnji korak. Zato je prvi terapevtski korak k družini. Utopija boljšega in bolj zdravega sveta bo bolj resnična, če jo bomo znali izročili družini. Starši mladim ne bi smeli ponujati nadomestil za svojo ljubezen. Otrok brez ljubezni nima skoraj nobene možnosti, da bi se uprl. Če države (družbe) danes odvisnikov od mamil večinoma ne kaznujejo, pač pa preganjajo prekupevanje z mamili, same nastavljajo past, saj odvisnost od mamil vodi v kriminal.

Med mejne primere odvisnosti sodi odvisnost od zdravil. Nevarna so zlasti zdravila, ki obljublajo hitre spremembe brez osebnega napora. Zdravnik tudi ne more vedeti, kdaj je komu bolezen tudi 'rešitev' in 'beg'. Taki pacienti so nesrečni, če zdravnik ugotovi, da jim ni nič. Nevarna so psihotropna zdravila. Obljubljajo nekaj, kar ne morejo dati. Niso trda mamila, a so zanesljiva pot v odvisnost. Nesmiselno je govoriti o lahkem življenju. Življenje je tveganje posebno takrat, ko se človek poda na pot resnice. Podobno je zanj največja izguba, če izgubi osebno stališče in začne prezirati samega sebe. Obnovljena ljubezen do sebe mu pokaže, da je spreobrnjenje *možno; torej je nujno!* Če spoznam, da je popolna abstinenca možna, je *zame tudi nujna*. To velja za vse vrste odvisnosti, za kadilce in alkoholike, za deloholike, dolgočasneže in odvisnike od mamil. Najgloblja zahteva osebe po smislu ne pomeni, da oseba nima problemov, pač pa pomeni, da se z njimi sooča.

11.8 Terapija seksualnih motenj

Glede na današnje poznavanje človekove spolnosti in njegovega spolnega obnašanja je prevladalo prepričanje, da pojma *seksualna patologija* ne uporabljamo pravilno. Izraz namreč prejudicira pojem bolezni, ki upošteva biološko raven spolnosti, psihološke in družbene ravni pa se skoraj ne dotakne. Ostro razlikuje med naravno in patološko spolnostjo. Danes stopajo v ospredje naslednja pojmovna razlikovanja: spolne motnje so motnje v spolnih odnosih med ljudmi, ki živijo normalne spolno življenje; spolna perversnost in parafilija pa na dva načina izražata patološke odklone v spolnosti.

11.8.1 Spolne deviacije/parafilija

Glede na pogostnost spolnih motenj sta teoretična obravnava problema in praktična terapija že samostojni področji. Strokovnjaki razlikujejo med spolnimi motnjami med partnerjema v zakonu (na primer težave z orgazmom) in seksualnimi odkloni zunaj partnerskega odnosa. Spolne motnje lahko nastanejo v vseh obdobjih življenja.

Spolne motnje, njihova opredelitev in njihova terapija dokazujejo, da svojo spolnost slabo poznamo. Spolnost močno določa človekovo identiteto, čeprav se ji v opredelitvi osebe izogibamo. Tradicionalne antropologije bolj poudarjajo osebo, moškega ali žensko, v družbenem smislu in pri tem manj mislijo na njuno telesno identiteto; biološka identiteta, tudi spolnost, pride na vrsto kot *vloga*, manj kot *identiteta*.

Glede na različnost spolnega vzburjenja pri moškem in ženski imamo tudi zelo različne spolne motnje: somatogene, psihogene (te lahko izvirajo iz psihodinamike, partnerskih odnosov, nenaučenosti ter iz neuspeha v spolnosti). Spolne težave v zakonu nastopajo občasno. Frigidnost ali občasna impotenca izražata konflikte med zakoncema. Če terapevt ne upošteva celostnega položaja, lahko konflikt še poglobi. Partnerja lahko rešitev odkrijeta samo v ljubezni.

Zaskrbljujoče so tiste motnje/deviacije, ki razkrajajo zakon, se dogajajo zunaj zakona in vodijo v nenormalno spolno obnašanje (*parafilija*). Vprašanje je, v kolikšni meri je za spolne odklone odgovorna morala, ki je na eni strani izrazito poudarjala *naravo* spolnosti in na drugi strani ni bila *kultura* spolnosti. Z ozirom na to moralo je prototip nenaravne spolnosti homoseksualnost, ker ga ima za kulturni pojav. O tem priča grško okolje, kjer je bil odnos med moškimi ali odnos moških do dečkov kulturno obarvan. Ne glede na spremenjen odnos do homoseksualnosti ima današnja civilizacija velike težave s spolno kulturo.

Medicinsko so opredeljene naslednje deviacije: fetišizem (neka oseba uporabi za spolno stimulacijo osebne predmete osebe, ki jo privlači), zoofilija (oseba se spolno vzburi v odnosu do živali), pedofilija (oseba se spolno vzburi v odnosu do otrok), ekshibicionizem (oseba se vzburi, če razkazuje svoje spolne organe), froterizem (oseba se vzburi ob anonimnem drgnjenju ob osebo, ki jo privlači), transvestitizem (oseba se vzburi, če se preobleče v obleko osebe, ki jo privlači), erotofonija (oseba se spolno vzburi v pogovoru o spolnosti), sadizem in mazohizem (sadamazohizem: oseba se spolno vzburi, če jo oseba, ki jo privlači ali če sama muči, trpinči osebo, ki jo privlači). Pojmi opisujejo različne oblike nadomeščanja 'normalnega' spolnega odnosa. V bistvu gre zelo visok prag stimulusa in motnje na biološkem, psihološkem in družbenem področju. Osebe s perverzним zadovoljevanjem spolnega nagona se bojijo zrele spolnosti.

Etiologija teh deviacij ni znana. Včasih sovpada s telesno boleznijo in motnjami na duševnem področju. Psihoanalitična razlaga pravi, da gre za regresijo k otroškemu doživljanju nagona (parcialni nagon) ter za specifično obliko erotičnega sovraštva. Teorije o učenju pripisujejo deviantno spolno obnašanje učenju, ki izbira deviantne stimulante in v spolne stike vnaša merila uspešnosti. Neposreden cilj je orgazem. John Money je razvil svojo teorijo in trdil, da ima parafilija tudi vpliv na razvoj osebnosti. Zanj je bil pomemben podatek, da je deviantna spolnost v bistvu *grešna* oziroma da je moralni greh tu nujen za doživetje spolne vzburjenosti. Na tej osnovi Money je domneval, da na razvoj zdrave spolnosti oziroma deviantnih miselnih vzorcev odločilno vpliva otrokovo doživljanje pri osmih letih, ko si otrok spolne misli lahko tudi že spolno predstavlja. On je menil, da je od tega trenutka naprej treba biti pozoren na veliko nam še neznanih momentov ranljivosti.

Moralna obsodba spolne perversnosti ni ustrezna oziroma je sramotna pot reševanja. Perversnost že sama po sebi izolira. V bolešni spolnosti prihaja do duševne blokade odnosov. Iskanje krivcev v preteklosti ne pelje nikamor. Terapevt je dolžan upoštevati trenutni položaj in pacienta – če je mogoče – prebuditi za odgovornost. Mora ga *poslušati in nagovoriti*. Tedaj upošteva pacientovo željo po izboljšanju in njegovo razpoložljivo svobodo.

Terapevt teženj po osebni integraciji spolnosti ne sme pomešati z obvladovanjem procesa. Deviantne spolnosti ne sme niti opravičevati niti je ne razumeti kot *ločilnega proizvoda* razvoja osebnosti.

11.8.2 Homoseksualnost

Poseben problem predstavlja terapija homoseksualnosti. Razlikovanje med moško homoseksualnostjo in ženskim lezbištvom pove, da je (pridobljena) homoseksualnost moški problem, in sicer problem nasilja v spolnosti. Dejavnik prirojenosti je bistveno nižji od homoseksualne prakse ter dejanskih primerov perversnosti. Tu mislimo na homoseksualnost kot perversno razvado tistih, ki niso naravno nagnjeni k istemu spolu, ampak so homoseksualnost pridobili/sprejeli kot 'kulturo' odnosov. V tem gre za splet različnih patoloških teženj. Dober terapevt bo odkril povezave med homoseksualnostjo in drugimi patologijami in znal opozoriti na vidik nasilja (dražljaja).

Homoseksualnost je opredeljena dokaj nejasno. Včasih – posebno pri ženski istospolni usmerjenosti – je poudarek na spolni nevtralnosti, včasih na okoliščinah, na primer v zaporniški homoseksualnosti. Glede naravne homoseksualnosti prevladuje prepričanje, da je z osebnostjo (identiteto) povezana na podoben način kot heteroseksualnost, le da proces identitete ni isti, ker se lahko homoseksualna oseba predstavi kot homoseksualna le v ozkih družbenih kontekstih in ima spolna usmeritev nenavadno močno identifikacijsko vlogo v samopredstavitvi.

V sodobnem procesu dekonstrukcije homoseksualnosti se posebno ameriški psihiatri prizadevajo, da bi homoseksualnost depatologizirali oziroma desubstancializirali. Tako psihologija homoseksualnost pretežno pojmuje kot lastnost, podobno kot heteroseksualnost. S tem hoče povedati, da spolna usmeritev ne prispeva bistveno k osebnostnim lastnostim in potezam. Presenetljivo pa je, da hočejo homoseksualno usmerjene osebe – moški in ženske – svojo homoseksualnost predstaviti kot pomemben oziroma pomembnejši del svoje identitete. Razlog je morda v izkušnji takega nastopanja v javnosti ali v dejanski marginalizaciji homoseksualcev v družbi, pri čemer identiteta homoseksualca še vedno igra vlogo skupnega imenovalca številnih družbenih položajev. Značilnost teh samopredstavitvev pa je končno v tem, da homoseksualno usmerjena oseba zavrne/odkloni pričakovanja družbenega okolja, o sebi pa ne pove nič posebnega.

Večina ljudi homoseksualnost razume kot negativno družbeno lastnost, in sicer kot zgrešen razvoj osebe in kot napihovanje spremljajočih pojavov, na primer promiskuitete in podobnega. Raziskave dokazujejo, da večina homoseksualcev živi v trdnih zvezah, vendar ne monogamno. Poligamnih zvez ni mogoče enostavno pojmovati kot promiskuitetne, vendar je nagnjenost k menjavi partnerjev med homoseksualci veliko večja kot pri heteroseksualno usmerjenih osebah.

Promiskuiteta v bistvu onemogoča ljubezen in uničuje sposobnost ljubiti. Vendar psihologi menijo, da je pripisovanje promiskuitete homoseksualcem krivično, ker jo pojmujejo kot nestalno zvezo in plitvo zadovoljevanje spolnega nagona ter s tem ne dopustimo, da bi globlja razmerja obstajala tudi med homoseksualnimi osebami. Subjektivizacija spolnosti in spolnih odnosov pa je močan dejavnik negotovosti tako na homoseksualnem kot tudi na heteroseksualnem področju.

Ne glede na spremenjeno gledanje na homoseksualnost ne moremo govoriti o etičnem konsenzu o samem pojavu. Nekateri avtorji predlagajo asimetrijo, vzporeden ontološki red, kar naj ne bi vplivalo na moralno prioriteto spolne usmerjenosti. Pomembno je, da je razmerje podrejeno osebi in da gre za odnos med osebami. Pojav homoseksualnosti ovira najdenje identitete v tem pomenu, da ne sloni le močnejše na zavesti lastne spolne usmerjenosti, ampak zahteva njeno sprejemljivost v družbenem okolju. Čeprav je družbena stigmatizacija in diskriminacija homoseksualnosti neopravičljiva, identiteto ogroža že nezavedni beg v anonimnost oziroma pretirano poudarjanje spolne usmerjenosti.

V odpiranju družbenih patologij, ki izvirajo iz individualizma in subjektivistično preoblikovanih norm obnašanja ali pa vodijo vanje, naletimo na homoseksualnost kot (sub)kulturni pojav. Vrednotenje pojava mora upoštevati dejstvo, da spolnosti nikjer ne najdemo kot apriornega kulturnega pojava. Ne glede na to, da je K.-H. Ulrich leta 1860 homoseksualnost poimenoval kot orientacijo in nagnjenje ter tako potegnil razliko med naravo in kulturo (obnašanjem), ne moremo mimo tega, da homoseksualna usmeritev močno vpliva na človekovo samopredstavitelstvo ter na razvoj njegove osebnosti. Etična refleksija s tem homoseksualni ne razglaša za patološki razvoj osebnosti. Odnos do istega spola (*klape*) izraža upor proti seksualiziranemu okolju. Klape povezujejo ideali. V teh skupinah večinoma ne prihaja do seksualnih izkustev (homofilija). Toda tudi če pride do spolnih izkustev in do perverzности, bosta terapevt ali dušni pastir nespametna, če bosta zaradi varnosti in moralnih razlogov zahtevala, naj se poruši prijateljstvo, ki je sicer izraz in vir visoke nravnosti. Vprašati se je treba, kaj je s terapijo, katere cilj je le zdravje, posamezni človek je pa ne zanima. Tu se ponavlja nesrečna zgodba o zamenjavi dejanj in ljudi. Terapevt je terapevt, če služi konkretnemu človeku. Ko posluša, bo videl, da v mnogih primerih ozdravljenje sovpada z odkritjem osebne ljubezni in s sklenitvijo zakona. Terapevt bo morda komu sklenitev zakona tudi odsvetoval.

Na splošno se mora varovati pred skušnjavo discipliniranja. Terapevt opravlja svoje delo najprej zaradi samega sebe. Pomemben je kot osebnost, pomembno je njegovo osebno stališče. Če hoče pomagati, ne sme zastopati *varnega* nauka ali ideologije in tudi ne vzgajati neke 'splošne' osebe. Zastopa sam sebe. Pacient je njegovo ogledalo. Dajati mu mora resnične informacije. Ameriški psihiater W. H. Masters svari pred neterapevtsko (proti človeku) zahtevo, če terapevt od pacienta v teku terapije zahteva spolno vzdržnost. Ne sme postavljati moralnih zahtev! Če je terapija povezana z moralnimi zahtevami, je to podobno izčrpavanju žrtve v areni. Terapevt se mora zavedati, da cilj terapije ni *normalna* spolnost, ampak človek. Ve tudi, da glede spolnosti nima na razpolago spekulativno jasnih norm. Tudi osebno razmerje ni stvar čiste jasnosti, ampak iskanja in odločitev. Tudi to, kar se dogaja na refleksivni ravni, ni do konca dostopno. Terapevt je dolžan v človeku iskati najdragocenejše. Potem bo res pomagal. Masters je ustanovil Institut za nadomestne partnerje, ki je, kot pravi sam, opravičil svoj obstoj. V njem so sodelovale prostitutke, ki so bile tudi same v terapevtskem procesu; v tem procesu so drugim pacientom pomagale, da so se zdravo odzvali na prostitucijo in na zlorabo spolnosti. Prostitutka je kot *terapevt* homoseksualnim pacientom pomagala do *človeškega* odziva na spolnost. Masters je od pacientov celo zahteval, naj mu dovolijo prisostvovati takemu spolnemu razmerju, ki se mu *ne morejo upreti*, pa ga vendar imajo za deviacijo. Njegov cilj je bila osvoboditev za osebni odnos. S svojim načinom zdravljenja je odkril pomembne moralne vidike seksualnih nevroz.

12 POSKUS NA ČLOVEKU

Janez Milčinski je napisal, da bi smeli »v najširšem pomenu besede imenovati vsako zdravljenje poskus, ker mu pacientova reaktivnost daje pečat negotovosti glede na izid. V ožjem, praktičnem pomenu pa razumemo s 'poskusom' medicinsko poseganje (z diagnostičnimi metodami, z operacijo ali z zdravili), ki naj bi praviloma ne povzročilo resnega poslabšanja zdravja ali celo smrti osebe v poskusu (v tem primeru ga bi morali šteti za telesno poškodbo ali uboj), vendar dopušča možnost lažje ali hujše okvare zdravja ali celo smrti, pri tem pa ni medicinsko indicirano.« Dosledna uporaba načela, da zdravnikov ukrep bolniku ne sme škodovati, pomeni, da je prepovedan vsak poseg brez indikacije in diagnoze. To bi pomenilo konec moderne medicine. Profesionalna etika se oglašča tudi z namenom, da zaščiti zdravnika pred morebitnimi sodnim pregonom. Poskus na človeku je povezan z mnogimi etičnimi dilemami, posebno z obveščenostjo in spoštovanjem pacienta, in mnogimi neposrednimi in posrednimi medicinski področji, na primer pravicami zdravnikov in pacientov, tako imenovanimi slepimi poskusi, transplantacijsko medicino, prisilno hospitalizacijo, delom etičnih komisij ipd. Praktično ni področja, kjer se ne bi pojavilo vprašanje *posrednega* medicinskega delovanja.

Poskus na človeku je formalni opis velikih skušnjav v biologiji in medicini. Odpor in pomisleke glede poskusov na človeku so sprožili načrti nemške in japonske medicina pred in med 2. svetovno vojno. Obe sta bili vpreženi v vojaško-politični voz. Nekaterim zdravnikom, ki so sodelovali pri poskusih v taboriščih, so obsodili na procesu v Nürnbergu (od 2.11.1946 do 20.8.1947).

Etično neoporečen poskus je samo poskus kvalificiranega raziskovalca na samem sebi. Takega primera danes ne bi našli. Problem poskusov ni le v tem, da brez njih ni mogoče delati in razvijati znanja, ampak še povsem drugod: medicina raziskuje indiferentno, kakor da bi šlo za *habeas-corporis* dejanja.

12.1 Človek je iskalec in raziskovalec

Človek je v nekem smislu tudi soustvarjalec sveta. Gospoduje, če služi. Zunaj služenja so človekova dejanja nečimrna, domišljava, nevarna in uničevalna. Človek ima v biosferi že dolgo zgodovino. Tipaje kot slepec se opoteka skozi filogenezo. Žene ga nezadržna sla, da bi o svoji nezavestni preteklosti, ki jo nosi v svojem telesu, izvedel čimveč. Vse, kar se je zgodilo v svetu, je na neki način navzoče v človeški naravi. Ne glede na to pa ne more shajati brez iskanja v biosferi. Božje naročilo človeku, naj gospoduje, je znamenje njegove naklonjenosti do celotnega stvarstva. Zapoved je v človeških rokah lahko blagoslov, če služi, in prekletstvo, če sebe in svojega okolja nima rad. Odločilna je njegova svoboda. Moderni raziskovalec sistematično posega na zelo obsežna področja. Obstaja velika verjetnost, da raziskovanje ne upošteva ali celo izključuje raziskovalčevo svobodo.

Poskus na človeku se začne tam, kjer je želja po spoznanju večja kot drugi motivi. Ko raziskovalec zavestno izbere metodo, ki človeka (pacienta) spremeni v etapo v medicinski umetnosti obvladovanja in raziskovanja, je žrtev znanosti poleg pacienta postal tudi zdravnik-raziskovalec. Četudi imajo rezultati raziskovanja namen služiti človeku, to ni zadosten razlog za poskus na človeku, ki živi danes in bi mu ta poskus škodil.

Kako daleč gre lahko človek v svojem raziskovanju? Vprašanje, ali se biološka podstat 'strinja' s človekovim načrtnim spreminjanjem, pričakuje odgovor od človeka-*zedinjene celote*. Človek nosi cilj v samem sebi. Nihče se ne more dotakniti enega dela telesa, ne da bi se dotaknil celote; nihče se ne more dotakniti le telesa, ampak se vedno dotakne tudi osebe. Poskus na človeku prebujajo vprašanje, kaj znanost pravzaprav hoče, če se *noče* dotakniti celotnega človeka, osebe. V poskusu gre znanstvenik *premalo* daleč: dotaknil se je človekovega telesa, ni pa se dotaknil njegove osebe. Raziskovanje ne more voditi do napredka, če raziskovalec dela zaradi lastnih interesov ali interesov znanosti.

Pri ravnanju z eksplozivom ali nevarno snovjo moram biti previden. Narava je *muhasta*, če jo človek izziva, ne da bi ji prisluhnil. V. von Weizsäcker je pisal, da je njena muhavost razlog, da ji *prizna subjekt*. Raziskovalec mora vedeti za avtonomijo zemeljskih stvarnosti in jo skrbno varovati. Narava na človekovo nepozornost ne reagira tako silovito kot eksplozivno sredstvo, vendar nekateri AIDS primerjajo upočasnjeni eksploziji ekološke bombe in ga imajo za jezen odgovor narave. Narava je občutljiva za grobo objektivizacijo.

Premalo je govoriti o previdnosti. Pomislimo na raziskave na človekovih možganih ali na skušnjava kloniranja, na poskuse v molekularni biologiji itn. Poskusi redko obetajo resničen napredek, nemalokrat pa postavljajo pod vprašaj sam napredek. Kdo nadzoruje raziskovalce in raziskovanja? Ali je znanstvenik brezmejno svoboden? To vprašanje je povezano s prestižem, ki ga v družbi uživajo raziskovalci z velikimi pooblastili. V igri je zdravje, svoboda mnogih in dednost človeštva. Raziskovalci menijo, da je proti zdravi pameti misliti, naj bi pooblastila za svoje delo in za pravila raziskovanja prejeli od družbe. Družba je dolžna raziskovanja podpirati, ne pa določati raziskav. Danes dajejo ritem raziskavam inštituti, ki jih vodijo multinacionalne družbe za proizvodnjo zdravil in prehrane. Pooblašča jih 'boljši jutri'. Javnost o tem ne ve veliko.

Področje poskusov je postalo predmet medicinske etike šele po 2. svetovni vojni in je tako rekoč sinonim za medicinsko etiko. S tega zornega kota je etična refleksija nad pravnimi določbami in je utemeljena na človeškem dostojanstvu dejanskega človeka. Temeljno besedilo je *Nürnberški kodeks* (19. 8. 1947). Ta vsebuje zelo visok zdravniški etos, previsok, da bi lahko veljal kot praktično merilo medicinskega raziskovanja.

Helsinška deklaracija (1964), ki je eno najbolj izpopolnjenih besedil hipokratske tradicije, je bolj realna, umirjena in praktična. Doživela je nekaj revizij (1975 v Tokiu, 1983 v Benetkah, 1989 v Honkongu, 1996 v Somersetu). Na njeni osnovi so posamezne države izdelale svoje lastne etične kodekse. Mednje sodijo tudi evropske pravne smernice *Good Clinical Practice* (1991). Nekateri države (Švedska) so v ta namen ustanovile posebne inštitute za aplikativno etiko, da bi nadzorovali izvajanje poskusov. *Helsinška deklaracija* velja za križišče medicinske etike, in sicer bodisi navznoter kot samozadolžitev zdravnikov bodisi navzven kot predstavitev idealne podobe zdravnika. Glede kontrole raziskovanja je prinesla tri novosti: a) nujnost obveščene pristanka, b) nujnost etične komisije kot organa samokontrole, c) nujna določitev meja raziskovanja. V vseh je pomembno ovrednotiti aktivno udeležbo pacientov oziroma vseh, katerim je medicina ne le dolžna pojasniti, kaj namerava, ampak v njih tudi prebuditi zavest o pomenu razumevanja in aktivnega spremljanja in sprejemanja bodisi običajne terapije bodisi kliničnih poskusov bodisi posrednih ali celo neterapevtskih poskusov v znanstvene namene. Pomembni sta zlasti dve določitvi na koncu deklaracije: a) če zdravnik pacienta ni obvestil o nekem nameravanem dejanju, mora

dokumentirati razloge za to opustitev; b) v neterapevtskih poskusih interes znanosti ne sme nikoli biti pomembnejši od posamezne osebe v poskusu.

Konvencija o bioetiki govori o znanstvenem raziskovanju v 5. poglavju: »Znanstveno raziskovanje na področju biologije in medicine je svobodno ob upoštevanju določb te konvencije in drugih pravnih določb, ki zagotavljajo varstvo človeka«.

Tako *Helsinška deklaracija* in njene revizije kot tudi *Konvencija o bioetiki* praktično ne upoštevajo spoštovanja človekove zasebnosti. To je pomembno v naslednjih primerih: a) če raziskava posredno razkrije za javnost genetsko tveganje osebe v poskusu ali kakšne druge bolezni, na primer okužbo s HIV, b) če je treba odločiti, katere organe je treba kontrolirati (*monitoring*) in c) komu se sme te podatke sporočiti ter č) če na tkivu, ki je bilo odvzeto zaradi nekega prejšnjega namena, kasneje odkrije dodatna bolezenska tveganja.

12.2 Poskus v podporo terapiji

Razmerje med zdravnikom in pacientom temelji na obojestranskem zaupanju in spoštovanju. Tedaj je to razmerje tudi terapevtsko. Osebni odnos zdravniku prepoveduje, da bi pacienta uporabil kot objekt za poskus. Njegova dolžnost je, da uporabi najboljšo oziroma najmanj škodljivo terapijo. Seveda je svoboden, da išče nove poti. *Helsinška deklaracija* pravi: »Pri zdravljenju bolnikov sme zdravnik uporabiti nov diagnostični ali terapevtski ukrep, če ta po njegovi presoji obeta, da bo rešil življenje, povrnil zdravje ali olajšal trpljenje.« Nove metode so dovoljene pod navedenimi pogoji in glede na terapevtovo strokovnost. V konkretnem primeru glede uporabe novih načinov zdravljenja odloča načelo proporcionalnosti, se pravi razmerje med ugodnim delovanjem in tveganjem (škodo).

Zdravnik naj bo s pacientom (in z njegovimi sorodniki) čimbolj odkrit. Ko gre za tveganje, naj ne ravna proti pacientovi svobodni privolitvi in naj upošteva njegove želje. Zdravnikova dolžnost je dobra in poštena informacija. Sem sodi boleče poglavje o resnici pri bolniški postelji. Prednost ima pacientova korist, ne korist znanosti ali človeštva. Če poskus vsaj na neki način ne služi terapiji konkretnega bolnika, je prepovedan in nesmiseln. Zdravnik pacienta ne bi smel niti prositi, naj mu dovoli nekaj, kar bi škodilo njegovemu zdravju.

Konvencija o bioetiki v 16. členu navaja splošno pravilo: »Raziskave na ljudeh se sme opravljati le, če so izpolnjeni vsi naslednji pogoji: 1.) da raziskave na ljudeh ni mogoče nadomestiti z drugo, podobno uspešno raziskavo, 2.) da nevarnosti, ki jim utegne biti izpostavljena oseba, niso v nesorazmerju z možnimi koristmi raziskave; 3.) da je načrt raziskave odobril pristojni organ, potem ko je neodvisno preiskal njeno znanstveno vrednost, pretehtal pomembnost cilja raziskave in z vidika več različnih strok ocenil njeno etično sprejemljivost; 4.) da je oseba, na kateri se bo opravljala raziskava, seznanjena s svojimi pravicami in jamstvi, ki jih predvideva zakon za njeno varstvo, 5.) da je bila privolitev, določena s 5. členom, dana izrecno, posebej v ta namen in je dokumentirana. Ta privolitev se lahko kadarkoli svobodno prekliče.«

12.3 Neposredno in posredno terapevtsko-klinično raziskovanje

Razlikovati je treba med poskusom na človeku, poskusom zdravljenja in običajnim zdravljenjem. *Helsinška deklaracija* razlikuje med terapevtskim poskusom in čistim neterapevtskim raziskovanjem.

Poskus na človeku pomeni neterapevtsko raziskavo in se izpelje iz znanstvenih razlogov. Izpelje se lahko – seveda pod ustreznimi pogoji – na zdravih ali na bolnih kandidatih. *Poskusno zdravljenje* (naslov) je postopek, pri katerem zdravnik uporablja nova sredstva z namenom, da si pridobi nadaljnje znanje in izkušnje bodisi glede diagnosticiranja bodisi glede terapije bodisi glede preventive. V *terapevtskem poskusu* je lahko težišče tako na terapiji kakor tudi na poskusu, če je neko novo sredstvo zadnja možnost (*ultima ratio*). *Običajno zdravljenje* v kontekstu »zadnje možnosti« pomeni uporabo sredstev, ki bolniku sicer ne koristijo več, pač pa blažijo njegove bolečine (paliativna terapija). Tudi tu ima lahko zdravnik nekatere neterapevtske namene, na primer lažje diagnosticiranje. Specifično za vse tri stopnje je, da je zdravnik dejansko prestopil meje 'nove dežele'.

Pravno lahko poskus legitimiramo le, če zdravnik nima možnosti, da bi pomagal s tradicionalnimi sredstvi. Če gre za čisti poskus, mora biti kandidat (skupina) jasno seznanjen s pravili in potekom.

Raziskovanje lahko izvede za to posebej usposobljena skupina zdravnikov. Skupina raziskovalcev ne odloča, kaj naj bi bil zaželen cilj raziskave; o tem odloča pristojna oseba, ki ni vpletena v poskus. Kontrola (supervizija) v čistem poskusu, kjer se preverjajo samo simbolni podatki, te pa potem obravnava skupina, ki ni neposredno vpletena v poskus (dvakrat slepi poskus), poteka drugače kot v posrednem terapevtsko-kliničnem raziskovanju. Pri slednjem mora potek poskusa spremljati ena ali več usposobljenih in nevtralnih oseb. V poskus na človeku je včasih vključeno veliko število pacientov v več ustanovah v več državah. Medicinska znanost jih utemeljuje s tem, da so rezultati relevantni šele pri udeležbi večjega števila pacientov z isto diagnozo.

Povsem čist neterapevtski poskus je le tisti, ki ga naredi zdravnik na samem sebi. V zgodovini medicine so ti poskusi igrali pomembno vlogo zlasti v 19. stoletju. »Kjer je smiselno in mogoče, naj bi se pred poskusom na drugem izvršil ta poskus na osebi tega, ki dela poskus.« Raziskovalec se mora vprašati, ali ne bi določenega poskusa najprej naredil na sebi, na svoji ženi, na otrocih, na svojih sorodnikih itn. Če na to odgovori pozitivno, lahko prosi pacienta, naj se vključi v raziskavo. Tako preprostih primerov danes praktično ni več.

Neterapevtski poskus je dopusten v naslednjih primerih: a) pacient ali prostovoljec je ustrezno obveščen in v poskus pristane svobodno in sam, b) poskus pacientu ne sme neposredno škodovati, c) privolitev je veljavna, če se lahko pacient (prostovoljec) posvetuje s pristojno osebo, ki ni vključena v poskus, in če lahko kadarkoli prekine sodelovanje v poskusu, č) če je pacient (prostovoljec) posebno zavarovan, d) o nameravanem poskusu mora biti obveščena ustrezna etična komisija, ki da svoj pristanek.

Posebno vprašanje predstavljajo poskusi na nosečnicah, na mladoletnih, na duševno ali telesno prizadetih ljudeh in na zapornikih. V rodovitnem obdobju naj bi žensk ne vključevali v poskuse, ampak le moške. Nekatere države to izrecno prepovedujejo, da bi lahko v poskusih sodelovale nosečnice ali doječe matere. Raziskovalci nasprotno menijo, da bi zaradi rezultatov v poskusih morale sodelovati ustrezno število žensk. Mladoletnik je lahko že sposoben svobodno privoliti, čeprav še ni opravljen (polnoleten). V poskusu lahko sodeluje, če je svobodno privolil oziroma če izrecno ne nasprotuje. Raziskovalna medicina izhaja iz predpostavke, da je mogoče za določene bolezni pridobiti ustrezna spoznanja samo na ustrezno mladih ljudeh. Pri duševno bolnih je lahko vzrok nesvobode prav bolezen, ki je povod poskusa. Glede na to, da je mogoča prisilna hospitalizacija (na primer v primeru poskusa samomora), je vprašanje svobode pri duševno bolnem zelo občutljivo. V ozkem smislu lahko subsidiarno privoli skrbnik, če bi šlo za bolezen, za katero pacient trpi. Seveda je popolnoma nesmiselno in tudi

prepovedano, da bi duševno bolnega vključili v poskus, katerega cilj bi bila neka druga bolezen, ki jo prizadeti nima. To ne pomeni le nerazumno tveganje, ampak tudi poniževanje pacienta. Pri zapornikih moramo upoštevati, da v zaporu niso prostovoljno in da zato praktično ne morejo svobodno sodelovati v poskusu in da ne smejo biti predmet poskusov. Če bi šlo za ujetnike, ki so nevarni in v bistvu psihiatrični primeri, veljajo pravila za duševno bolne. Glede tega ni jasnih in posebnih predpisov, a je moralni imperativ jasen. Nekateri se nagibajo k temu, da bi zaporniki pod določenimi pogoji lahko sodelovali v poskusih, če bi se jim skrajšala zaporna kazen in če bi jim omogočili primerno zdravljenje. Zaščita zapornikove relativne svobode zahteva, da je sodelovanje dopustno, če je popolnoma izključena manipulacija.

Prepovedani so poskusi v vojaške namene. Izključiti je treba poskuse z vsiljevanjem vedenjskih vzorcev (Skinner). To niso poskusi, ampak manipulacija. Navajanje na odvisnost od dražljaja, tudi če bi šlo za *dobre* navade in za premagovanje *slabih* (na primer kajenja), je moralno nesprejemljiva manipulacija. To je le nova zasvojenost.

12.4 Poskus na zgodnjem zarodku

Ko danes govorimo o poskusu na zarodku, praktično vedno mislimo na *zgodnji* zarodek, se pravi en na zarodek *in vivo*, ampak na zarodek *in vitro*. Raziskovalne možnosti na zarodku so razmeroma zelo omejene, če mora pozitivna zakonodaja upoštevati merila *Konvencije o bioetiki* (tudi prepovedi kloniranja). Razlikovati je torej treba med raziskovalnim poskusom na zarodku, katerega cilj je izboljšati zarodkove možnosti preživetja, in raziskavo, ki embrije zgolj uporablja in uničuje. Prva oblika raziskuje možnosti najbolj ugodnega trenutka prenosa embrija v mater. Njen cilj je izboljšati kulturno medicino, vključuje pa tudi posege na zarodku in njegovi neposredni okolici (*zona pellucida*). Tudi druga metoda raziskovanja na embrijih ima za cilj izboljšati prenos in vgnezenje, toda v zakup jemlje uničenje aktualnega embrija. Velikanska večina raziskav se odvija na živalskih embrijih. Njihov cilj je izboljšati tehniko prenosa pri človeku, načelno brez namena, da bi raziskave izvajali tudi na človeških embrijih, toda ta možnost ni nikoli povsem izključena. Večina tehničnega znanja, ki ga medicina uporablja v reproduktivni medicini, izvira iz poskusov na živalskih embrijih.

Usmeritev raziskovalnih ciljev ne sme biti odločilna. Pridobljenih zgodnjih embrijev, ki jih ne nameravajo vnesti v mater, ni dovoljeno uporabljati v druge namene. *Konvencija o bioetiki* v 18. členu zahteva pravno zaščito zgodnjega embrija: »Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« To v bistvu pomeni, da ni dovoljeno posegati v *zarodno pot* (*germ line*) in izvajati drugih posegov, ki so po svojem značaju čisti poskus. Precej držav ne priznava tako radikalne zaščite embrija in menijo, da bi moralo biti pravo bolj 'velikodušno'. Ker se tudi *Konvencija o bioetiki* sklicuje na dolžnost zaščite embrija in na pomen pozitivne zakonodaje, je čisto verjetno, da bo kdo to razumel, da to ne vključuje razvoja embrijev za raziskovalne dejavnosti. Glede na slogan, da je zarodek 'kepa krvi', ga je prav lahko 'zamenjati' s tkivom, katerega pridobivanje pa je dovoljeno. V nekem smislu je *Konvencija o bioetiki* nejasna, ker ne pove, kaj ji pomeni *zarodek*.

Ko govorimo o poskusu na človeških embrijih, mislimo na tri postopke, ki imajo značaj poskusa: a) predimplantacijska diagnostika; b) izražanje totipotentnosti v zgodnejših celičnih stadijih in c) raziskave, katerih cilj je pojasniti posebne značilnosti začetnega obdobja življenja.

12.4.1 Predimplantacijska diagnostika

Bistveni delež poskusov in raziskav na človeških zarodkih je omejen na klinično pomembno diagnostiko pri genetsko bolnih starših. Razlog za te raziskave je možnost, da medicina na osnovi odvzeith celic iz staršev ugotovi zdravstveno stanje (zgodnjega) zarodka in da ga potem ne presadi v mater. Medicina domneva, da lahko na ta način izboljša možnost preživetja zarodka, obenem pa staršema pomaga prebroditi krizo in dvome glede dedne bolezni. Z ozirom na prenatalno diagnostiko, ki jo medicina izvaja med 12. in 18. tednom nosečnosti in je dokaj ne-varna, predimplantacijska diagnostika raziskave časovno bistveno premakne nazaj, tako da se lahko o zdravju zarodka prepriča še pred implantacijo.

12.4.2 Izražanje totipotentnosti v zgodnejših celičnih stadijih

To je skoraj neposredna posledica predimplantacijske diagnostike, čeprav je glede na etične standarde *Konvencije o bioetiki* nedovoljen postopek. Cilj raziskovanja so bodisi totipotentne celice (*stem cells*) bodisi celice, ki ne morejo več doseči vseh razvojnih stadijev, ker so se 'specializirale'. Slednje raziskuje z namenom, da spozna prejšnje stadije razvoja. Gre torej za dve vrsti raziskav. Raziskava je usmerjena na sposobnost delitve celic, ki se nahajata še v isti celični ovojnici tik pred popolno delitvijo. Ko govorimo o jajčni celici (zigoti) tik pred prvo delitvijo, raziskovalce zanima totipotentnost. Raziskave kažejo, da se celice iz prvega para celic lahko delijo petkrat, medtem ko se blastomere iz zarodka, ki ga sestavlja osem celic, lahko delijo in ohranijo totipotentnost le še trikrat. Te raziskave so bile izvedene na človeških embrijih, a le v tistih s povečano kromosomsko maso, ki sicer ne bi mogli preživeti. Raziskave so pokazale, da se »naravna« totipotentnost izgublja dokaj hitro in zgodaj in da je v blastomerah v kasnejših stadijih delitve – več kot deset celic – že nekaj takih, ki niso več povsem totipotentne. Seveda so bile raziskave izvedene le *in vitro*. Z ozirom na angleško zakonodajo, ki dovoljuje tako imenovano terapevtsko kloniranje, so te raziskave podrejene širšemu vprašanju o totipotentnosti celic oziroma o možnosti obnovitve totipotentnosti v somatskih celicah odraslega organizma.

12.4.3 Posebne značilnosti zgodnjih razvojnih stadijev

Zgodnji embriji imajo do stadija blastociste nenavadne zmožnosti. Zdi se, da imajo celice v blastocisti sposobnost ukrotiti podivjane celice in jih normalizirati. Rezultati raziskav naj bi bistveno osvetlili možnost regulacije rasti celic v tem obdobju. V bistvu se te raziskave nadejajo največjih presenečenj šele z vključitvijo genetskih raziskav.

12.5 Poseg na zarodku

Drugo je vprašanje embrionalnega razvoja in medicinskega poseganja vanj v času nosečnosti. Med moralnimi teologi nekateri kategorično zavračajo možnost, da bi bil poskus (poseg) na zarodku moralno dopusten. Pri tem seveda mislijo na zarodek v času nosečnosti. Zdi se jim, da je motiv za poskus (poseg) v tem času lahko le nameravani splav. Drugi menijo, da je izključevanje poskusa na zarodku nepotrebno, češ da je za otroka relativno neškodljiv in da je poseg lahko potreben zaradi matere. Upoštevati je treba mater otroka, čeprav veljajo ista pravila. Odvisno je torej od tega, kdo je pacient. Poseg mora biti vsaj posredno terapevtski, raven tveganja pa mora biti nizka.

Poseg (poskus) na zarodkih, ki predvideva smrt zarodka, je absurden in izraža *kulturo smrti*. Posebno hud primer so načrti, da bi iz splavljenih zarodkov pridobivali nekatera tkiva za transplantacije, na primer živčne celice. V okrožnici *Evangelium vitae* beremo: »Dvajseto stoletje bo veljalo kot doba množičnih napadov proti življenju, neskončna vrsta vojn in nenehno uničevanje nedolžnih človeških življenj. Lažni preroki in lažni učitelji so dosegli največji možni uspeh. Ne glede na namene, ki so lahko različni in lahko celo dobivajo oblike nasveta celo v imenu solidarnosti, smo dejansko pred objektivno 'zaroto proti življenju'...« Znanost pa trdi, da gre za dragocene raziskave in spoznanja.

Splošna deklaracija o človekovih pravicah (1948) pravi, da posameznikova svoboda temelji na brezpogojnem priznanju dostojanstva vsakega človeškega bitja. Pravičnost in mir na zemlji sta odvisna od odločne obrambe temeljnih človekovih pravic in zavračanja protislovij. Skrb zbuja dejstvo, da se na tem področju človekove pravice teptajo brezobzirno, in sicer z znanstvenimi razlogi.

Absolutno nesprejemljivo je mnenje, da je zarodek biološka masa ali del materinega telesa. Nekatere poklicne etične izjave (na primer francoska *Izjava o dovoljenih posegih in poskusih na embrijih v terapevtske namene*, 22. 4. 1985) obravnavajo status (identiteto) zarodka kot *potencialno* osebo in ga ne priznavajo kot potencialno človeško osebo, ampak ga le potencialno priznavajo kot človeško osebo. Glede na to, da oseba ni razvidna, ampak je predmet *priznanja*, je izjava, da je zarodek je potencialna oseba, lahko dvoumen. Znanost v svoji dejavnosti nekatera dejanja vračunava kot izvršena dejstva. Na to vpliva slogan proabortivne propagande, češ da je zarodek 'kepa krvi'. Medicinska znanost redkeje govori o 'človeškem življenju'. Poskusi so del znanstvenih zahtev. Pomen *človeškega zarodka* se spreminja. To posredno dokazuje, da se znanost zaveda, kaj dela, da pa jo bolj zanimajo njeni cilji, ne zarodki.

Cerkev je svoje stališče do poskusov na zarodkih zavzela v *Listini o pravicah družine* (25. 11. 1993). Med drugim beremo: »Spoštovanje dostojanstva človekove osebe izključuje vsako eksperimentalno manipulacijo ali zlorabo človeškega zarodka.« Okrožnica *Evangelium vitae* izrecno ne omenja poskusov, posredno pa o njih govori na več mestih. Kdor postavlja vprašanje o začetku človeškega življenja, češ da ta ni jasen, posredno dokazuje, da je treba tu pred fizično uporabiti moralno gotovost.

Tako o tovrstnih postopkih kakor tudi o poskusih na zgodnjem zarodku je treba biti previden predvsem zaradi izredno širokega polja novih znanj in interesov znanosti. Čeprav je lahko veliko raziskav etično neproblematičnih, etična razprava mora opozarjati na posledice, ki jih bodo raziskave prinesle zaradi značilnih stališč raziskovalcev do resničnosti. Značilen je primer reproduktivne medicine, kjer se zgodnji embrij že od začetka pojmuje kot dragoceno tkivo. Etično nesporne so raziskave, ki se neposredno ukvarjajo z zdravljenjem neplodnosti in preprečevanjem genetskih obolenj. Toda znanost tu že dolgo govori o *temeljnih raziskavah*, kar pomeni, da ne gre za terapevtske namene, ampak za interese znanosti.

Etična razprava postavlja tri temeljna merila: a) najprej meni, da je treba človeško življenje nujno vrednotiti tudi v njegovih temeljnih strukturah. Življenje ni *proizvod* in človek tu ni enostavno stvarnik; b) na vrednotenje struktur življenja mora vplivati to, da je struktura življenja po naravi razvojna in da so pomembne vse etape razvoja. Razvoja ni mogoče ovrednotiti tako, da izoliraš eno raven in potem ocenjuješ njeno popolnost; 3) poleg tega je treba upoštevati, da je embrij relacijsko bitje.

12.6 Raziskovalna svoboda in etika raziskovanja

Raziskovanje je bistveni del modernizacije. Proces moderne določajo naslednje stvari: *reševanje* problemov za vsako ceno, *razkrinkavanje* narave in *sekularizacija* življenjskega dogajanja. Glede na izvor teh pojmov in ustreznih dejavnosti je raziskovanje temeljni pojem napredka. Znanost se je v to sedlo zavihtela že v 16. stoletju, vendar je konja osedlala šele v letih med 1770 in 1830. V tem času so se med seboj povezali trije pojmi: raziskovanje, napredek, svoboda. Raziskovanje je najkasneje konec 19. stoletja postalo del sistematičnega, metodološko vodenega ter preverljivega znanstvenega iskanja novih znanj. V tem času znanost prispeva tudi nov pogled na naravo in v bistvu utemelji človekovo odgovornost za svet. Do raziskovalne in ekološko osveščene etike je še zelo daleč.

Raziskovalna dejavnost v naravoslovnih znanostih se je od vseh človekovih dejavnosti najprej in daleč najbolj globalizirala. To potrjuje tudi velik interes politike v raziskovanju, uporaba znanj in potreba po zaščiti znanj (patent). Druga industrijska revolucija, za katero je značilno avtomatizacija, biologizacija, globalizacija, komercializacija, je odprla nova vprašanja o odgovornosti kolektivnih dejavnikov ter specifične svobode raziskovalne dejavnosti.

Ne glede na pritiske znanosti, da potrebuje temeljna znanja, danes navadno menimo, da se raziskovanje v biomedicini dogaja v kontekstu aplikacij. Tudi danes obstaja relativno ostra delitev med *temeljnimi raziskovanjem* in *aplikacijo*. Znanost seveda podpira temeljne raziskave in jih je pripravljena tudi bolj podpreti. Angleška beseda *research* je to dihotomijo najbrž že premagala, in sicer tako, da je danes raziskovanje na vseh področjih, tudi v humanističnih vedah, predvsem *strateško*. Nedvomno gre za temeljne, ne le za aplikativne raziskave. V znanstvenem prostoru je – deloma pod vplivom idealistične filozofije – znana *procesna etika*, in sicer predvsem z vidika natančne dokumentacije raziskave. Ne da bi ta vidik zavrgla, je znanost danes usmerjena izrazito *ciljno*, razvojno, revolucionarno. S kančkom ironije bi lahko temu z Niklasom Luhmanom rekli: preživetvena strategija.

Na svobodo raziskovanja vplivajo organiziranost raziskave ter finančni viri. Vzporedni proizvod tega dogajanja je nov komunikacijski jezik (*Broken English*), standardizirana kultura, citacijski indeks, zaščita podatkov itn. To vpliva tudi na ustanavljanje inštitutov, ki niso le mednarodni, ampak predvsem standardizirani. Država podpira temeljna raziskovanja (nekateri države imajo zelo ugledna stanovska združenja, na primer *Görres Gesellschaft* [1876] ali *Max-Planck-Gesellschaft* v Nemčiji [1948]), ki so ponavadi vključena v univerzitetni študij, posamezna interesna področja in aplikacije pa podpira neposredno industrija oziroma velika podjetja.

Tudi metode raziskovanja spadajo na področje svobode. Njihov namen je izoblikovati čim boljše predstavo o neki resničnosti, ki je predmet raziskovanja. Sodobne metode je dopolnila možnost simulacije (virtualna resničnost). Virtualna resničnost je le majhen izrez resničnosti, ki jo imajo raziskovalci za novo raven evolucije (postsimbolno in postbiološko obdobje). Tako so na primer napredovali tudi modeli bolezni. Značilnost te tako imenovane *Cyber-Space* tehnike je, da je po strukturi dohitela in deloma celo prehitela raziskave *in vivo*, na živih modelih. To pa ni ustavilo poskusov na živalih, temveč je pospešilo razvoj cyber-modelov (ne raziskujejo več živega organizma, ampak živi organizem je samo polje raziskav za modele, ki so se jih izmislili znanstveniki).

Raziskovalna svoboda v bistvu ne le dopušča zmoto, ampak jo izziva. Zato je v večini visoko razvitih držav raziskovalna svoboda del temeljnih pravic, kar pomeni, da se morajo zakoni, ki omejujejo

raziskovalno svobodo, potrditi v soočenju s temi pravicami. Nekateri dogodki v zadnjih desetletjih, na primer varnost v atomskih elektrarnah (Černobil), Challengerjeva eksplozija ipd., so vplivali tudi na razumevanje raziskovalne svobode ter njene meje. Vendar nekatera raziskovalna področja, med katera gotovo sodita biologija in medicina, uživajo izredno svobodo. Raziskovalci ne govorijo le o možnostih kloniranja, ampak tudi že o bioreaktorjih oziroma o tehnološki proizvodnji življenja. Tako nekatere interesne sfere, na primer transplantacijska, reproduktivna oziroma fertilizacijska medicina, praktično stojijo na pragu hudega konflikta s temeljnimi človekovimi pravicami. V tem pogledu se *Konvencija o bioetiki* ne le poskuša izogniti očitku, da je globalizacija biotehničnih raziskav dala prednost raziskavam pred človekovimi pravicami, ampak hoče dejansko vplivati na pojmovanje raziskovalne svobode.

Z ozirom na to, da je raziskovalna svoboda v mnogih državah zaščiten z ustavo, *etika raziskovanja* (raziskovalna etika) pomeni več in manj kot omejevanje in nadzor raziskovanja. Smisel raziskovalne svobode je, da jasneje določimo pojem svobode: v besedni zvezi je nosilec pomena namreč svoboda. Čutimo nevarnost, da bi se lahko fraza spremenila v *svobodno raziskovanje*. Meje raziskovanja določata pravici do življenja in do nedotakljivosti osebe. Če je v odnosu do človeka to še razumljivo, pa ni v odnosu do živalskega sveta in do biosfere v celoti. Vendar so preživetvene strategije znanosti hitrejše. Stiska je večja, kot se zdi na prvi pogled. Zagotavljanje raziskovalne svobode bi zato moralo nujno predpostavljati nadzor dela posameznih raziskovalcev in 'privilegiranih' institucij.

Etika raziskovanja nadzoruje znanstveno raziskovanje pod vidikom načel pravičnosti, humanosti, smiselnosti, odgovornosti in praktične razumnosti. Tudi etika mora upoštevati raziskovalno in raziskovalčevo svobodo. Njen cilj so dvomljivi privilegiji in vprašljiva pooblastila, poleg tega pa se prizadeva vpeljati interdisciplinarne in medkulturne (pravne) standarde obnašanja. Pomemben je njen lastni prispevek, in sicer kot stimulacija temeljnih stališč in temeljnih drž raziskovalcev. Precej razširjeno mnenje, da je etika raziskovanja razmeroma nova smer in da je odvisna od znanosti in tehnike, jo postavlja v neenakopraven položaj. Dejansko ne smemo spregledati njenega antropološkega značaja. Človek je bolj svoboden, če pozna vzroke, temelje in zakonitosti. S tem je povezana tudi njegova odgovornost za svet.

Raziskovalno svobodo bolje razumemo, če jo gledamo z vidika objektivnosti – na ta način je mogoče določiti 'objektivno' odgovornost. Raziskava ne bi smela tvegati, da bi svoja merila iskala ali postavljala zunaj človeka in bi s tem njeno 'notranje' – čeprav v bistvu 'zunanje' – merilo postal interes znanosti kot take. To so spolzka tla razvrednotenja stvarnosti. »Če človeka opredelim znanstveno in ravnam, kot bi bil predmet znanosti, uničim človeka, ki po svojem bistvu sploh ni znanstven predmet; moralbi ga počlovečiti.« Ne-vredna stvar postane predmet tekmovanja. O tem, da znanost pojmuje naravo kot nekaj 'neznanega', in sicer kot nekaj, kar je na razpolago za različne namene – kar je notranji problem znanosti – , smo že govorili na različnih mestih. Glede na to, da je znanost do nedavnega lahko posegala le *na* svet, ne *v* svet, so bile spremembe neznatne, povzročena škoda pa je bila razmeroma majhna in reverzibilna. Danes ima znanost na razpolago metode, s katerimi lahko poseže v svet in povzroči ireverzibilne spremembe. V raziskovalnih laboratorijih se zato varnosti posveča izredna pozornost, vendar najbrž še premajhna. Breme dokazovanja o nesumljivosti raziskav je na strani raziskovalca, kakor pravi *rizična etika*, ena od novih zvrsti aplikativnih etik. Raziskava se mora morebitnim nevarnostim posvečati z isto pozornostjo kot rezultatom, ki jih išče. Nekdanja znanstvena radovednost je dokončno izgubila svoj nedolžni videz.

Medtem ko etika govori o prepovedi poskusov, ki neposredno nasprotujejo splošno priznanim in sprejetim merilom, kot na primer o prepovedi laži, o pravici do telesne integritete, o zasebnosti, o svobodnem razpolaganju s seboj, o svobodnem razvoju osebnosti itn., misli tudi na odgovornost raziskovalcev do nadaljnjega razvoja civilizacije. Civilizacijski argument – korist prihodnjih generacij – se pojavlja razmeroma pogosto, vendar ima zelo dvoumen pomen. Vedeti moramo, da so raziskave sorazmerno ne-koristne. Raziskave kopičijo moč, ki je ni mogoče uporabiti kot po-moč. Ta moč je lahko tudi uničevalna. Tu vidimo, v kakšnem razmerju sta si posameznik in celotna družba – vzvodi nakopičenih sposobnosti so v rokah posameznih ljudi – in v kakšnem nesorazmerju so dejanske koristi in uničevanje tradicionalnih orientacijskih vzorcev, posebno kjer se postavljajo pod vprašaj temeljni pojmi, na primer svoboda in odgovornost, oseba, individuum, subjekt. Človeštvo ima v rokah močan motor razvoja, toda ne ve, kam gre. Tega se raziskovalci zavedajo, hkrati pa poudarjajo, da brez raziskav in novih odkritij človek in človeštvo ne more preživeti. Zato nevarnosti in dejansko škodo prištevajo med nujne stranske učinke. V marsičem drži, da je razvoj nujno potreben, vendar nam niti raziskovalci niti raziskave ne morejo zagotoviti, da bodo z rezultati raziskav omejili razdiralne moči tehnologije v naravi, dokler bodo raziskave povzročale tako nevarne stranske učinke. Vprašanje, na kakšen način naj se etično načelo o varovanju narave in življenja uveljavi na raziskovalni ravni, ali z metodami samokontrole ali po državnih ustanovah, je manj nepomembno. Pomembno je vprašanje, kdaj bodo etični in ekološki standardi raziskovanja enakovredni znanstvenim, strokovnim in ekonomskim, ki danes v bistvu popolnoma obvladujejo raziskovalno sceno.

Splošne etike ni mogoče preprosto uporabiti. Raziskovalna dejavnost je novo okolje in to je treba upoštevati. Iz področja *splošne* etike lahko sprejmemo nekatera splošna načela, na primer razsodnost, kulturo pravočasnosti (občutljivosti), moralno zavzetost, sproščenost; ta načela se nanašajo na moralno osebnost, ne pa na njeno ravnanje; iz splošne etike ne moremo vzeti česar koli. Če bi na današnja zapletena vprašanja – na primer v reproduktivni medicini – odgovarjali na hitro, bi bili preprosto neresni. Marsikatera pravila obnašanja, ki so danes del standardne etične obravnave, dejansko izvirajo iz raziskav. V reproduktivni medicini je raziskovalcu jasno, kaj se dogaja; njegov odziv na novo življenje, ki se je začelo, ni šele vpraševanje o tem, kdaj se življenje začne, niti ne splošna trditev, da se življenje začne s spočetjem, ampak je lahko znamenje njegove občutljivosti za resničnost. Seveda se lahko zgodi, da bo zaradi radovednosti to mejo premikal sem ter tja, nedvomno pa je, da bo pravočasno moralno vprašanje in odgovor pri njem vodil do mnogo bolj diferenciranega odgovora, kot če bi na to odgovarjali z vidika splošne morale in brez poznavanja dejstev. Gre namreč za zaupanje moralni osebnosti raziskovalca, da bo znal oceniti prometejsko vneto in svojo fantazijo o vsemogočnosti.

Temeljno vprašanje je, kakšen je moralni značaj raziskovalca. Nelegitimno je načrtovati raziskovanja, ne da bi upoštevali človekovo svobodo in odgovornost. Probabilistično (liberalno) načelo »v dvomu za svobodo« pomeni, da morajo svoj prispevek k humanizaciji življenja dati tudi humanistične vede. Boljši jutri ni odvisen le od boljšega poznavanja narave in družbe, ampak tudi od boljšega poznavanja lastnega izvora, človeških izročil, kultur, jezikov, umetnosti, glasbe itn. Raziskovanje na novo odpira vprašanje, kako naj človek pojme *nujno* in *potrebno* preseže in dopolni s *življenjskim* in *človeškim*. V raziskovalni dejavnosti je treba današnji utilitaristični miselni vzorec dopolniti in ga obogatiti z življenjskim. Ottfried Höffe govori o kontemplativnem raziskovanju in o osvoboditvi od znanosti, ki zgolj instrumentalizira. V raziskovalni etiki vidi predvsem možnost raziskovanja, ki mu gre tudi (in predvsem) za resnico.

13 PRESADITVE ORGANOV IN TKIV (TRANSPLANTACIJE)

Na vprašanje, kje so meje presaditev organov in njihov smisel, odgovarjamo, da tam, kjer je še mogoče govoriti o človeku kot zedinjeni celoti. Z naravoslovno-tehničnega vidika praktično ni ovir za kakršne koli postopke. Z vidika humanističnih znanosti, z vidika vere, kulture in izročila so transplantacije v nekem smislu izraz človekovega nerazumnega navdušenja ter njegove omejenosti na razloge, ki jih odpirajo možnosti, koristnost in nujnost, kar pa v običajnih okoliščinah ni mogoče vedno zagovarjati. Transplantacijska medicina je zato deloma slepa za človekovo *človeško* in *življenjsko* raven. Vprašati se bomo morali, kakšna podoba človeka stoji za možnostmi transplantacijske medicine. Seveda pa bomo nekoliko tudi pogledali v najnovejšo zakonodajo s tega področja.

Transplantacijska medicina zahteva novo opredelitev nekaterih navidez znanih pojmov, na primer ustvarjanja hibridov, raziskovanja (zlasti raziskovanja centralnega živčnega sistema ter človekovih imunskih sposobnosti), kvalitete življenja, človekove telesnosti, razmerja med dušo in telesom (načelo totalitete) ter zlasti pojmovanja smrti. Vsem vprašanjem se tu ne bomo mogli posvetiti.

13.1 Novost presaditev

Najstarejša in najbolj običajna oblika presaditve je transfuzija krvi. Toda o presaditvi tkiv tu govorimo le obrobno; bolj bomo pozorni na presaditve organov. Vprašanje je, v katero smer bo šla tehnika tako imenovane ksenon-transplantacije.

Transplantacije organov je mogoče zgodovinsko razdeliti na štiri obdobja. V začetku 20. stoletja so izvedeni predhodni poskusi presaditev ledvic ter ven na živalih kakor tudi poskus presaditve opičje ledvice na človeka. V tem obdobju prevladujejo tehnični problemi. V dobi tako imenovanih pionirskih poskusov je bila leta 1936 izvedena prva alogena presaditev ledvice pri človeku, leta 1947 prva alogena presaditev delov pljuč (pri psu) ter prva ortotopna presaditev ledvic pri človeku. Tudi v tem (drugem) obdobju je šlo za predvsem za tehnične probleme popolne zavrnitve organa. V tretjem obdobju (1955-1980) je uspela prva presaditev organa pri človeku. Z napredkom znanj na imunološkem področju ter razvojem zdravil je bilo mogoče obvladati zavrnitev organa in postoperativna vnetja. V četrtem obdobju po letu 1980 je razvoj znanja in presaditev organov zelo hiter. Transplantacija medicina je postala skoraj standardna terapevtska obravnava. Razlog za to je odkritje ciklosporina A, drugih zdravil ter predvsem obvladovanje pooperativnih reakcij zavrnitve. Velika večina presaditev (do 80% vseh presaditev) odpade na presaditev ledvic.

Odkar so bile opravljene in so uspeli nekatere fantastične presaditve, predvsem presaditev srca, je navdušenje nad presaditvami tolikšno, da medicina ni uspela etično premisliti vseh dejanj in možnosti na tem področju podrediti etičnim standardom. Medtem se mnoge stvari nadaljujejo s povečanim tempom, posebno problem kronične zavrnitve organa.

Do sedaj znane in uveljavljene presaditve so naslednje: presaditev kože, roženice, kostnega mozga, ledvic, jeter, pankreasa, pljuč in srca. Usposobljenost medicinskih ustanov za presaditve vseh vrst sodi danes med standarde. Po letu 1980 se ni le zelo povečalo število presaditev, ampak se je povečala tudi možnost preživetja (8 let pri presaditvi ledvice pri 63 % pacientih, kjer je bila prognoza – če ne bi bilo

presaditve – 1 leto). Poleg omenjenih je cela vrsta načrtovanih presaditev, ki danes še spadajo na področje znanstvene fantastike in so na meji resničnega. V zadnjih letih se uveljavlja pojem *ksenon-transplantacija*, v okviru katere gre za povezavo med genetiko (možnostjo transgenih bitij) in transplantacijsko medicino; genetika govori o bioreaktorjih, transplantaciji genov in o tako imenovanih porcijah DNK. Svojevrstno področje odpira terapevtsko kloniranje. Transplantacije nekaterih žlez, živčnih vozlov in živčnega tkiva so prav tako del obširnih načrtov transplantacijske tehnologije. Na meji resničnega se govori o transplantih hrbtenjače ali celo delov centralnega živčnega sistema, transplantaciji značaja, miselnosti spomina in podobnem. Kljub napovedim in uspešnosti presaditev pa je čakalna lista na Eurotransplantu vedno daljša. Medtem ko je za obolenje ledvic na razpolago nadomestno zdravljenje z dializo, pa to za obolenje srca in jeter ni mogoče. Na tem področju srečujemo dva precej različna obraza medicine: če je na eni strani transplantacija vedno manj tvegan postopek, pa je obolenj na notranjih organih vse več in vrsta tistih, ki čakajo na presaditev, vse daljša. S tem pa je večje tudi število tistih, ki kljub možnostim umirajo.

Kako nastali položaj razumeti z antropološkega vidika in ga spraviti v sklad s pričakovanji bolnikov? Največ vprašanj je sprožila presaditev srca in sicer zaradi nujne predhodne ugotovitve smrti darovalca. Kljub temu je danes postala že skoraj standardno merilo usposobljenosti neke medicinske ustanove. Medicina si prizadeva pridobiti čimveč organov s trupel. V nekaterih primerih je to nemogoče (kri), v drugih je to edina možnost (živčne celice, roženica, srce itn.). Zato je bila nova definicija *možganske smrti* najpomembnejša vzporedna novost na področju presaditev. Uveljavitev definicije *možganske smrti* je pospešila razvoj tudi nekaterih drugih smeri v medicini. Zgovoren je podatek, da v srčni kirurgiji v svetovnem merilu še vedno vodijo Japonci, ki so svojo medicino vpletli v kriminalne poskuse na ljudeh pred drugo svetovno vojno v Mandžuriji. Svojevrstno vlogo igrajo čisto slučajna odkritja, na primer odkritje *ciklosporina*, ki preprečuje zavrnitev organa pri prejemniku.

Temelj raziskav in odkritij na tem področju je človekova želja po obvladovanju in podaljšanju življenja. Medicinska znanost je bolj pozorna na sistem obvladovanja kot na človekovo integriteto. Kolikor bolj radikalne so tehnološke poteze presaditev, toliko bolj so v ospredju racionalna merila koristnosti in možnosti. Antropologija ima nalogo na različne načine opozarjati na povezovalni značaj meje med tehničnimi zmožnostmi in človečnostjo. Kakšen bo človek, ki bo svojo dejavnost utemeljeval s parolo, da je dovoljeno vse, kar je mogoče?

13.2 Človekovo telo in pojmovanje telesnosti

Nihče ne dvomi, da je človekov način življenja telesen. Toda glede tega, kaj je telo, najdemo veliko odgovorov. V antični grški filozofiji je *sôma* nekakšno deblo organov, vendar je telo na splošno nekaj tujega, tako da ni razlike med živim telesom in truplom. Orfejska tradicija ima telo za grob duše. V pitagorejskem nauku o selitvi duš, ki je živa še v Platonovem Faidonu, je duša praktično identična božanskemu elementu in je nekakšno krmilo (*thymos*) telesa. Platonu dualizma ni mogoče enostavno očitati, čeprav je v njegovi filozofiji duša neizmerno več vredna kot telo. Judovsko-krščanski tradiciji je ta tradicija povsem tuja. Z utelešenjem (učlovečenjem) božje Besede je telo stopilo v ospredje. Nekdanji grški pojem *sôma* je s tem bistveno dopolnjen. Po Pavlovem prepričanju je odrešenje v rešitvi pred minljivostjo. Toda že v najzgodnejšem obdobju krščanstva se pod vplivom pitagorejske in orfejske tradicije razvije fantastičen odrešenjski nauk, ki ga poznamo kot gnosticizem. Telo /telesnost se znajde na seznamu manjvrednih stvari. Pod Manijevim (+276) vplivom se pridruži še perzijsko versko izročilo, po katerem

hrepenenje po čistem duhovnem jazu radikalno zavrača telo kot nekaj zlega. Dualizem je manihejski. Čeprav je Avguštín premagal to nasprotje, se je kljub biblični tradiciji skoraj do današnjega časa ohranilo prepričanje, da je telo/telesnost nasprotje duha in da je duh nekoliko pomembnejši od telesa. V nauku o opravičenju telo sicer ni počelo greha ali posledica zla počela, vendar nasprotuje resničnemu opravičenju. Visoka sholastika ponovno odkrije pot do aristotelskega pogleda na človeka, po katerem je človek enota (zedinjena celota) med telesom in dušo: duša je forma, telo materija. Med njima ni nasprotja, ampak sta komplementarna. Tomaž Akvinski zato vpričo smrti govori o neuničljivosti (*icorruptibilitas*) duše, kar lahko tudi razumemo, da je duša več kot telo; govori tudi, da ima duša svoj lastni obstoj (izvor); toda prav tako govori, da bo telo nekoč obnovljeno (vstajenje). Skozi stoletja se je na ta način reševalo vprašanje smrti, ki je bila nedostopna za razumsko spoznanje in si je razum pač pomagal tako, da je dušo in telo v smrti (vsaj začasno) ločil. Sholastika se sicer prizadeva ohraniti edinost telesa in duše.

V novem veku je na pojmovanje telesnosti vplival popoln obrat pozornosti pri Descartesu: on se je osredotočil na *res cogitans*, pri čemer je telo nujno postalo stroj mišljenja. Ločitev duše in telesa je več kot 'uspela', tako da je Descartes očel *ontološkega dualizma* (razlika med *res cogitans* in *res extensa*). Telo je s tem postalo predmet, konec 19. stoletja pa se je med predmeti znanosti znašla tudi duša (psihoanaliza). V nadaljnjem razvoju je telo postalo predmet različnih disciplin.

Medicina je v renesansi razvila dve specifični antropologiji, ki utemeljujeta sodobno transplantacijsko medicino: antropologijo organov in antropologijo tkiv. Tudi v filozofiji je telo orodje, s katerim prihajamo v stik s svetom (Kant), orodje, ki ga duh uporablja v svoje namene (Hegel), ki je izraz volje. Med filozofi nekateri zahtevajo vrnitev k virom in novo ovrednotenje telesa kot »velikega razuma« (Nietzsche). Fenomenologija (Husserl) in personalizem se zavzeto zanimata za telo, vendar Scheler nazadnje da prednost duhovni osebnosti. Merleau-Ponty ima telo za pomensko jedro izkustva o lastnem obstoju, ki se obnaša kot funkcija in je dovzeten za bolezni. Čeprav so se psihologi na svoj način prizadevali obnoviti nauk o telesu/telesnosti, je posebno behaviorizem iz telesa napravil manipulativno igračo.

Telo je meja našega izkustva. Izkustvo utemeljuje uganko našega obstoja. Hannah Arendt uporablja izraz *rojstvenost* (*Geburtlichkeit*) in hoče z njo izraziti *umrljivost*: oboje je meja izkustva, ki je ni mogoče verbalizirati. Po njenem mnenju sta izraza samo dokaz, da človek deleži na kraljestvu idej, če govorimo po platonsko, kar pa na drugi strani predstavlja tudi vedno vračajoči problem, ki ga predstavlja ravno telesnost, namreč *kako* to, kar doživljamo, izraziti v razmerah tega sveta. Težnja, da bi to izrazili v resničnosti tega sveta/izkustva, je tako močna, da si človek včasih želi, da bi duševno in telesno plat enostavno pomešal. Fenomenološki jezik dokaj jasno izraža, da duše in telesa ni mogoče niti pomešati niti ju ločiti. Zato uporablja izraza *biti telo* in *imeti telo*. Z njima razlikuje napetost med telesom in dušo, ki je rezultat edinosti (*biti telo*) od napetosti, ki je rezultat razdvojenost (*imeti telo*). Prav fenomenologija je poudarila, da telesnost ne more biti nikoli predmet naše refleksije, ker je tu že *prej*, to, kar najdem (je najdeno), čeprav je telesnost tista, ki to najdeno najde.

Fenomenologija je med drugim hotela priti do dna diskriminaciji telesnosti v novem veku. Ugotovila je, da je na to znanstvena instrumentalizacija telesa neprimerno močnejše vplivala kot versko pogojena razvrednotenja.

13.3 Etična problematika presaditev

Dionigi Tettamanzi v zvezi s presaditvami govori o dveh različnih vprašanjih. Prvo se nanaša na scientizem in obravnava metodološko-epistemološki pristop k presaditvam. Avtor ugotavlja, da scientizem predstavlja znanost kot področje, ki mu etika ni potrebna oziroma da ima svojo lastni etos. Kriterij visoko razvite medicine je ravnovesje med tehnično možnim in racionalnim. Ni se treba več vpraševati, ali nekaj smem ali ne, saj je merilo postala tehnika. Z drugimi besedami: tehnična rešitev bo odstranila etične pomisleke.

Drugo vprašanje se nanaša na človeka. Kako ponovno opredeliti odnos med telesom in dušo, telo in osebo, če je za scientistično usmerjenega znanstvenika telo le shramba ali kompleks organov, nosilec genov (Dawkins)? D. Tettamanzi ta par vprašanj imenuje »medicinski križ«: vertikala mora biti toliko bolj trdna, kolikor bolj je horizontala težka in robustna.

13.3.1 Etična refleksija o današnjem pojmovanju telesa v medicini

Razumevanje telesa označuje človekovo moč in nemoč pred lastno končnostjo. Danes je v ospredju telesnost, lepota in krepkost telesa. Na krepitev telesnosti ne vplivajo samo medicinsko-tehnična znanja, ampak tudi družbeni dejavniki, ki postavljajo kozmetične, gimnastične in higienske standarde. Ti vplivajo celo na IVF. Telesnost hočemo dobiti v primež medicinsko-tehničnih orodij, da bi tako dosegli kar najboljše pogoje življenja.

Tu igra pomembno vlogo transplantacijska medicina, ki je vplivala celo na pojmovanje smrti. Ne gre le za medicinsko-tehnični izraz *možganska* smrt, ampak tudi za specifično razumevanje neumrljivosti. Ta smrt je človeku nevidna, saj je telo še toplo, se poti, diha. *Cerebralizirana* smrt ustreza platonski predstavi o duši kot o zgornjem delu telesa. Glede na sedanje pojmovanje lahko pričakujemo skokovit tehnični napredek in neizmerne etične probleme. Nič nenavadnega ni, če danes medicinska tehnika predlaga vzgojo embrijev kot 'nadomestnih delov', pri čemer bi bilo treba paziti le na to, da bi bili možgansko mrtvi oziroma zavrti v oblikovanju centralnega živčnega sistema. Napovedi uspešnega zdravljenja Parkinsonove bolezni z živčnim tkivom zarodka so pripeljale na rob tudi to pojmovanje. Dobesedno si stojita nasproti zahteva po premagovanju smrti in prezir naše končnosti. Naše izkustvo telesa in tesnosti – bodisi izkustvo trpljenja kot tudi izkustvo ugodja – v tem okolju nimata več nobene vloge.

Z razmerjem med dušo in telesom se je ukvarjala psihosomatika. Na ta način se je v nekem obdobju oživilo zanimanje za izkustveno ravno našega življenja, pomembnejše pa je postalo tudi vprašanje odnosa do človekove telesnosti. Sodobna medicina, nevrobiologija in ustrezni informacijski sistemi slonijo na naturalističnem razumevanju razmerja med dušo in telesom. Pomemben je dostop do telesa. S tega zornega kota pa je tudi jasno, kako pomemben je ustrezen subjektivni pristop ter pojmovanje zasebnosti.

13.3.2 Etično merilo presaditev je človek kot človek

Presaditev ne popravlja in ne ohranja biološkega življenja za vsako ceno. V središču je oseba, in sicer najprej zdravnik, ki izvaja presaditev, nato darovalec in prejemnik organa. Presaditve praktično govorijo samo o prejemniku. Darovalec je anonimen. Zdravnik je izvajalec. Vse tri faze operacije: pridobitev,

shranitev in presaditev organa so sicer pomembne, vendar bi bilo treba razvijati čut za *darovanje*, ki je značilno človeško dejanje in odraža njegov individualno-družbeni značaj.

13.3.3 Etični problemi pri darovanju (pridobivanju) organov

Z ozirom na izvor organov razlikujemo med živimi in mrtvimi darovalci. Živih darovalcev je danes vedno manj (pri ledvicah približno 10%). Razlogov za to je več. Najpomembnejši so čustveni razlogi (Je morda kdo dolžan darovati organ?). Večino organov ni mogoče pridobiti drugače kot s trupel. Pri normalnem umiranju postopoma umirajo tudi organi, zato odvzem tedaj ni mogoč. Le po hudi poškodbi velikih možganov je mogoče po predhodni ugotovitvi možganske smrti organe ustrezno ohraniti pri življenju, jih odvzeti in presaditi.

Tudi pri moralno nespornem darovanju organov živih darovalcev je odvzem povezan s prav tako velikimi komplikacijami, kot pri prejemniku organa. Argument, ki ga medicina stalno ponavlja zaradi same sebe, je: *Praksa presaditev ne sme postati dolžnost darovanja organov!* Nesprejemljivo je, da bi bil kdo dolžan darovati parni organ. Absolutno nesprejemljivo je darovanje organa, katerega prenos ni gotov ali verjetnost uspešne operacije ni dovolj visoka (pljuča, oko). Še bolj razumljivo je, da je absolutno prepovedano darovati organ, ki je v telesu brez para. Etično sprejemljivo je darovati organ, če darovalec to hoče sam. Sklicevanje na integriteto telesa, češ da je darovanje organa isto kot pohabljenje, pa danes ni več smiselno.

Vedno bo zelo težko vprašanje anonimnost darovalca. Med sorodniki anonimnosti ni, sicer je obvezna. Ob tem se moramo zavedati dramatičnih dejstev jemanja organov otrokom (Romunija), trgovine z organi in zlorab na mednarodnih poteh. Novejša zakonodaja je na tem področju zelo stroga.

Verski in teološki, etični in antropološki razlogi ne nasprotujejo darovanju organov. Identiteta človeka se ne prekriva z integriteto telesa oziroma ni odvisna od vsote vseh organov. Darovanju nasprotuje verjetnost prizadetosti. Prednost živega darovalca je, da imajo zdravniki na razpolago več časa za preiskavo imunosti ter znosnosti presaditve. To je razločno pri darovanju krvi. Verski, teološki, etični in antropološki pomisleki glede živih darovalcev ne temeljijo na integriteti telesa, ampak a) na morebitnih psiholoških motnjah pri darovalcu in b) na nevarnem mnenju, da bi bilo darovanje v nekih okoliščinah *pravilo* (med sorodniki). Pričakovanje, da je nekdo dolžan dati organ (ledvico), bi transplantacijsko medicino spremenilo v holokavst. Darovanje organa lahko izraža visoko humanost, ne sme se pa spremeniti v žrtvovanje in izbruh nepričakovanih strasti in konfliktov. To ne pomeni, da je tu treba govoriti tudi o finančni plati. Potreben je temeljit premislek, in sicer ne le zato, da darovalec kasneje ne bi zahteval svojih 'pravic'.

Če je darovalec živ, ni strožjih meril ali bolj načelnih etičnih ugovorov, če seveda ne upoštevamo prej navedenih meril. To lahko strnemo v naslednje točke: a) da se morebitnega darovalca ne sili, b) da je ustrezno obveščen o morebitnih tveganjih in da privoli po merilih obveščenega pristanka, c) da odvzem ne prizadene bistveno življenja zdravja darovalca, č) da verjetnost uspešne operacije odtehta darovanje.

Pridobivanje organov in tkiv s trupel je etično manj sporno, čeprav določitev možganske smrti izključi pogreb. Pogreb namreč spada k smrti. Truplo sicer ni več oseba, a je še vedno telo. Možnost jemanja organov s trupel ne sme izzvati negativnih posledic na gledanje na živega človeka. Truplo ni zaloga organov. Medicina ne sme zabrisati povezav med živo osebo in umrlim, ki ni več oseba, a njegovi organi še živijo. Etika ne vidi nobene ovire, da pokojnemu ne bi smeli vzeti organa, če je moralno razvidno, da je to bila tudi njegova volja (da odvzemu organov ni izrecno nasprotoval). Vera v vstajenje s tem ni prizadeta.

Vera v posmrtnost nima nič opraviti z dualizmom, češ da se duša loči od telesa in da je neumrljivost duše mogoče razumeti kot njeno preživetje.

Mrtvo truplo ni več telo, pa tudi ne predmet. Zaradi spoštovanja do umrlih je pogreb sestavni del smrti. Truplo uživa pravno zaščito. Nekatera verstva govorijo o duhovih prednikov, kar se lahko sprevrže v pretiravanje. Tudi Jezus svari pred pretirano skrbjo za trupla pokojnih (Mt 8,22; prim. Mt 22,32). Ta beseda vernega človeka ne sme zavesti, da ne bi storil tistega, kar je dolžan storiti. Evangelij govori o neprimerljivosti življenja in smrti, posebno smrti, ki ni dejanje izročitve, ampak samo konec. Življenje oziroma polnost življenja se izraža kot ljubezen, kot brezpogojno darovanje. Tudi smrt je *dejanje popolne izročitve*. Morebitno darovanje organa konkretni osebi je lahko samo popolna razlastitev, nekakšna 'delna' smrt, če darovanje navdihuje ljubezen. Kdor je svoje organe po smrti namenil za presaditve, je ravnal iz ljubezni in pokazal, da življenje ni samo sebi namen, ampak da je njegov cilj služenje, življenje osebe.

Tudi pravne norme se nagibajo k temu, da bi organe pridobivali s trupel. To ne sme pomeniti odstranitve razlik med živim in mrtvim in razglasitve pravic do razpolaganja s trupli. Pravne norme morajo ščititi posameznika pred družbo in njenimi interesi. Če bi pravilnost postopka določa le formalno, bi medicina zlorabila znanje proti človeku. K temu jo nagiba opredelitev možganske smrti. Utrip na intenzivnih oddelkih v bolnicah pa neredko daje vtis popredmetenja.

Ker človekovo individualno življenje ni primerljivo z življenjem drugih, je potrebno paziti, a) da življenja ne bi ohranjali za vsako ceno le zaradi morebitnih presaditev, b) da iz istih razlogov življenja ne smemo enostavno končati (odvzema organov pacientom z apaličnim sindromom ni dovoljen) in c) da 'živega trupla' ne bi imeli le za nekakšno skladišče organov. Bistvena dobrina življenja je, da je individualno in ne le biološka kategorija. Zato je potrebno jasno opredeliti razmerje med integriteto trupla in rešitvijo življenja živega človeka. Ohranjati 'živo truplo' zaradi *morebitne* presaditve je v nasprotju s smislom darovanja in prejemanja. *Darovanje organov se ne sme spremeniti v jemanje organov*. Truplo se vzdržuje pri vegetativnem življenju pod pogojem, da je prejemnik organa(ov) znan. V tem je pomen *Eurotransplanta*. Nihče nima pravice razpolagati z organi oziroma trupli, četudi je pokojni dal svoje telo za presaditve, niti medicina niti sorodniki. Sorodniki nimajo pravice odreči odvzem organov, če je pokojni to izrecno hotel. Za razpravo ni veliko časa. Z ozirom na sedanji zakon prevladujejo trije modeli etično nespornega odvzema organov: a) če je darovalec v to izrecno privolil (izkaznica), b) če ni izrecnega nasprotovanja sorodnikov, c) če so sorodniki ustrezno obveščeni (razširjena privolitev). Zdravnikova naloga je tu tudi *dušnopastirska*. Če bi bili ljudje razpoloženi za pristno in odkritosrčno darovanje, bi bilo organov za transplantacije več (dovolj). To bi mnogim omogočilo polnejše življenje. Tako pa dejstvo, da je pristnega darovanjskega razpoložanja malo in da se zaradi tehničnih zmožnosti medicine odvzem lahko spremeni v kriminalno domnevo, zasluži našo največjo pozornost. Izkaznica o pripravljenosti podariti organe je predvsem stvar pristnih odnosov med ljudmi.

13.3.4 Etična vprašanja ob izbiri prejemnika organa

Z ozirom na prejemnika je treba vse presaditve, razen presaditve ledvic, imeti za poskuse, trdi Ulrich Eibach. Vse presaditve so povezane s tveganji in le redke omogočajo daljše preživetje. V večini presaditev je prejemnik organa *experimental subject* (J. R. Elkinton). Pacienti so na splošno, razen v primeru presaditve ledvic, kostnega mozga in roženice, premalo poučeni o tveganju presaditve. Razlog za to je, da je presaditev edina alternativa oziroma da je alternativa smrti. Ponavadi so odpovedale vse terapevtske

metode. Zato je presaditev *izreden medicinski poseg*. Poleg tega predstavlja dodatno tveganje tudi izmučeno pacientovo telo.

Odvzem organov na splošno dovoljuje (alokacija) dejstvo, da ni na razpolago ustrezne alternativne terapije. Četudi je odvzem, ohranitev in presaditev povezana z zelo visokimi finančnimi stroški, to ne bi smelo vplivati na prejemnika organa. Nihče nima pravice do presaditve, zato med prejemniki ni dovoljeno izbirati razen po merilih mikroalokacije (medicinsko-tehnična merila znosnosti itn.). Glede na današnji položaj organov ne bo nikoli dovolj. Namen Eurotrasplanta je koordinirati mednarodno izmenjavo informacij o darovalcih organov, razvijati centre za transplantacijo in ustrezne raziskovalne pogoje ter povečati verjetnost najbolj ustreznih presaditev.

Z ozirom na vsestransko obveščanje pacientov je zdravnik (medicina) dolžan povedati ne le to, da obvlada imunološke težave, ampak da organov ni na pretek. Z današnjega zornega kota presaditve ne bodo nikoli stvar redne terapije. Ko danes vse pogosteje slišimo, da bodo transplantacije v prihodnosti bolj enostavne in da bodo na razpolago organi, ki bodo vzgojeni na živalih (*ksenon-transplantacija*), se zdi, da bo s tem odstranjena največja ovira. Tehnična in vsestranska zahtevnost presaditev s tem ne bo nič manjša. Poleg tega se porajajo številne etične dileme o mejah človekovega poseganja v življenje. Odprtih je mnogo drugih vprašanj: usposobljeno osebje, zadostne količine krvi, finančni viri, uskladitev mehničnega podaljševanja biološkega življenja z zahtevami duševno-telesnega zdravja, uskladitev pravice do zdravja enega in drugih ljudi itn. Medicina je dolžna pomagati tistemu, ki ima možnost kvalitetnega preživetja, četudi bi bili politični interesi drugačni. Pogosto slišimo, da medicina porabi preveč sredstev za tiste, ki so na pragu smrti, in da ne pomaga tistim, ki imajo možnost kvalitetnega življenja. Značilen primer je presaditev srca, ki zahteva izjemno strokovno in materialno usposobljenost, četudi je možnost preživetja relativno nizka. Sodbe ne smejo biti površne, a je na drugi strani potrebno, da težkih vprašanj ne zamolčimo.

Mnoge presaditve so v eksperimentalnem stadiju. Tudi pri običajnih presaditvah je zdravnik dolžan pacienta obvestiti, da ni on tisti, ki izbira terapijo (razen če ni živega darovalca), ampak da mu to možnost daje medicina. Pacient do presaditve *nima pravice*. Presaditve bodo vedno izredna sredstva, čeprav se bo kvaliteta presaditev še izboljševala. Čeprav je mimo čas, ko so bile etično nesporne le presaditve parnih organov, in je z ozirom na opredelitev *možganske smrti* vprašanje integritete telesa manj pomembno, da ne govorimo o identiteti – ta je namreč vezana na zavestno (asociativno) življenje in predstavlja celoto izkustev v konkretni zgodovini, spominjanje in še mnoge druge stvari –, pa niso redki imunološki zapleti po presaditvah, ki jih ni mogoče pojasniti. Včasih so kot nema govorica individualnosti osebe oziroma identitete posameznih organov. To imajo nekateri za alarm pred načrtovanimi fantastičnimi presaditvami živčnih celic. Entuziazem presaditev računa z možnostjo presaditev vseh delov telesa in se sploh ne vprašuje o odnosu do človekovega telesa in do človeka kot osebe. V začetku so zdravniki opozarjali na to, da bi pri presaditvi posebnih delov telesa, na primer spolnih žlez, prišlo do osebne spremembe prejemnika. Heinrich Pompey je v sedemdesetih letih – po prvi presaditvi srca – trdil, da se je z operacijo srca začela 'strukturalna' sprememba osebnosti. Poročal je, da so na univerzi Stanford pregledovali paciente, ki so dobili tuje srce, in ugotovili, da je pet od trinajstih postalo psihopatov. V smislu psihosomatske medicine je trdil, da srce ni le črpalka, ampak je središče življenja in duševnih moči. Krvni obtok je simbolno dogajanje in po celem telesu razsejano središče povezav med duševnim in telesnim življenjem. V bistvu se ta izmenjava dogaja v celicah. Zakaj zardimo, če se vzburijo čustva?

Pri presaditvah ledvic, ki so najbolj znane in rutinske presaditve, se zdravniki bojijo, da bo organ zavrnil pacientov strah, ne pa njegov imunski sistem. Takih primerov je več. Težko vprašanje je, kako obdržati v tajnosti ponesrečeno presaditev, ki ni bila posledica strokovne napake, ampak odklonitve telesa. Medicina se izgovarja na imunologijo, čeprav ne ve točno, kaj se je zgodilo. Ni pa dvoma, da normalizacija stanja po operaciji ledvice omogoča pacientu neprimerno boljše življenjske razmere kot odvisnost od dializnega aparata.

Po mnenju strokovnjakov pride presaditev ledvice v poštev pri največ polovici bolnikov, ki so oboleli na ledvicah. Umrljivost v prvih šestih mesecih po operaciji je še vedno precej visoka. Za presaditev govorijo tudi stroški dialize. Na vprašanje, ali lahko pacient presaditev odkloni, odgovarjamo, da je zdravnik dolžan pomagati vsakemu posebej in vsem. Pacientom je dolžan povedati, da zapoved solidarnosti velja tudi zanje. Svoje (pred)odločitve in razloge za operacijo ali proti njej naj skrbno pojasni, da ne bi prišlo do konfliktov na občutljivem področju pravice do življenja. Pacient zdravnikovih razlogov ne sme imeti za nepomembne. Tudi dializa ni redna oblika zdravljenja. Dializa in presaditev ledvic nista konkurenčni terapiji. Organov za presaditve ne bo nikoli toliko, da bi lahko med njimi izbirali.

13.3.5 Trgovina z organi

V nasprotju z darovanjem organov imamo tu prodajalca, kupca in blago. Vmes je še posrednik, pravila trga, dobiček itn. Glede na ponudbo in povpraševanje je možnosti za to trgovino veliko. Vendar imamo zelo utemeljene razloge, da imamo trgovino z organi živih ali z organi, pridobljenimi s trupel, za sramotno in kriminalno početje. Glavni razlog za radikalno odklonitev trgovine z organi je pravičnost. Po podatkih Svetovne zdravstvene organizacije je trgovina z organi prepovedana skoraj v vseh državah sveta.

Glede na ilegalnost početja so podatki nezanesljivi. Z vidika darovalcev se največ govori o prodaji ledvic. Po približnih ocenah je letno 1000 takih primerov na svetu, največ v Indiji, JV Aziji in J. Ameriki. V Evropi se je o trgovini z organi javno govorilo le v dveh klinikah v Londonu, manj javno in vendar zelo glasno pa o trgovini z organi, ki je potekala med Romunijo in nekdanjo Vzhodno Nemčijo. S tem so povezana velika tveganja bodisi pri pridobivanju (hepatitis B, HIV), pri hranitvi, presaditvi in postoperativni negi.

Nekateri ameriški moralni filozofi in etiki so prepričani, da bodo organi prej ali slej postali predmet trgovine in da bo šlo le za to, kako to ustrezno ovrednotiti. Tako imenovani *rewarded gifting* vključuje različne oblike pomoči, zavarovanja in podobnega, kar naj bi ljudi spodbudilo, da bi organe raje darovali. V tem primeru ne gre za nič drugega kot za povsem neustrezno spodbujanje k darovanju, ki bi moralo biti glede na naravo stvari izraz ljubezni.

Na področju pridobivanja organov s trupel doslej ni bilo govora o trgovini z organi. Trgovski posli na tem področju, na primer za potrebe anatomskih študij ali za farmacevtske namene, so ilegalni. Razlog, zakaj tu ni trgovine, je dejstvo medicinske infrastrukture, ki ima stroga pravila za ugotavljanje možganske smrti in ohranjanja vegetativnih funkcij telesa. In vendar se – posebno v Ameriki – tudi na tem področju govori o možnosti trgovine z organi, in sicer tako, da bi plačilo dobili bodisi sorodniki bodisi da bi se s tem izboljšal položaj potencialnih darovalcev organov še za časa njihovega življenja. Vprašati se je treba, kakšen smisel ima spodbujati k posmrtnemu darovanju organov na ta način, če naj gre za darovanje? Ker so tu vsekakor v igri velike vsote denarja, je nemogoče pričakovati, da bi bila medicina nepristranska pri presaditvah. Iz tega razloga je treba to mnenje zavrniti.

Zakonodajni organi, sodišča, zdravniška združenja in verske skupnosti enoumno zavračajo trgovino z organi, ker nasprotuje človekovi podobi in temeljnim vrednostnim predstavam. Nov slovenski zakon o odvzemu in presaditvi organov to prepoveduje v 4. členu: »Za odvzete dele človeškega telesa ni dopustno dati oziroma prejeti nobenega plačila niti druge premoženjske koristi.« Z oziroma na 3. člen je predmet predpisa tudi človekovo dostojanstvo umrlega in svojcev. Z vidika teološke antropologije in versko utemeljene etike je trgovina nesprejemljiva, ker človek ni lastnik niti svojega življenja niti telesa, na drugi strani pa je spoštljiv pokop izraz dolžnega spoštovanja in ljubezni do pokojnega.

Tudi zagovorniki državne nevtralnosti do tega vprašanja se zavedajo nevarnosti, če bi trgovina z organi in tkivi pripeljala do izkoriščanja darovalcev ter neustreznega izbiranja prejemnikov.

13.3.6 Pacient z apaličnim sindromom

Z oziroma na možgansko smrt je treba razlikovati med nekaterimi oblikami možganskih travm, katerih posledica je bolj ali manj trajen *vegetativni status* (osebe). Trajanje vegetativnega statusa je odvisno od poškodb centralnega živčnega sistema ter medicinske pomoči. Pri apaličnem sindromu ne gre za možgansko smrt, ampak za prekinitev funkcionalne povezave med povrhnjico velikih možganov in ostalimi predeli centralnega živčnega sistema, se pravi za vsaj delno avtonomijo hipotalamusa in možganskega debla.

Zunanja slika apaličnega sindroma je naslednja: nezavest, odsotnost kakršnega koli razumnega odziva na dogajanje v okolici, odsotnost intelektualnih in miselnih funkcij, izguba občutka in bolečine, občasna prebujenja (spontano odpiranje oči), prepoznavna fiksacija pogleda itn. Za razliko od možganske smrti dejavnost centralnega živčnega sistema pri apaličnem sindromu zagotavlja dolgo preživetje ob ustrezni medicinski negi. Glede na številne vzroke apaličnega sindroma je verjetnost obnovitve zavestnih funkcij različna. Terapija apaličnega sindroma predvideva redno prehranjevanje, preprečevanje preležanin, različne stimulacijske programe oziroma preprečevanje senzorične preobremenjenosti in podobno. Glede na stopnjo poškodbe in ob ustrezni negi je preživetje lahko razmeroma dolgo. Etične dileme se nanašajo na smiselnost prehranjevanja, če ni nobene gotovosti o izboljšanju. Nekateri avtorji so prepričani, da bi opustitev hranjenja nezavestnega pomenila aktivno (neprostovoljno) evtanazijo. Tu se ne moremo ravnati po pravilu, da je treba upoštevati pacientovo voljo, ker je ta ne more izraziti. Naslanjamo se na pravico do življenja, pri čemer ocenjujemo tudi moralno držo sorodnikov in bližnjih. Upoštevati pa moramo tudi to, da smrt spada k življenju in da ohranjanje življenja ne izključuje smrti. Prekinitev hranjenja ne sme pomeniti kršenja pete zapovedi, hkrati pa pacienta ne smemo prehranjevati zgolj zaradi zadrževanja procesa umiranja. Apalik na noben način ne sme postati morebiten darovalec organov.

13.3.7 Presaditve, možganska smrt in odnos do trupel

Presaditve so ne le vzrok tehničnih problemov, ampak tudi povod mnogih etičnih dilem. Tu ne bomo postavljali pod vprašaj temeljnega pomena in vsebine presaditev, pač pa nekatere vidike, ki so s tem povezani. Izvedba presaditve je na neki način *čudež*. Vsaka presaditev ima tri dele: pridobitev (odvzem), ohranitev in presaditev organa. Z oziroma na to, da medicina danes večino organov pridobi s trupel, je definicija možganske smrti in določitev trenutka smrti ena najbolj problematičnih točk v tem procesu. Ker je treba hitro ukrepati, etična vprašanja velikokrat čakajo ali sploh ne pridejo na vrsto.

U. Eibach meni, da smrt v medicini predstavlja velik problem tudi tam, kjer je smrt sicer vsakdanji dogodek. Dokler je truplo še predmet medicinske oskrbe, je obnašanje osebja v mejah normalnosti. Ne gre samo za vrsto potrditev, da gre res za smrt in ne le za njen videz, ampak za povečini navajena in ne preveč nežna dejanja, ki jih osebje izvaja že pri bolnikih v nezavesti in seveda pri truplih. Določitev možganske smrti zahteva ne le relativno obsežna preverjanja 'neživosti' centralnega živčnega sistema, ampak tudi jasno usmeritev postopkov, kajti trupla ni dovoljeno ohranjati pri vegetativnem življenju, če ni namenjeno za presaditve (če prejemnik ni znan). Zato je teh medicinskih deklaracij razmeroma malo. Toda tudi pri drugih težkih bolnikih je treba preverjati mnogo podatkov. Lahko se zgodi, da se kdo zaradi močnih dražljajev prebudi, ali pa da se pospeši proces umiranja. Ko je smrt potrjena in je treba truplo odpeljati, osebje odklopi svoj sicer spoštljiv odnos. To je treba upoštevati pri netipični *možganski* smrti, kjer smrt je in ni gotova oziroma je mnogo bolj v rokah medicine, kot preprosta ugotovitev smrti (*exitus*). To smrt je mogoče potrditi šele po skrbnem preverjanju popolne nefunkcionalnosti velikih možganov in možganskega debla, kajti možganska smrt je vmesni korak do odvzema organov. Zato tu medicina ne določa trenutka smrti, ampak podaljšuje proces umiranja (organov). Način preverjanja možganske smrti in merila so taka, da je zdravnik moralno gotov o smrti, ni pa zanemarljivo, da definicija možganske smrti odpira številna strokovna in etična vprašanja o pomenu centralnega živčnega sistema. Odvzem, ohranitev in presaditev srca zahteva zelo visoko tehnično in strokovno usposobljenost zdravnikov in vrhunsko opremo. Glede na vložena sredstva presaditev srca doslej ni obrodila velikih uspehov, če seveda ne mislimo na to, da so presaditve medicino na področju drugih operativnih posegov na srcu pripeljale do zavidljivih uspehov.

Medicina ravna na osnovi prepričana, da je ob upoštevanju človeškega dostojanstva truplo na razpolago in da lahko na njem pogloblja znanje o telesu. Danes se uveljavlja jedrska magnetna resonanca, ki po trditvah strokovnjakov ne le nadomešča klinične sekcije trupel, ki vegetirajo, ampak dopušča neškodljive raziskave tudi na živih organizmih. To pomeni, da je medicina dokaj svobodna le v primeru 'gospoda X', ki je brez sorodnikov in tudi ne sme postati predmet za poljudne namene. Jemanje organov za študijske namene ni dovoljeno, dokler truplo vegetira. Z organi za presaditev ni dovoljeno delati zalog. Odločitev za umetno podaljševanje nujnih vegetativnih funkcij predpostavlja neposredno povezavo med darovalcem in pacientom, ki čaka na organ.

13.3.8 Prostovoljno darovanje organov in nauk Cerkve

Doslej edini dokument Cerkve, ki se neposredno nanaša na presaditve, je *Izjava umetnem podaljšanju življenja in natančni določitvi trenutka smrti*. Izjava v treh točkah opredeli smrt, govori o pravilih zdravnikovega vedenja in o umetnem podaljšanju vegetativnih funkcij. O presaditvah so občasno govorile nacionalne škofovske konference, npr. francoska (1976) in španska (1984) in nemška (1990). Izjava Papeške akademije za znanosti sprejema in potrjuje prej omenjena merila za pridobitev organov s trupel. V okrožnici *Evangelium vitae* beremo, da je presaditve mogoče razumeti v smislu duhovnega, Bogu všečnega bogoslužja in junaških dejanj. »Onstran bučnih dejanj je vsakdanji heroizem, storjen z majhnimi ali velikimi deli delitve, ki nahranjajo pristno kulturo življenja. Med temi gestami zasluži posebno spoštovanje podaritev organov, storjena v etično sprejemljivih oblikah, da bi dali možnost zdravlja ali celo življenja bolnikom, ki so včasih brez upanja.«

V tradicionalni moralni teologiji so presaditve organov dvigale mnogo prahu. Povod za to je bila biologistična antropologija, ki je nekatere organe v človeku izrecno pripisovala vrsti, na primer spolne organe, druge pa istovetila z identiteto posameznega človeka. Tega danes teologija ne zagovarja več.

Darovanju parnih organov, zlasti ledvic, je teološka etika postopoma začela pripisovati visoko moralno vrednost. Glede darovanja krvi ni bilo nikoli dvoma, da je to moralno dovoljeno in dobro dejanje. Če je integriteta telesa absolutna vrednota – če sta identiteta in integriteta vrednostno izenačeni –, potem ne pride v poštev niti darovanje niti sprejem organa (presaditev). Za tem stoji statično pojmovanje naravnega zakona, ki ne sprejema bistvene *relativnosti* norm in odnosnosti osebe. Z ozirom na integrativnost (bistveni občestveni značaj) osebe človeka konstituira odnos oziroma oseba. Edino oseba je absolutna norma. Kdor hoče ostati rigorist, bo vztrajal pri izjavi Pija XII: »Posamezen organ izven telesa nima po svoji naravi nobenega smisla in uporabnosti. V celoti ga sprejema le celoten organizem, ki mu pripada.« Toda to besedilo je mogoče razlagati tudi v prid presaditev.

Restriktivno stališče določenih krogov ni imelo velikega vpliva na nadaljnji razvoj moralne nauka. Razen tega je papež Pij XII. na drugih mestih natančno opredelil *načelo celostnosti* (*principium totalitatis*). Izjave tega papeža, ki je zelo rad nastopal na medicinskih ali zdravniških srečanjih in je zelo cenil medicino, je treba brati v duhu časa. Evropa in svet sta se komaj otrešla totalitarnih režimov. Miselnost v ozadju presaditev je prebudila nevarnosti in morebitne zlorabe medicinskega znanja v nečloveške namene. Ta papež ni izključeval možnosti presaditev, čeprav je bila tedaj tehnika presaditev še v povojih.

Darovanje pomeni odpoved trgovanju z organi. Velik pomen ima anonimnost darovalca in prejemnika, in sicer zlasti zato, da se kdo ne bi čutil dolžnega darovati ali bi bil v to prisiljen. Če je darovanje res dar, je anonimnost darovalca brez pomena. Odvzem organa od neprištevne osebe je nedovoljen, četudi odvzem za darovalca ne bi predstavljal velike nevarnosti in četudi bi bil prejemnik v smrtni nevarnosti. Cerkev nima ugovorov proti pridobitvi organov s trupel, če je to v mejah dolžnega spoštovanja dostojanstva pokojnega in prejemnika organa. Upoštevati je treba razmerje med tveganjem in koristnostjo.

Vrnimo se k *Izjavi* Papeške akademije za znanosti. Ta povzema znanstveni posvet članov akademije o umetnem podaljšanju vegetativnega življenja in natančni določitvi trenutka smrti. Nujnost natančnejše določitve smrti je posledica napredka tehnike, ki more umetno ohraniti pri življenju organe in tkivo, ne more pa ohraniti (podaljševati) življenja osebe. V *Izjavi* med drugim beremo: »V primeru možganske smrti lahko umetno dihanje za določen čas podaljša delovanje srca. Umetno podaljšanje delovanja srca se predpiše, kadar se predvideva odvzem organa za presaditev. Ta primer je mogoč samo tedaj, ko je pri mladi osebi po težki nesreči prišlo do popolne in nepovratne poškodbe možganov. Ob upoštevanju izjemnega napredka kirurške tehnike in sredstev, ki povečujejo odpornost (toleranco) organov, menimo, da presaditve organov zahtevajo podporo medicinske stroke, prava in ljudi na splošno. Darovanje organov mora v vsakršnih okoliščinah upoštevati zadnjo željo darovalca ali pristanek družine, če je prisotna.«

13.4 Možganska smrt

Opredelitev možganske smrti predpostavlja in zahteva jasen odgovor na dve vprašanji: a) Ali je možganska smrt mogoče spraviti v sklad z verskim, moralnim in običajnim medicinskim pojmovanjem smrti? b) Kdaj procesa umiranja ni več mogoče več zaustaviti?

Potem ko je Christian Barnard leta 1967 prvič presadil srce, javnost še ni vedela, da je medicina prišla do nove opredelitve smrti. O smrti ni govorila več kot o odpovedi srca, ampak kot o popolni odpovedi centralnega živčnega sistema. To je na eni strani prineslo negotovost glede določenosti (določljivosti)

trenutka smrti, na drugi strani pa je omogočilo nekaj do tedaj nedoumljivega: ohraniti vegetativno življenje zaradi presaditev.

Možganska smrt pomeni, da o nastopu smrti ne odloča prenehanje delovanja srca, ampak prenehanje vrste funkcij velikih možganov, ki pomenijo dokončen konec možnosti za obnovo človeškega življenja. Gre za številna nevrološka merila, ki pomenijo življenje ali smrt centralnega živčevja. Merila možganske smrti ne potrjuje le smrti osebe, ampak služijo ohranitvi srca in drugih organov za presaditve. V začetku ni bilo jasno, kako, kdaj in kje naj se uporablja ta metoda določanja smrti. Govorilo se je o *kortikalni smrti* (o ireversibilnem zastoju in prenehanju delovanja sive skorje, *cortex cerebri*). Ta pojem je slonel na predpostavki, da je za asociativno življenje nujno potrebno delovanje sive skorje velikih možganov. Drugi so govorili o *možganski smrti* in pri tem mislili na odpoved celotnih možganov. To mnenje je prevladalo. Kljub velikemu številu merljivih parametrov ni mogoče absolutno trdno dokazati, da so preverjeni vsi vidiki delovanja možganov. Zato so nekateri mnenja, da bi moral prenehati delovati celoten živčni sistem, se pravi tudi avtomatizmi.

Definicija *možganske smrti* je na sredi: zaradi relativno avtonomnega delovanja perifernega živčevja je mogoče ohraniti nekatere pomembne vegetativne funkcije (dihanje, bitje srca, delovanje prebavnega sistema), s tem pa tudi organe za morebitno presaditev. Medicina se z možgansko smrtjo na neki način samoomejuje, in sicer ko ne ohranja življenja za vsako ceno in tako ravna ustrezno pacientu.

Zdravniki (biologi) menijo, da je srce črpalka, katere življenjska doba je približno 120 let. Zato človeška smrt običajno nastopi prezgodaj. To dokazuje dejstvo, da je bitje srca v globoki nezavesti bolj neodvisno in mirno, ker njegovega delovanja ne nadzorujejo veliki možgani in ga ne vznemirjajo skrbi. Toda *apaličnega sindroma* ne smemo zamenjevati z možgansko smrtjo.

H. Thielicke pravi, da je s smrtjo velikih možganov konec človekove človeške zgodovine na zemlji. Vegetativno še živeče telo ni več človeška oseba, ampak truplo. Nekateri trdijo, da so apaliki na ravni iznakažencev in idiotov. Ta primerjava ni posrečena, saj ne gre le za aktualno stanje, ampak tudi za osebno zgodovino, ki je v obeh primerih popolnoma različna: pri apalikih je osebna zgodovina, pri idiotih se ni niti začela.

13.4.1 Pragmatičnost ireversibilne kome

Vse je torej odvisno od tega, kaj je motiv oživljanja. Zaradi jasnosti je oživljanje dovoljeno le zaradi presaditev. Treba je poudariti, da pragmatičnosti medicine v določitvi možganske smrti ne smemo razumeti kot možnosti raziskav na 'živem' truplu in kot *banke organov*.

Avgusta leta 1968 je komisija Harvardske medicinske šole prvič objavila definicijo možganske smrti. Definicija je veljala za notranje področje. Mesec kasneje je to vprašanje postalo predmet etike poskusov na človeških 'subjektih'. Šlo je za vprašanje, ali lahko 'razglašene' mrtve, ki so na neki način še živi, uporabijo v katerikoli namen oziroma če je ta definicija predvsem pragmatična.

Harvardska izjava je *neko* ireversibilno komo deklarirala za možgansko smrt, če je bilo zanj dovolj podatkov, pridobljenih na osnovi različnih meritev. Pomembni so naslednji podatki: ne sme biti nobene dokazljive dejavnosti možganov, tudi ne vzporednih spontanih dejavnosti telesa, za katere medicina domneva, da jih vodijo veliki možgani, kot na primer dihanja in bitja srca. Izjava na drugi strani ugotavlja (in zahteva) smrt celega telesa. Ali je s tem mrtvo telo na razpolago? Ali je truplo še subjekt?

Hans Jonas je protestiral, da se z novo definicijo smrti v medicini začneja kontradiktoren proces, saj smrt ni pomenila prenehanja medicinske dejavnosti. Izjava ni govorila o tem, da je s smrtjo konec medicinske aktivnosti. Ali ne gre za zavestno prestopanje meje, ki je v normalnih okoliščinah ne bi smeli prestopiti? Zakaj uporaba posebnih (izrednih) sredstev, če je nezavest umirajočega trajna in nepovratna. Ko zdravnik, ki je v službi življenja, tudi na mrtvem ravna *kot zdravnik*, se postavlja vprašanje, kako na njegovo prepričanje o smrti vpliva podatek, da je pacient mrtev? Harvardska izjava bi morala opredeliti tudi novo gledanje na življenje. Z Izjavo so zdravniki pokazali, da naj meja med življenjem in smrtjo potegne še kdo drug.

Harvardska izjava dejansko ne bi imela nobenega smisla, če bi izključili medicinsko aktivnost po smrti in ne upoštevali njenih interesov. Cilj nadaljnjih razprav je, da definicija ne bi dovoljevala dveh nadaljevank. Deklarativna in maksimalna določitev smrti za nekaj časa vpliva na to, da zdravnik neha delati. Njegovo delo nadaljujejo aparati. Zdravnik naj bi se v tem času opredelil do pacientove osebne smrti. Pragmatičnost definicije in meril (intervali preskusov prej 24 ur, sedaj 6 ur) sili določiti socialno smrt, saj je smrt tu koristna.

Edino opravičilo oživljanja možgansko mrtvega človeka so presaditve. Tu je treba upoštevati naslednje stvari: a) organizem kot *celota* ni isto kot *cel* organizem; b) spontano delovanje organov in induktivno delovanje, ki ga medicina sproži po smrti, ni noben razlog za razlikovanje med živim in živim; c) gotovost o prenehanju aktivnosti velikih možganov. Podoba človeka je tu »cel človek minus možgani« (Harvardska izjava vnaša v antropologijo implicitni dualizem med telesom in možgani); č) na novo je treba definirati vmesni prostor med smrtjo in pokopom umrlega; d) meja med življenjem in smrtjo ni znana.

13.4.2 Diagnoza možganske smrti: tretja generacija meril

Zaradi napredka medicine lahko zdravnik z veliko diagnostično natančnostjo ugotovi, ali gre za trajno (nepovratno) nezavest ali za minimalno verjetnost oživljanja in minimalne zavesti. To ne pomeni, da medicina diagnosticira celoten proces umiranja. Diagnostična dejavnost ima namen ohraniti vegetativno življenje zaradi transplantacij. Uporaba zapletene metodologije je dovoljena zaradi natančno določenega cilja.

Običajno pride do prenehanja delovanja velikih možganov šele potem, ko je srce prenehalo delovati in so zaloge kisika izčrpane. Po hudi poškodbi velikih možganov pa lahko srce nekaj časa bije relativno samostojneje kot prej, ko so ga nadzorovali možgani, toda to ne more trajati dolgo. Zelo upočasnjeno bitje srca in prenehanje dihanja (*apnoea*) lahko povzročita hudo pomanjkanje kisika v krvi. Zato je prenehanje dihanja za večino zdravnikov tudi znamenje možganske smrti. Pri umirajočih v stanju ireversibilne kome je umetno ohranjanje vegetativnega življenja smiselno, če obstaja minimalna verjetnost, da je mogoče obnoviti osebno življenje, nikakor pa tu ni dovoljeno razmišljati o odvzemu organov.

Predlog Slovenskega pravilnika o ugotavljanju možganske smrti sledi mednarodnim kriterijem, nekaterim izkušnjam drugih držav, posebno nemškimi, švicarskimi in ameriškimi, ter lastnim domačim izkušnjam na tem področju. *Pravilnik* je bil tudi podlaga *Zakona o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja* (2000). *Pravilnik* o ugotavljanju možganske smrti ima možgansko smrt za dokončno in nepovratno prenehanje delovanja celotnih možganov (možganskega debla in obeh hemisfer). Postopek ugotavljanja možganske smrti se lahko začne pri osebi, ki ima klinično sliko apnoične neodzivne kome in izpolnjuje vse pogoje. Apnoično neodzivno komo opredeljujemo kot stanje globoke nezavesti, ko

oseba ne kaže spontanah dihalnih gibov in ima ugasle reflekse možganskega debla. »Kadar je bolnik možen dajalec organov za presajanje, je od formalnega ugotavljanja možganske smrti obvezno izvzet zdravnik, ki je član skupine za eksplantacijo in/ali presaditev ali je kakorkoli zainteresiran za odvzem organov umrlega ali je udeležen pri teh postopkih.«

Pogoji za začetek postopka ugotavljanja možganske smrti so: a) znan mora biti vzrok možganske okvare; b) ne sme iti za sekundarno možgansko okvaro (sekundarna okvara nastopi na primer po zaustavitvi srca); c) kot primarne okvare štejejo mehanske poškodbe, intrakranialne krvavitve, infarkt možganov, maligni tumor, akuten hipertenzivni hidrocefalus; č) izključeni morajo biti naslednji vzroki za apnoično komo: zastropitev z alkoholom, delovanje hipnotičnih ali psihotropnih zdravil, delovanje snovi ali zdravil, ki blokirajo živčno-mišični sistem na primer pri Guillian-Barréjevem sindromu, podhladitev, metabolična ali endokrini koma in cirkulacijski šok. Pri navedenih morebitnih vzrokih je treba počakati, da minejo vzroki kome, oziroma jih je treba aktivno odpraviti. Ti primeri formalno nasprotujejo metodologiji ugotavljanja možganske smrti.

Predlog Slovenskega pravilnika o ugotavljanju možganske smrti navaja deset kliničnih znakov, ki jih je treba upoštevati. Za diagnozo sta predpisana dva zaporedna pregleda, ki pokažeta, če so ugasle vse opazovane možganske funkcije. Izjemoma zadostuje en sam klinični pregled, če je dopolnjen z instrumentalnim dokazom popolne zaustavitve intrakranialnega krvnega obtoka. »Da se dokaže ireversibilnost klinične slike možganske smrti, mora med prvo in dokončno ugotovitvijo popolnega prenehanja delovanja možganov miniti predpisan najkrajši presledek. Ta je odvisen od bolnikove starosti in vrste okvare možganov. Pri primarni okvari možganov je najkrajši presledek za odrasle 6 ur, za otroke nad 2. letom starosti 12 ur, za otroke od 2 mesecev do 2 let 24 ur in za dojenčke pod 2 mesecema 72 ur. Kadar ni mogoče opraviti EEG-ja, se ta čas podaljša za 24 za odrasle in za 48 ur za otroke nad 2. mesecem starosti...«

Jože Trontelj ugotavlja, da glede definicije neodzivne kome vlada precejšnja semantična zmeda. Zahteve po reviziji pojma oziroma definicije možganske smrti se sklicujejo predvsem na podatek, da v sedanji opredelitvi ni zadosti upoštevano kronično vegetativno stanje (apalični sindrom). Soglasje o tem še ni nikjer doseženo, saj so pogoji za začetek ugotavljanja možganske smrti povsem drugačni kot so pogoji za ohranjanje življenja pri apaliku. Posredno to govori o tem, kdo lahko ugotavlja nastop možganske smrti. Zahtevi o komisiji treh zdravnikov (v *Predlogu Pravilnika* je govor o dveh) je težko ugoditi. Skrb zbujajoče je dejstvo, da vsi zdravniki ne poznajo opredelitev. Med zdravniki in medicinskim osebjem v Ameriki, ki delajo na intenzivnih oddelkih in v skupinah za presaditve, je imelo samo 35% anketirancev pravilno pojmovanje možganske smrti. Na to deloma vpliva pretirana vnema, deloma pa dejstvo, da pogoji ne trajajo dolgo in da je teh primerov malo.

Od splošno sprejetih meril smrti se merila možganske smrti oddaljujejo tam, kjer se ne zahteva dejanska biološka smrt in nekroza organov. Ugotavlja se prenehanje asociativnih zmožnosti. Pri tem nastaja nekaj neprijetnih vprašanj. Prvi sklop vprašanj predstavlja primer živih hemisfer nad mrtvim možganskim deblom. To postavlja nove zahteve pri instrumentalizaciji preiskave. Dosedanje ugotavljanje ni poznalo tega razlikovanja. Protokoli so temeljili na kliničnem pregledu brez dodatnih antropoloških vprašanj.

Danes govorimo o *tretji* generaciji meril, ki upoštevajo *sindrom vklenjene zavesti* (apalični sindrom). Kjer sta mrtvi hemisferi nad živim možganskim deblom, govorimo o kroničnem vegetativnem stanju.

Zaradi obeh zelo različnih primerov prihaja do zmede glede opisovanja nepovratne izgube vseh možganskih funkcij v sami definiciji možganske smrti, ki je še korak naprej: tretja generacija meril zahteva ne le gotovost o prenehanju delovanja povrhnjice, ampak tudi gotovost o prenehanju delovanja možganskega debla. Dokaj veliko zmedo predstavlja še vedno intimno zavračanje pojma možganske smrti pri ljudeh. »Koncept 'smrti možganskega debla' je uvedel londonski nevrolog Pallis v zgodnjih osemdesetih letih. (...) Pallis je upravičeno zavrnil kot arhaizem tradicionalno pojmovanje, da je človek živ, dokler mu bije srce. Žal pa ga je nadomestil z drugim arhaizmom: da je človeka treba šteti za živega, dokler spontano diha (kar je funkcija možganskega debla). Tako smo pred paradoksom: bolnika z živima hemisferama, ki sta sedež višjih živčnih in duševnih dejavnosti, značilnih za človeško bitje, je možno proglasiti za mrtvega. Drugega, z nepopravljivim uničenjem možganskih hemisfer in tako z nepovratno izgubo vsakršnega zavestnega vedenja, značilna za človeška bitja, pa moramo šteti za živega, če ima ohranjen le kakšen refleks možganskega debla. Treba je priznati, da naposled vsi bolniki z mrtvim možganskim deblom umrejo; gre za ure, dneve, ali največ nekaj tednov. Vendar ne smemo pomešati infavstne prognoze z dejansko smrtjo!«

13.5 Pravna problematika presaditev in zakonska ureditev pridobivanja organov s trupel

Moralni problemi presaditev kličejo po zakonski ureditvi, pravne norme pa po novi solidarnosti živih. Presaditev ni redna terapija in je nihče ne more zahtevati. Organov kronično primanjkuje. Potrebni so darovalci. Nekatere presaditve vlivajo veliko upanje, zlasti presaditve ledvic. Obetaven je tudi prenos roženice in kostnega mozga. Dejstvo, da tkiv, organov in darovalcev ni dovolj, ni odvisno samo od obveščeniosti in prebujenosti ljudi za to vprašanje, ampak tudi od ugodne zakonodaje in ustrezne strokovne usposobljenosti. Stanje ni zadovoljivo.

V Združenih državah letno umre približno 60.000 oseb zaradi odpovedi ledvic. Centrov za presaditve je dovolj, toda organov primanjkuje. V Evropi je položaj še slabši. Vzrok je med drugim tudi nepripravljenost ljudi za pogojno podaritev organov po smrti. V Sloveniji je položaj še slabši. Novi zakon o presaditvah je bil sprejet 27. januarja 2000. To je prvi zakon, ki upošteva merila *Konvencije o bioetiki* (19. in 20. člen) in je bil harmoniziran z zakoni drugih evropskih držav, ki so na tem področju pred nami. Zakon predvideva vsa pomembna določila glede možganske smrti ter razširjenega pojma privolitve (15. člen), medtem ko je stari zakon praktično urejal samo primere živih darovalcev. Razlog za zakonsko ureditev področja je najprej v tem, da je poleg zdravnika in pacienta treba upoštevati tudi darovalca, obenem pa je mogoče na ta način tudi učinkovito preprečevati zlorabe. B. Häring je že leta 1980 menil, da zakonodajalec sme domnevati, da bi ustrezno obveščeni državljani dojemali bistvo pogojne podaritve in vanjo tudi pristali.

V splošnih določbah (1.-6. člen) zakon opredeljuje obseg tega zakona (*odvzem in presaditev organov zaradi zdravljenja*) in navaja pogoje, pod katerimi je dovoljeno zdraviti na ta način. Pri odvzemu je treba v skladu s spoštovanjem osebnega dostojanstva živega ali umrlega dajalca. Iz naslova presaditve je prepovedana kakršna koli premoženjska korist. Podatki o dajalcu in prejemniku so poklicna skrivnost in ima do njih pravico samo zdravnik prejemnika. Prejemnik v presaditev privoli v skladu z merili obveščene pristanka.

13.5.1 Pogoji za darovanje organov živih oseb

Po splošnih določbah zakon govori o odvzemu delov telesa živega dajalca (7.-11. člen). Odvzem je dovoljen le, če dajalec pismo privoli in če je tveganje za njegovo zdravje v mejah sprejemljivega: tveganje ne sme biti nesorazmerno v primerjavi s pričakovano koristjo prejemnika. »Iz telesa živega dajalca se smejo praviloma jemati le tkiva, ki se obnavljajo« (8. člen). Ledvico ali del jeter je dovoljeno vzeti le, če v razumnem času ni na razpolago organa z umrlega dajalca ali če bi darovanje živega organa zagotavljalo bistveno boljše zdravljenje kot druge oblike, vendar mora v to privoliti tudi Etična komisija. Deli telesa se smejo odvzeti le osebi, starejši od osemnajstih let. Za odvzem obnovljivih tkiv osebi, ki je mlajša od 18 let, mora dati svoje soglasje tudi Etična komisija. 10. in 11. člen govorita o privolitvi dajalca. Privolitev dajalca se nanaša samo na *načrtovani* poseg, in sicer v skladu s pravnimi in etičnimi merili. Privoli lahko samo polnoletna oseba, če pa je mladoletna oseba sposobna privoliti, je potrebna tudi njena privolitev. Mladoletnemu je dovoljeno odvzeti dele telesa le v primeru, če ni na razpolago dajalca, ki bi lahko privolil, in če bi s tem rešili življenje prejemniku. Dajalec lahko privolitev prekliče vse do začetka posega. Nihče ga ne sme siliti.

13.5.2 Pogoji za posmrtno darovanje in odvzem

Temeljni pogoj odvzema organa umrli osebi je nastop smrti (po merilih možganske smrti). Potem ko je sprejem meril možganske smrti tudi za medicino pomenil veliko spremembo, saj klasični (klinični) pojem smrti ni bil več edino veljaven – za potrebe presaditev pa tudi neugoden –, je to v bistvu tudi prvi primer pravne definicije smrti, ki se ne nanaša na doslej običajni merili smrti, namreč zastoja delovanja srca in dihanja. Možganska smrt je najbolj odločilna zarez v pojmovanju osebe in razumevanju smrti. Telo je na neki način še živo, osebe pa ni več. S tem medicina človeka ne reducira na možgane, saj za odvzem organov predpostavlja privolitev umrlega, po drugi strani pa predvsem poudarja pomen tega organa za življenje osebe. Merila možganske smrti tako s pravnega in etičnega kot tudi z medicinskega vidika ne dopuščajo, da bi potreba po odvzemu organa prevladala in bi bil kdo za dosego tega namena prisiljen aktivno ubijati.

Pogojna privolitev dajalca je dokaz spoštovanja dostojanstva osebe. Zakon poleg *ozke privolitve* (pogojna *pisna* privolitev za časa življenja, ki je lahko vpisana na kartico zdravstvenega zavarovanja ali jo pooblaščen ustanova izkaže s posebno kartico) govori tudi o *razširjeni privolitvi* (privolitev oziroma nenasprotovanje sorodnikov odvzemu organov). V primeru ožje privolitve, ko je na razpolago pisna pogojna privolitev, se sorodnike umrlega le obvesti o odvzemu organov. V primeru, da ima umrli pri sebi ustrezno izkaznico darovalca, je treba obvestiti sorodnike in upoštevati njihovo mnenje, če odvzemu izrecno nasprotujejo. Organi se smejo odvzeti tudi umrlemu, ki ni pogojno privolil in tudi nima izkaznice, razen če je gotovo, da bi odvzemu nasprotoval. Če sorodniki izrecno nasprotujejo odvzemu, organov ni dovoljeno vzeti.

O odvzemu tkiv ali organov osebam, mlajšim od 18 let, med drugim odloča tudi Etična komisija. Pri odvzemu delov telesa ali tkiva z umrlega zarodka zakon v 16. členu poleg materine privolitve predvideva poseben akt Etične komisije. Ta člen v bistvu nasprotuje merilom ugotavljanja smrti (12. člen), kajti to, da »zdravnik, ki opravi prekinitev nosečnosti, ne sme sodelovati pri odvzemu ali presaditvi in ne sme biti povezan s temi postopki ...« le pomeni, da je ta tudi tisti, ki ugotavlja smrt zarodka, čeprav jo je on povzročil. Zelo vprašljiv je zadnji stavek tega odstavka: »Zaradi nameravanega odvzema ni dopustno

spreminjati odločitve, postopkov, časa in drugih okoliščin prekinitve nosečnosti.« Ta stavek bi 'tehnično' lahko razložili tako, da se privolitev in odvzem nanaša na načrtovan poseg. Toda ker to merilo velja za žive darovalce, pri umrlih dajalcih pa tega ni treba upoštevati, je to mogoče razumeti tudi kot podaljšek zakona o splavu, ki pa ga ni mogoče spraviti v sklad z etičnimi standardi.

13.5.3 Odobritev presaditve organa

Na odobritev presaditve, ki hkrati obsega tudi odvzem) vplivata predvsem dve merili: nujnost in verjetna uspešnost zdravljenja. Organov in tkiv kronično primanjkuje. Na to opozarja immanentno protislovje prej omenjenega 16. člena, ki govori o odvzemu tkiv z umrlega zarodka. Pri živem dajalcu medicina upošteva že načrtovan poseg, pri umrlih dajalcih je v ospredju premostitvena terapija. Zato se medicina nagiba k pridobivanju organov s trupel, tehnologiji hranjenja organov in tkiv ter k mednarodni koordinaciji. Zakon v 4. poglavju (19.-22. člen) govori o raznovrstnih organizacijskih določbah.

Pri presaditvah ne bi smelo biti prednostne liste. Včasih se pojavlja domneva, če morda ne bi imeli prednosti tisti pacienti, ki so predhodno pogojno privolili v darovanje organov. To je nevarno tehtanje razlogov, kajti na zdravljenje s presaditvijo ne vplivajo merila medicinske nujnosti, ampak razpoložljivost sredstev.

13.6 Presaditev srca

Presaditev srca je poseben primer ne le zato, ker darovalec nikoli ne more (ne sme) biti živ človek. Dajalcu se lahko srce odvzame le, če je ugotovljena popolna in nepovratna okvara velikih možganov. Določitev možganske smrti in natančna opredelitev postopkov ni potrebna le zaradi podaljšanja fiziološke funkcije srca, ampak tudi zaradi zapletenih postopkov in pogojev alokacije.

Do leta 1994 je bilo na svetu opravljenih okrog 30.000 presaditev srca. V zadnjih letih je prognoza preživetja precej visoka: eno leto preživi nad 80% pacientov, več kot pet let nad 60% prejemnikov.

D. Tettamanzi, ki se v *Bioetiki* posebej posveti presaditvi srca, pravi, da *določitev smrti ne sme postati odločanje o smrti*. Poudariti hoče velikost skušnjave, da bi naredili več, kot je dovoljeno. Danes ni problem možganska smrt oziroma njena določitev, pač pa evtanazija, ki na dramatičen način trka na vrata tudi v medicini.

Poudariti je treba, da je možnost presaditve srca prinesla pomembna spoznanja o srčnih okvarah, o možnostih operativnega posega na srcu, ne da bi morali presaditi srce, omogočila pa je tudi bolj natančno diagnosticiranje ter večji uspeh posegov. Upoštevati je treba razširjenost bolezni srca in krvnega obtoka tako v telesu ter posledični oslabeledosti telesa kakor tudi v celotni družbi. Celosten problem presaditve srca bi moral vzvratno delovati kot nekakšna rizična etika oziroma sistematično obravnavanje rizičnih dejavnikov, ki vplivajo na koronarna obolenja. Kljub izrednim spoznanjem na tem področju lahko z obžalovanjem ugotovimo komaj zaznaven napredek pri zmanjšanju števila obolelih na srcu in krvnem obtoku. To dejstvo zmanjšuje pomen operativnih posegov in presaditev.

13.7 Družbene strukture in zdravstveni programi

Presaditve, posebno presaditev srca, segajo v marsičem v prostor onkraj presaditev. Z dramatičnim približevanjem razprave o dovoljenosti evtanazije postaja tehnologija presaditev načelno sporna, njen pomen pa ničen. Če bo prišlo do legalizacije evtanazije, bo presaditev srca postala ena najbolj nesmiselnih operacij, saj bo na nedoumljiv način razširila pooblastila zainteresiranih zdravnikov. Presaditev srca na boleč način odpira problem medicinskega tekmovanja na področju presaditev ter posebno problem pridobivanja in uporabe krvi. Trenutno najbolj zapletena presaditev stopnjuje problem najbolj preproste, transfuzije. Za operacijo (presaditev) srca so potrebne velike količine krvi. Bogate dežele imajo velike težave s prostovoljnimi krvodajalci. Kri uvažajo. O tem, da pri distribuciji krvi interesi ne igra vloge, lahko verjame samo naivnež. To je samo vrh ledene gore. Kontrola izvora organov je lahko zelo različna. Celo najbogatejše države, na primer ZDA, menijo, da bi dosledno upoštevanje globalizacije ter razumna manipulacija z organi po ekonomskih merilih zmanjšala velike stroške današnjih presaditev. Toda globalizacija kljub vsemu ne pomeni enakomernega razvoja. Celo nasprotno. Pri tem pa moramo upoštevati tudi izjemno stisko ustanov, katerih cilj je senzibilizirati ljudi za mir in solidarnost. Večji del sveta je v zdravstvenem pogledu nerazvit in neredko brez najbolj elementarnih zdravstvenih sredstev. To lahko pomeni, da je (bo) tehnološka usposobljenost bogatih dejansko odgovorna za slabo zdravstveno oskrbo večine ljudi. Še večji paradoks pa je, da medicinske ustanove, ki nimajo denarja za osnovno zdravstvo, ustanavljajo velike centre za intenzivno medicino in oddelke za nadstandardno oskrbo. S tem postavljajo pod vprašaj sicer nesporna medicinska, etična in civilizacijska merila presaditev. Kje je konec presaditev? Je cilj presaditev res promocija osebe?

14 AIDS

Eden od obvladujočih pojmov našega časa je vsekakor AIDS. Na eni strani gre za nalezljivo bolezen, na drugi strani za eksponentno kopičenje bolezni potem, ko okužba dobi dejansko bolezensko sliko. AIDS samega sebe izgovarja zlasti v dveh besedah: *neozdravljivost* in *spolnost*. Zato to vprašanje uvrščamo v bioetiko. Mnogi avtorji imajo AIDS za interdisciplinarno témo. Medicina ne more ponuditi drugega kot preventivo.

Vprašanja se bomo tu le dotaknili. Eden od razlogov za to je pojem tako imenovane *varne spolnosti*, ki ni neka posebna integracija spolnosti v razvoj osebnosti, ampak prej primer sprenevedanja, kakor da je za prenos okužbe kriva spolnost. Slepota za spolne anomalije, ki so verjetni 'vzroki' širjenja bolezni, je ena od anomalij. Spolno nasilje, nasilje v spolnosti in spolnost brez ljubezni zahtevajo spremembo mišljenja.

Pojav AIDSa opozarja na simptom (sindrom) bolne družbe in na neozdravljive posamezne primere. Kliče po nujnih spremembah. Gre za spremembo osebnih drž in prenovo družbenih meril tveganja, pa tudi za spravo s položajem obolelih. Celotna družba potrebuje prenovo. Nihče nima pravice soditi in kazati s prstom na druge in sebe imeti za boljšega. V evangeliju Jezus učencem naroča, naj bodo blagi, kot Oče (prim. Lk 6,36). Govori o odgovornosti za lastno življenje. Brez nje je soodgovornost v spolnosti prazna beseda. Moralna teologija mora razkrinkati tako osveščanje o bolezni AIDSa, ki bolezen povezuje s spolnostjo, obenem pa dovoljuje spolnost brez ljubezni (varna spolnost). Strokovno priporočanje kondoma kot zaščite pred okužbo z AIDSom je treba denuncirati kot zmotno pojmovanje varne spolnosti. Strokovna javnost s tem kaže, da je etična vprašanja ne zanimajo. Kondom ni zanesljivo sredstvo pred okužbo, zlasti ne človeški ravni. Popredmetenje partnerskih odnosov je spolnost spremenilo v potrošniško blago. To je 'okužba' spolnosti. Priporočati kondom kot zaščito pred okužbo je neodgovorno.

Pojavu bi morali posvetiti večjo pozornost zaradi dejavnikov v družbeni in populacijski politiki. Gre za rizične skupine, ki nastajajo kot posebna oblika protesta proti današnji družbi, njenim vrednotam in vzgojnim metodam. Medicina in sociologija AIDS na splošno prišteva k civilizacijskim boleznim.

Po oceni Svetovne zdravstvene organizacije (WHO) je bilo leta 1996 na svetu okrog 22.6 milijona okuženih. Do tega leta je umrlo 8,8 milijona ljudi, od tega 1,7 milijona otrok. Napovedi za leto 2000 govorijo o 40 milijonih kuženih, od tega 10 milijonov otrok. Več kot 90% jih živi v nerazvitem svetu. Okužbam v razvitem svetu botrujejo rizično obnašanje in kulturno pogojene emancipirane scene: homoseksualnost, prostitucija, odvisnost od mamil. V nekaterih delih sveta število okužb narašča počasneje, drugod, posebno v Rusiji, JV Aziji, centralni Afriki in Južni Ameriki, pa govorijo o tempirani bombi.

14.1 AIDS in problem krivde

Vprašanje o krivcu in krivdi je najbrž prvo, ki se pojavi po okužbi z virusom HIV. To vprašanje si postavljamo tudi ob potresih, lakoti, prometnih nesrečah, tekmah itn. Vendar je krivda redko tako zanesljivo na prvem mestu kot tukaj. Krivca se ni mogoče znebiti po nobenem doslej znanem scenariju. Tudi krivda priča o skrivnosti človeške osebe.

Znanih je veliko mutacij virusa HIV. Glede na današnji položaj okužbe in bolezni je virus začel svojo pot v sedemdesetih letih 20. stoletja in sicer po spolnih stikih z okuženimi. To je najpogostejša pot, vendar poznamo tudi vrsto drugih. Virus prehiteva človeško strategijo. Problem obteževanja s krivci in krivdo in histerični strah pred nasprotniki, ki je za krivce razglašal cele narode, skupine ali posamezne ljudi, se je v primeru AIDSa vrnil z nezmanjšano močjo. V začetku se je zdelo, da je z natančno opredelitvijo 'krivca' mogoče okužbo zaustaviti. S tem se je izgubila priložnost, da bi o krivdi in krivcih razpravljali brez predsodkov. Izgubil se je pojem prvotne krivde – zadolženosti za dobro. Virus kot *krivec* je izdelek evolucije. Domnevno leglo AIDSa je centralna Afrika. Pri nekaterih opicah je nenevaren, pri ljudeh je zasejal strah in preizkušnjo brez primere. Na začetku se je virus prenašal s heteroseksualnim odnosom. Tedaj se še ni govorilo o krivdi. Danes so v nekaterih predelih Afrike okužene vse ženske in 25% moških.

Virus se prenaša po krvi. Okužba s transfuzijo neposredno ne govori o rizičnem obnašanju, a mu daje nov značaj. V tem primeru stavek: »AIDSa se ne dobi, ampak se ga gre iskat« ne drži. Samo korak je do osebne krivde, ki pade na okužene, čeprav je prišlo do okužbe brez krivde.

Stavek »AIDS je božja kazen« je ciničen. V začetku je bil razširjen tako med kristjani kot med budisti, na poseben način pa med tistimi, ki se niso priznavali za pripadnike verstev. Na eni strani je to znamenje, da je človek religiozno bitje, na drugi strani pa, da vera ne proizvaja avtomatske moralnosti, ampak da prebujata človekovo svobodo. Njeno pobudo mora človek *sprejeti*. 'Božja kazen' je znana med sektami, ki širijo absurde podobe o Bogu. Evangeljska prilika o farizeju in cestninarju je zgovorna, ker govori o posledicah človekove neodgovornosti za podobe o Bogu. Kdor vidi krivdo za AIDS v homoseksualcih, verjetno moli s farizejem: »Gospod, zahvalim te, da nisem tak, kot drugi...«

Nekateri so bili prepričani, da je prišel čas za restriktivno spolno moralo. To je ena od oblik povezovanja spolnosti, morale in AIDSa. Pojmu *božja kazen* manjka izkustvo človekoljubnega Boga. V. Frankl se je skliceval na besede preroka Habakuka, ki pravi: »Slišal sem. Moje telo trepetaja, ob glasu o tem se mi tresejo ustnice, onemoglost mi leze v ude in noge se mi v hoji zapletajo. Vendar bom mirno počival ob dnevu stiske, ko pride ljudstvo, ki nas napade. Smokva sicer ne cvete, na vinski trti ni grozdja; pridelek olive je odpovedal in polja ne dajo hrane; ni več drobnice v stajah, v hlevih ni več živine. Vendar se bom veselil v Gospodu, radoval se bom v Bogu, mojem Rešitelju! Gospod Bog je moja moč« (Hab 3,16-19). Prerok je zapel svojo himno v brezpogojnem zaupanju, da ima življenje smisel. V njem je sicer skoraj vse izgubil, a je našel smisel.

Govorica o *božji kazni* temelji na *monokavzalnosti* (metuljev let na Filipinih sproži vihar v Indijskem oceanu). Teologija stvarjenja pripisuje Bogu avtorstvo vseh dejanj in dogodkov. Bog s kaznijo prepreči maščevanje. *Božja kazen* v tem kontekstu pomeni sprejem odgovornosti, v kateri se težišče od *dejavnosti* prenese na *navzočnost*.

14.2 AIDS in odgovornost do (človeške) narave

Krivda v zvezi z AIDSom lahko pomeni: a) kriminalno krivdo, ko bi okuženi zavestno okužil drugo osebo, in b) krivdo, ko kdo zavestno dolgo časa živi proti svoji naravi. Medtem ko glede prvega primera ni dvoma, da gre za kriminalno dejanje, je vprašanje, kaj je proti naravi in kaj v skladu z njo, manj jasno. Samo na osnovi posebnega pogleda na človeško naravo, ki je *oseba*, na svobodo in odgovornost, je mogoče govoriti o protinaravnem obnašanju. V naturalizmu ni nobenega *za* ali *proti*; je samo *narava*.

Odgovoriti je torej treba na vprašanje, ali je človek zgolj naravno bitje, ali pa je tudi svoboden in odgovoren.

Kaj je *protinaravno* obnašanje, če je človek zgolj za naravno bitje? Človek ogroža svoje življenje na veliko več načinov kot žival. Žival se pri pitju ne more prostovoljno pregrešiti. Ko je žival lačna, si preskrbi hrano in je. Ko ni več *stimulusa* (lakota ali žeja), je nič več ne prepriča, da bi še naprej jedla ali pila. Vse instinktivne prednosti živali v odnosu do človekovega življenja so izničene, ko ugotovimo, da žival živi samo za namene, ki jih ji daje življenje. Tako sploh ne more živeti proti naravi.

Arnold Gehlen je človeka označil kot *bitje slabosti* (naravnih pomanjkljivosti). Človek bi zlahka živel bolj zdravo in dlje, če bi se ravnal v skladu s svojo naravo, se pravi če bi jedel (pil), kadar bi bil lačen (žejen), in če bi jedel toliko, kolikor potrebuje, če ne bi namenoma gojil duha sovraštva itn. Kant je menil, da človek to lahko doseže samo z vzgojo. »Nagoni človeku niso samo dani, ampak so mu dani kot naloga. Njihova omejenost ni v njih samih, kot pri živalih, ampak človek se jih mora naučiti obvladovati, sicer bodo oni obvladali njega.« Najmočnejši je spolni nagon. Iz narave nagona ali protinaravnega obnašanja pa ni mogoče ugotoviti, kako bi lahko bolj pojasnili problem AIDSa. Nekatere oblike spolnih odnosov gotovo ne sodijo k naravi spolnosti niti k naravnemu razvoju nagona niti k večji sreči. E. Fromm pripominja, da ljudje, ki iščejo srečo v spolnosti, pogosto trpijo zaradi nevrotičnih konfliktov. Toda iz nagona ni mogoče sklepati na širjenje AIDSa. Zloraba spolnosti lahko pospeši širitev okužbe, toda spolnost ni kriva za okužbo in variante virusov.

Kaj je *protinaravno* obnašanje, če je človek oseba, svobodno in odgovorno bitje? Človek ravna protinaravno, če ne uporablja svobode, najprej svobode izbiranja. Vendar je svoboda izbiranja zelo omejena. Človek je svoboden šele, ko je odgovoren. Ni svoboden, če »cilj posvečuje sredstva«, če je njegovo spoznanje dobrega preslabotno, tako da se zanj ne more odločiti. Človek ni svoboden, da bi lahko bil nesvoboden. Človek je v bistvu iskalec resnice. Vedno ima namreč zadostno spoznanje o dobrem, da se zanj lahko odloči. Človekova svoboda končno bistveno prispeva k ustvarjanju novih možnosti dobrega in resničnega.

Do konfliktov prihaja med človekom kot naravnim bitjem in človekom, ki je obdarjen s svobodo. Okuženi se zaradi moči spolnega nagona ne more sklicevati na nagon, saj mora upoštevati zapoved, da bližnjemu ne sme škodovati. Zaradi močno poudarjenega nagona in trenutnega konteksta pa je zapoved navzoča mnogo manj izrazito. Človekova svoboda je šibka. *Protinaravno* je, če človek zataji svoje dostojanstvo. Človek nima merila za dobro zunaj sebe, ampak v sebi. Že na naravni ravni se je pokazalo, da bitja (v spolnosti) iščejo tudi posebne (svoje) cilje (srečo), ne samo cilje narave (vrste). Na ravni svobode in odgovornosti je to še bolj izrazito. Človekova odgovornost je, da ni le del narave, ampak da je narava del njega oziroma da je narava-oseba.

Vprašanje o naravnosti je na usoden način odprlo odnos med AIDSom in spolnostjo. Ali sme okužena oseba imeti spolne odnose? Če jih hoče imeti proti volji partnerja, ne gre samo za ranitev dostojanstva osebe, ampak za kriminalno dejanje. Če smo pozorni, je vsaka zloraba spolnosti enako nevarna kot okužba z virusom HIV.

Različne ideje in ideologije so hotele osvoboditi spolnost izpod tisočletne ujetosti v idejo *homo sapiensa* in stroge moralne predpise, ki so na spolnost gledali izključno z vidika prokreacije. Že prej smo videli, da dvospolnost ne vpliva bistveno na identiteto. Na to podobo spolnosti je v evropskem prostoru vplivala predvsem moralna oblast Cerkev, ki je v nekem smislu prezrla kulturo spolnosti in iniciacijo in

spolnost namenoma podredila kognitivni in volutaristični podobi. Na tem področju je prišlo do velikih sprememb. Spolna ljubezen ni bila več izključno podrejena roditvi. Psihoanaliza je hotela v spolnosti poudariti njen naravni značaj, in sicer za ceno, da postane ne-moralna. Tu je ne-moralen pomenilo ločiti spolnost od rodovitnosti. Medicina in druge znanosti so z različnimi sredstvi omogočile 'varno' spolnost (kontracepcija), kulturna preobrazba spolnosti pa se je lotila praktično vseh področij, tudi zakona oziroma izključujoče zveze med enim moškim in eno žensko. Pri Freudu *živeta* spolnost nasprotuje realnemu življenju, ki ga zaznamuje vzgoja, disciplina in obvladovanje strasti. V osvoboditvi spolnosti je videl možnost, da razbije oklep vzgoje-dresure. V spolnosti je odkril veselje in srečo. V šestdesetih letih se je osvoboditev izražala s številnimi pojmi: detabuizacija, intimizacija, subjektivistična emancipacija itn. Sadovi seksualnih ideologij so se pokazali kot *spolno neobremenjeni otroci (non-frustration-children)*, ki spolnosti kljub njeni komunikativnosti niso doživeli kot sreče, pač pa so postali nevrotični nosilci tiste spremenljive podobe spolnosti, ki je kljub številnim teorijam o njej mlade pustila v ničelnem položaju, kar se tiče vzgoje za spolnost. Dostojanstvo osebe prepoveduje vsakršno instrumentalizacijo spolnosti.

14.3 AIDS in morala

Pojem morale ni priljubljen. Morala pomeni pravila (vzorci) obnašanja v določeni družbeni skupini. Etika ta pravila utemeljuje. Utemeljevanje pravil ni popularno, ker mora upoštevati podobe o človeku in človekovo naravo skupaj z njegovo zgodovino. Morala je 'rojena' in ne more 'roditi'. Jasno se moramo zavedati omejenosti etike kot morale, da ne bi postali znanilki imunske slabosti na duhovnem področju. Cilj morale je pomagati človeku, ki je izgubil stik z navadami in etosom okolja, da ta moralni vakuum premaga in doživi svojo identiteto.

Tako se je treba soočiti s problemom AIDSa in morebitnimi polemikami med Cerkvijo (verstvi) in družbo. Tu čutimo velik razkorak in strah pred dialogom. Sodobna družba očita Cerkvi, da brez razloga napada preventivne metode, ki zagovarjajo varno spolnost. Liberalna družba trdi, da kondom sicer ni najboljše sredstvo, vendar da je trenutno najboljše sredstvo in da zadostuje. Cerkev je v skušnjavi, da se ustavi pri kritiki neke navade in da poudarja le konservativno moralo.

Varna spolnost s kondomom je iluzija. Vendar je na drugi strani treba upoštevati, da je spremenjeni pogled na spolnost zelo korenito posegel v spolno moralo, razmerje med spoloma, doživljanje spolne identitete ipd. Propaganda varne spolnosti se zanaša na kondom, kar je spremljevalni pojav razmeroma nizke ravni imunske odpornosti na moralnem področju. Priporočanje kondoma izraža logiko 'gašenja požara'. V enem ali nekaterih odnosih res zaščiti, vendar na drugi strani instrumentalizacija spolnosti nasprotuje človeškemu dostojanstvu. Pseudo osvoboditve spolnosti pospešujejo širjenje AIDSa v tako imenovanem seksualnem turizmu. Naloga teološke etike je razvijati čut za vrednoto človeške osebe in vrednotenje oseb v partnerskem odnosu v zakonu.

Varnost, ki jo nudi zakonska/partnerska zvestoba, ustreza dostojanstvu osebe. V družbenih/državnih strukturah ta kampanja ni našla podpore. Okužba s HIV ali AIDS brutalno prekineta podobe spolnosti kot komunikativnega življenja ali kot podaljšane pubertete ter ponavadi razgalita moralni vakuum ter razmeroma nizko raven soglasja o tem, kaj je spolnost in kakšen je njen smisel.

Realnost AIDSa zahteva nekatere konkretne moralne držbe:

a) Najprej zahteva *solidarnost zdravih*. Zdravi naj se vzdržijo moralnega podcenjevanja bolni ter ne prezirajo in diskriminirajo bolnih, ampak jim poskušajo stati ob strani. To je mogoče izraziti tudi v številkah: dejstvo je, da bolnik stane družbo veliko vsoto denarja in da tega bolnik ne more plačati. Solidarnost pomeni, da ta cena ne bi smela rasti. To je mogoče doseči tako, da bi bile raziskave bolj ekstenzivne, da bi bilo mogoče bolj natančno govoriti o bolezni (tako o njenem nastanku, poteku in koncu), brez zadržkov in povsod, da bi skupine prostovoljcev imele zadostno podporo in da bi zdravi samokritično ocenili in opredelili svojo spolno moralo.

b) *Solidarnost potencialno okuženih*, ki morebitne okužbe ne morejo povsem izključiti, je v tem, da se svobodno podvržejo testu in da pridejo na jasno, kako je z njimi. S tem bodo prišli do jasnosti glede svojega odnosa do zdravih.

c) *Solidarnost okuženih* se nanaša na odgovorno spolno življenje. Okužena oseba je dolžna obvestiti partnerja in biti pozorna tudi na vsako dejavnost izven spolnega področja, ki je (bi bil) potencialni prenosnik bolezni. K tej skupini smemo šteti tudi skupine samopomoči, ki so utemeljene na načelu solidarnosti. Imeti bi morale tudi državno podporo in ustrežno udeležbo zdravih. Udeležba zdravih pri bolnih je eno od preventivnih 'zdravil' zdravih.

č) *Solidarnost dejansko bolnih* je zapoved le v prenesenem pomenu. V solidarnosti je ta člen najšibkejši in ga ni dovoljeno obremenjevati. K solidarnosti spada tudi dolžnost zdravih, da jim pomagajo ovrednotiti sicer izgubljeno življenje. Samo za naturaliste oziroma materialiste je smrt največje zlo. Velike religije so si edine v tem, da ni vseeno, kakšna je človekova smrt oziroma umiranje. Ker je smrt tudi dejanje, je lahko AIDS skrajna priložnost, da bolnik premaga obup in se oklene smisla življenja. Če je smrt samo konec vsega, je AIDS hujši kot smrt. To pomeni, da je sprejem usode v edinstvenem smislu izraz solidarnosti bolnih in njihovega poguma ter njihov prispevek solidarnosti zdravih.

Solidarnost je moralna zapoved in je podobna zapovedi ljubezni. Mnogi se bojijo prihodnjega položaja bolnikov z AIDSom in okuženih, ker se izgublja duh solidarnosti: solidarnost postaja draga in socialni problem. Na njeno mesto stopa načelo pravičnosti, ki trdi, da je solidarnost njegova funkcija. To je protisloven in nevaren položaj, saj lahko sproži vprašanje o človeku kot strošku družbe. Solidarnost zahteva svobodnega človeka. Ni neka čisto določena dejavnost in se ne potrjuje samo v dejanjih. Solidarnost je temeljna drža, ki se lahko uveljavi tudi v mirovanju, tihem spremljanju in molku, na resna vprašanja pa zna vedno gledati tudi v okviru družbene in politične odgovornosti.

14.4 AIDS in politična odgovornost

Razlikujemo med moralno in politično odgovornostjo. Upoštevati je treba: a) da politika in morala *nista povsem ločeni* področji in b) da morala in politika *nista tako podobni*, da bi sovpadali ali lahko druga drugo nadomestili. Treba ju je obravnavati posebej in ju razlikovati zaradi njune tesne povezanosti. Martin Buber je svaril pred skušnjavo politike, da postane morala, nadomesti moralo, nadomesti etično refleksijo in nazadnje religija: zadnje opravičilo dejanj brez pravice priziva. Totalitarni režimi so hoteli biti in so bili religiozni sistemi. Posnemali so jih. Politika je danes predvsem pragmatična. Različni vzroki povečujejo moralni pritisk na politiko, češ naj prevzame moralna merila.

Politiki so odgovorni osebno, družbeno in objektivno. V odnosu do okuženih z AIDSom je politična odgovornost odvisna od pojmovanja solidarnosti. Ker se politik vedno bori tudi za svoj položaj in je v

nenehni nevarnosti, da uporabi neodgovorne poteze in da politične spore uporabi v diskriminatorne namene, ni čudno, da je dosedanja politika glede AIDSa medla in da ni znala oceniti velikosti nevarnosti. Politiki se težko sporazumevajo glede pomena pojmov, niso enotni, kaj pomeni 'dejstvo' in 'politično načelo' ter njune posledice.

Politiki se težko sporazumevajo o pomenu posameznih pojmov. Ne glede na to, kdo je kdo v politiki, bi moral obstajati enoumen pomen pojma *dejstvo*. Prvo med dejstvi je, da je AIDS epidemija pandemičnih razsežnosti in da zanj še ni nobenega cepiva ali zdravila. Danes se okužba ne širi le v rizičnih skupinah, ampak tudi drugod. Ko se okužba spremeni v bolezen, je proces umiranja hiter in strašen. AIDS primerjajo kugi v 15. stoletju. Primerjava hoče povedati, da ni zdravila, ne more pa povedati, da je v srednjem veku okuženi imel možnost preživeti, čeprav ni bilo zdravil, bolnik z AIDSom pa te možnosti nima. Bolnik z AIDSom nima *nobene možnosti*, četudi morda ne bo umrl kmalu. Doba inkubacije je odvisna od trdnosti imunskega sistema posameznika, vendar je doslej vedno zmagal virus. Bolniki umirajo za drugimi boleznimi, ki so zaradi oslabljenega imunskega sistema nenavadno hude. Pred smrtjo smo sicer vsi ljudje brez možnosti. To dejstvo bi moralo ublažiti splošno histerijo, če se pojavi AIDS, vendar je ne. V času kuge je bila pravilna poteza izolacija bolnih. Pri AIDSu to ni potrebno, ker je način prenosa drugačen. To nam pripoveduje pojem solidarnosti. Prizadeti smo vsi. Vsak človek in skupina ima v solidarnosti svojo vrsto zadolžitve in je zato izolacija nepotrebna. Zgovorno je dejstvo, da solidarnost v nobeni od teh skupin ni popolnoma sprejeta in se ne razvije v zadostni meri. To pomeni, da je rizična skupina po vsej verjetnosti mnogo večja, kot se zdi, in da ne gre samo za *moralno* rizično obnašanje. Kdor si zatiska oči pred dejstvom, je sokriv hitrega širjenja bolezní.

Politiki niso enotni, kako daleč sega politično načelo. Mislimo predvsem na pretirano poudarjanje političnega načela. Polemika zmanjšuje verjetnost, da ga bomo uporabili v spornih zadevah. S *političnim načelom* mislimo tudi na oddaljevanje politike od dejanskih razmer in na ustvarjanje pogojev za ideologijo politike in politizacijo. Če je politično načelo močno in v politiki zmaguje ideologija, potem politika ne more storiti ničesar in ji tudi ni treba. Taka politika se začne ukvarjati sama s seboj in se pusti streči. Prizadeva si, da se ne zgodi nič posebnega. Splošno je znano, da so atomska energija, genetska tehnologija in podobna področja potencialno zelo nevarna. Politika bi morala najprej upoštevati stopnjo nevarnosti, ne pa misliti, da edina razume nevarnost, ali celo da nevarnost uporabi kot orožje za uveljavitev svojega načela. Tedaj hoče politika dokazati, da je pomembna in da je človek postal njen 'davek'. Hans Jonas je pred Černobilom govoril, da bo politika o atomski energiji prišla k pameti šele takrat, ko bodo nesreče v atomski tehnologiji zahtevale velike žrtve. Verjetno gre pri genetski tehnologiji za podobno tveganje, morda le z razliko, da do katastrofe velikih razsežnosti še ni bilo, ali pa da se ta katastrofa morda imenuje AIDS. Četudi odmislimo vse sume in domneve, je AIDS strogo nadzorovana problematika. Dogajanja na tem področju so podobna politiki, ki brani *politično načelo*: ne se brigati za nič drugega kot za to, kako ohraniti oblast in pokazati drugim, da ne morejo in smejo misliti drugače od uradne verzije. Ko je leta 1987 M. G. Koch govoril o možnosti, da bi kondom preprečil okužbo z AIDSom, je zapisal: »Zelo redko v zgodovini so se znanstveniki motili tako nesrečno, tako temeljito, v taki večini in na tako hud način.« Koch ni sešteval očitkov proti znanosti, saj znanost ne more delati in napredovati drugače kot postopoma, od hipoteze do hipoteze. Njegova kritika se je nanašala na politiko, ki napovedi ni jemala resno ali pa je izdelovala svojo strategijo brez ozira na resničnost, dajala navodila, v katerih ni bilo volje, da bi bila navodila namenjena človeku, in da bi bile moralno neoporečne. Eksperte je izbirala med ljudmi, ki jim ni dišalo praktično delo z bolniki, ki so se distancirali od moralnosti kot staromodnosti in so kot rešitev

ponujali nekakšno svetovnonazorsko nevtralnost. Politiki gre za oblast. Če je svetovnonazorska nevtralnost temeljno načelo (konkretne) družbe, potem je govor o dostojanstvu osebe in o človekovih pravicah izgubljanje besed.

Politiki niso enotni glede konkretnih posledic, ki bi jih bilo treba potegniti iz sedanjega položaja. Politika ima velike težave glede meril in ocene nevarnosti. Varnostno merilo pričakuje, da se bo relativno znana nevarnost pojavila v najslabši obliki. To ni vrednostna sodba o nevarnosti, ampak upošteva dejstvo nevarnosti. Gre a) za širjenje znanja o AIDSu brez prezira bolezni, virusa ali okužbe, brez moraliziranja in discipliniranja prizadetih; b) za to, da se potencialno okuženim osebam na čim lažji način omogoči test o reakciji na protitelesa; c) da pri sumljivi osebi naredimo test tedaj, ko obstaja utemeljen sum, da njihovo obnašanje lahko spodbudi širjenje virusne okužbe. R. Löw ni videl ovir za to, da bi oblast (lahko) predpisala test za vse ljudi. Ne hoteti vedeti, ali sem okužen ali ne, je znamenje neodgovornosti. Z drugimi besedami: na tem področju lahko ravnam odgovorno le, če vem, ali sem okužen ali ne; č) da v pozitivnih primerih okužbe pokažemo na navade, ki jih ima država v primeru kraje ali ugrabitve. Če država prepoveduje majhne tatvine ali posilstvo, bi morala prepovedati opravljanje 'poklica' v prostituciji in bdeti nad dogajanjem na narkomanski sceni. Ni govor o izgubi delovnega mesta, ampak o inkriminaciji okuženih, če širijo okužbo. Okuženost ni kriminalna, pač pa je lahko kriminalna okužba drugega z smrtno boleznijo; d) da bi država potencialnega prenašalca, ki se za to ne bi zmenil, izolirala; e) da ima država jasna merila pri nastavljanju določenih uradnikov, in sicer da od njih zahteva ustrezen test. Iz tega ne sledi, da je okužba lahko bistvena ovira za pridobitev delovnega mesta, ampak da okuženi zahteva posebno obravnavo. Država ni nad ljudmi in ne sme zastopati interesov, ki bi bili proti ljudem. Njena naloga zastopati interese družbe in biti odgovorna do posameznika; f) da v primerih suma okužbe od tujih državljanov, ki prihajajo na delo ali hočejo bivati pri nas, država zahteva test seropozitivnosti. Država s tem zastopa interese svojih državljanov. To ne pomeni, da zapira meje. Država tujcev ne sme odklanjati načelno, sme pa in je celo dolžna zahtevati test.

Spoznanja o AIDSu hitro naraščajo, povečuje pase tudi kompleksnost vprašanja. Potrjuje se temeljno spoznanje, da virusa ni mogoče uničiti, ker bi sicer morali uničiti celotno življenje. Virusi življenja ne ogrožajo od zunaj, kot na primer vreme, ampak od znotraj. Zato je tako pomembno, da poleg tehničnih spoznanj raste tudi humanistično-antropološko spoznanje in vrednotenje človeškega dostojanstva. AIDS drži družbi ogledalo kot nobena stvar doslej. To je metafora. Ogledalo pomeni družbo v odnosu do same sebe in do svojih članov. Kdor se hoče videti v ogledalu, mu ne sme obračati hrbta. Zato je položaj dramatičen tudi v tem, da AIDS odkriva anonimnost družb in njihov odnos do svojih članov. Družba, ki ne zdrži pogleda nase, se obnaša panično, razdvojeno, farizejsko, oportunistično.

Zrcalo je postavljeno tudi zdravim. Prej ali slej se bo treba pogledati vanj. Tudi na tej ravni slutimo opogumljajoča znamenja solidarnosti, razumnosti. Sožitju med spolnostjo in človeškim dostojanstvom je treba dati novo vsebino. Vsakemu bi moralo biti jasno, da do spremembe ne bo prišlo zaradi zunanjih akcij, s postavljanjem avtomatov za kondome ali s tem, če bodo vsi uporabljali kondome. Nekateri ironično dodajajo, da bi odgovorni morali uporabljati kondome pri govorjenju. Zgrešeno je stališče, ki hoče virus le obvladovati. Gotovo je treba poglobiti razumevanje spolnosti, spremeniti odnos do nje in omogočiti jezik ljubezni. Spolnost je jezik ljubezni. Močnejšega ne premagaš tako, da ga uničiš ali razorožiš, ampak da ga spoznaš, se ga ne bojiš in se naučiš živeti z njim. Obnovitev sožitja med spolnostjo in človekovim dostojanstvom je pot za tiste, ki so okuženi, in za tiste, ki so zdravi. Restriktivni mehanizmi pravne in socialne države ne bodo mogli nikoli popolnoma preprečiti zlorabe. Nobena prepoved ne varuje

stoodstostno; še manj varuje grožnja s kaznijo. Tudi če bi danes prekinili vse verige posredovanja bolezni, ima moderna družba nekaj deset milijonov okuženih in ne more zajezi nadaljnjih okužb. Temeljni premislek o AIDSu govori tudi o nujnosti spreobrnjenja. Hans Jonas je zapisal: »Storiti je treba vse, da se človeški problemi ne bodo reševali na totalitaren način.«

Krivda, narava, morala in politika zaslužijo vso pozornost. Iskati in najti krivce ne zadostuje. Problem ni le v tem, da je AIDS neozdravljiv, ampak v tem, kako se ga posredovanje. Krivda ni preprost pojem. Ne govorimo o tradicionalnem pojmu greha, pač pa o dolgotrajni usmerjenosti človeka proti naravi, proti svobodi in spoznanju ter proti smislu življenja. Govorimo o nezdravih strukturah, o zadolženosti znanosti in njihovem krčevitem oklepanju vzorcev. Glede temeljnih strategij ni soglasja med najpomembnejšimi člani mednarodne skupnosti. Prevladuje miselnost, da je človek bodisi *krivec* bodisi *nedolžnik*. Okužba z AIDSom je pika na 'i' celotnega procesa uničevanja naravnega okolja in neupoštevanja dostojanstva osebe.

Človek je za okolje in za svojo naravo zadolžen tudi 'pozitivno'. Zadolžen je za cilj, ki ga nosi v sebi. Izkušstvo te krivde temelji na spreobrnjenju: spreobrnjenje je možno in nujno. To pomeni obrat od iskanja krivcev in žrtev k svobodi in pozitivnemu izkustvu odgovornosti. AIDS je nevarnost, je pa tudi priložnost za nov premislek o smislu človeškega obstoja na svetu ter pomenu njegovega dostojanstva v naravi in za naravo.

14.5 AIDS - medicinski fenomen

Za medicino bi bilo najbolj ugodno, če bi se lahko z AIDSom srečevala kot z vsako drugo boleznijo, se pravi najprej s prepoznanjem simptoma, izolacijo povzročitelja in terapijo. Toda pri AIDSu gre za nepopravljive poškodbe na imunskem sistemu. Zato AIDS postavlja pod vprašaj samo predstavo o fiziologiji in o strukturi človeške biološke narave. Odtod naprej so izzivi za etiko na dlani: velike poškodbe na imunskem sistemu imajo velik vpliv na človekovo duševno-duhovno odpornost in kljubovalnost. Zdi se, da moralna drža pomembno vpliva na trdnost fiziološke strukture. AIDS na vsak način govori o ranjeni človeški duševno-duhovni strukturi, kjer se bolezen izraža kot izguba upanja v smisel, kot izguba možnosti ljubezni. Ni čudno, da nekateri o AIDSu ne govorijo kot o neki posebni bolezni, ampak o bolezni kot taki: o njeni nenavadni individualnosti, izolaciji. Opirajo se na podatek o naraščanju števila variacij HIVa in o njegovi 'strategiji'. Medicina mora ponovno opredeliti pojem *bolezen*, na novo premisliti predstave o bolezni in njenem poteku.

AIDS je medicinska opredelitev virusne okužbe z HIV 1 virusi in HIV 2 (retrovirusi, iz katerih se razvijajo HIV 1), ko ta postane vidna. Analizo okuženosti – test seropozitivnosti oziroma HIV test – medicina naslanja na običajno metodo identifikacije virusov v telesu: ugotavlja, če je telo začelo ustvarjati protitelesa. Medicina je prepričana, da v času infekcije telo še ne more ustvariti protiteles in sprožiti obrambe. To je torej posebnost okužbe s HIV, da začasno in s tem pa bistveno ter usodno zavre ustvarjanje protiteles in oblikovanje obrambne strategije telesa. HIV deluje inteligentno, kot pravijo zdravniki. Je saboter. Izraz iz vojaškega področja hoče izraziti uničevalni pohod virusa v telesu in pojmovanje medicinskega dela kot preganjanje bolezni in odstranjevanje simptomov.

Medicina o AIDSu ve zelo malo. Doslej še vedno velja, da do okužbe ne pride a) pri spolnih abstinentih ali pri tistih, ki živijo v monogamni zvezi in so zvesti, b) pri tistih, katerih HIV test je negativen, čeprav so v zadnjih petnajstih letih imeli odnose z okuženimi z AIDSom (posebej je treba upoštevati zadnjih šest

mesecev, ko se protitelesa začno razvijati), c) pri tistih, ki so zaradi hemofilije imeli terapijo po 1. oktobru 1985 (od tedaj naprej veljajo strogi predpisi glede testiranja krvi), č) pri tistih, ki so prejeli transfuzijo po 1. oktobru 1985 (velika verjetnost), in d) pri tistih, ki so mamila jemali intravenozno ali so se ranili z iglo ali snovjo, ki jo je uporabljal okuženi s HIV ali bolnik z AIDSom, a je bil HIV test pri njem po šestih mesecih negativen.

Okužba zelo obremenjuje spolno življenje. Do infekcije lahko pride po izlitju sperme okuženega ali z občevanjem z okuženo žensko. Okužbe so možne s krvjo (transfuzija, rane), s prenosom sline (posebno če dlesni krvavijo), vaginalno sluzjo, solzami in pri uživanju materinega mleka, če je koncentracija virusov dovolj velika (verjetnost prenosa z materinim mlekom je zelo majhna). Okužbe s hrano, vodo ali s piki insektov so zaenkrat neznane. Nevarno je raniti se s predmeti, ki so jih uporabljali okuženi, če gre za časovno bližino in dovolj veliko gostoto virusov. V stalni nevarnosti je osebje v bolnicah, četudi normalni stiki ne predstavljajo nevarnosti. Normalna nega okuženih z AIDSom je nenevarna. *Virus tesnobe* ne bi smel biti močnejši od HIVa.

Posebej so izpostavljene *rizične skupine*: to so homoseksualci, narkomani in hemofiliki. Okužbo prenašajo predvsem moški. Največ okužb je v biseksualnih odnosih (podatek iz ZDA) s pogosto menjavo partnerjev. Posebno nevarnost predstavlja seksualni turizem. Ogrožene skupine kažejo na problem odnosov med spoloma. Med dejanske probleme (rizičnost) spada zlasti nekakšna želja moških, da jim ne bi bilo treba odrasti v očete. Homoseksualci niso ogroženi le od 'zunaj', ampak jih ogroža njihova (podzavestna) želja, da ne odrastejo kot ljudje. Znanost o spolnosti se strogo izogiba vrednostnim pojmom, in sicer ker se zdi, da se *rizičnost* na spolnem področju uporablja v preširokem pomenu ter da neustrezno vrednotimo vpliv spolnosti na identiteto.

Simptomatika AIDSa je še vedno zelo neznana. Pri nekaterih bolj značilnih simptomih je dobro opraviti HIV test, čeprav do oblikovanja protiteles preteče pol leta, do izbruha pravih bolezenskih znakov AIDSa (iz latence) pa od šest do petnajst let ali celo več. Nenavadno dolg čas inkubacije je morebiti posledica koncentracije virusov v času infekcije. To napravlja AIDS za nepregledno področje. AIDS je zadnje obdobje infekcije oziroma obdobje *bolezni*. V 95% se bolezen konča s smrtjo v dveh do treh letih. Za to obdobje je značilna izjemna občutljivost za obolenja najrazličnejših vrst.

Posebno poglavje predstavlja obolenje možganov oziroma od tod izvirajoči glavoboli. Do sedaj je bilo mogoče te poškodbe ugotoviti pri približno 60% bolnikov. Medicina ugotavlja, da praktično ni bolezni, ki posledic ne bi pustila tudi na živčnem tkivu. Možganske celice so zelo občutljive. Posebno vprašanje je, če je glede na tip okvar mogoče sklepati, da bi bil AIDS spolna bolezen. Znano je, da so spolne bolezni nevarne za živčno tkivo. Toda kolikor bolj iščemo povzročitelja (krivca), toliko manj smo pozorni na to, kdo vpliva na koga in kdo sproži proces imunske oslavitve. Znan je cel spekter drugih posledic: demenca (izguba intelektualnih sposobnosti), skleroza multiplex itn. Če bi lahko ugotovili povezavo, bi lažje razumeli, zakaj se virus prenaša posebno po krvi in spermi. Očitno je, da so spolovila *bolj* občutljiva. Krvavenje med odnosom je lahko posledica nasilja, zviševanja ravni dražljaja, zviševanja zahtev po uživanju v spolnosti, dejanske slabitve odnosov itn.

AIDS je zaenkrat še neozdravljiv. Njegov pohod je mogoče upočasniti, ni ga pa mogoče zaustaviti. Pomembna je preventiva in spolna vzgoja. Medicina svetuje izogibati se menjavi partnerjev, stikov s prostitutcijo obeh spolov, analnim oziroma analno-oralnim odnosom, spolnim stikom z okuženimi itn. Podatki govorijo, da se je od 45 poročenih pri normalnem odnosu z okuženo osebo okužilo 26, od 14-tih

pri dodatnem oralnem odnosu 12, 3 od 13-tih, ki so uporabili kondom. Okužene nosečnice rodijo okužene otroke v 60% primerih. Ti podatki med vrsticami govorijo o dejavniku nasilja v spolnih odnosih.

Zdravnik naj ravna preventivno tudi s transfuzijo (z analizo krvi iz dežel z več okužbe po 6 mesecih), s skrbnostjo pri operativnih posegih in s pogumom pri odkrivanju resničnih vzrokov. Edina povsem varna obramba proti okužbi je spolna abstinenca in partnerska zvestoba (monogamni zakon). Izraz *varna spolnost* je zavajajoč in nesmiseln.

14.6 AIDS in spolno obnašanje mladih

Sociologi in socialni pedagogi trdijo, da se globalno obnašanje mladih bistveno spreminja. Nekoč smo govorili o generacijski napetosti, danes med generacijami zevajo neprehodni prepadi. Generacija *non-frustration-children* je že konec šestdesetih let začutila slepo ulico spolne osvoboditve; protestirali so proti odraslim. V osemdestih letih je postal povezovalni člen srečanj mladih glasba, mamila itn. Mladi imajo manj protestnih pobud. Vandalizem skrajnih skupin je nekaj drugega. V Zürichu se je avgusta 1995 zbralo preko 130 tisoč mladih, brez protesta in vandalizma, toda ne brez mamil in alkohola. Oblasti so bile zadovoljne, ker so se bale kaosa. Nezanimanje mladih za probleme in razcvet različnih verskih vzorcev pa je za sociologe uganka.

Prepad med generacijami postaja vse bolj neneprehoden. Simbolizira ga porušen most v Mostarju. Mar konec moderne pomeni tudi začetek novega humanizma in nezahtevne religije (*new age*)? Humanizem in renesansa sta odkrila pomen družbenih vrednot in jih razvijala skozi štiristo let. Dvajseto stoletje obrača hrbet prvemu humanizmu in je morda začetek novega. Znamenja niso opogumljajoča. Sodobni humanizem je agnostičen, otožen in dolgočasen. Mladi bežijo od doma k sovrstnikom. Zaradi učinka skupine (klape) prihaja tudi do spolnih odnosov. Članov skupin med seboj ne povezujejo ideali in konkretni načrti. Povezuje jih neodraslost. To ima posledice v njihovem spolnem obnašanju. Na razpolago imajo kontracepcijska sredstva. Zaradi njih je ženska izgubila strah pred permisivnostjo (dovoljenostjo). Moški tega strahu ni nikoli imel. Imel je moralne ugovore, a jih danes nima več. V spolnem odnosu ima pobudo tudi ženska. To povečuje verjetnost odnosa brez ljubezni in odnosa zaradi uživanja. Ker je strah pred zanositvijo še vedno prisoten, je jemanje kontracepcijskih sredstev večinoma neodgovorno. Med študenti v Nemčiji je med leti 1966 in 1981 potekala raziskava o spolnem obnašanju. Podatki kažejo na izredno velik porast izkustva koitusa, predvsem pri ženskah. Narasla je menjava partnerjev, zgolj spolni odnos (zaradi užitka) in različnost odnosov. Zelo je narasla uporaba kontracepcije, kondomov in drugih sredstev. Mladi pravijo, da so zaradi varnejših odnosov prišla do izraza čustva. Toda tu gre tudi za neodgovorno nadomeščanje razuma in svobode z afektom. Mladostniki, fant ali dekle, gledajo vsak nase in na vsak odnos posebej. Trajne vezi (in zvestoba) so relativno redke in upadajo. Religiozni moment, ki je v preteklosti deloval kot (moralna) zavora, je danes vse manj odločujoč. Leta 1981 je bilo brez spolnih izkustev med študenti le 14% moških in 9% žensk. Pri njih so odločali moralni razlogi. Medtem ko je leta 1966 le malokdo imel izvenzakonske odnose za dovoljene, je petnajst let kasneje položaj popolnoma drugačen. Po mnenju etikov mladi ne zamenjujejo pojma dovoljen-nedovoljen, ampak zavračajo dvojno moralo, zahtevajo zgledu in strpnost do drugačnosti, po drugi strani pa so moralno neodporni in značilno neopredeljeni. Strpnost je ponudba sodobne družbe. Pri mladih je upadla želja po otrocih. Vedno več ljudi tudi misli, da za to, da bi imeli otroke, zakon ni potreben.

Zakon pri mladih izgublja verodostojnost. Zakon ni več prostor urejene spolnosti niti ne prostor, v katerem se rojevajo otroci. Poročeni si v 70% ne želijo otrok (1981-1991). Za to je veliko razlogov. Na eni strani je za to odgovorna ločenost od velike družine, na drugi krhkost zakona (enostavno ni zgledov), na tretji zelo plitva religiozna zavest. Spremembe so bolj očitne pri ženskah: *Kinsey Report* je v osemdesetih letih ugotovil izjemen porast permisivnosti. K temu jih sili radovednost, čustvena zveza in strah pred samoto. V porastu so biseksualni odnosi (po nekaterih podatkih celo 23% moških). Razmerja so začasna in posamična. Če smo pozorni, to obnašanje spodbuja širjenje HIV infekcije.

14.7 Simptom bolne družbe

Osnovni simptom bolne družbe je plitva moralna zavest in skromen pomen verskega vrednotenja (ni vrednostne lestvice). Na ta način se dramatično spremeni imunski sistem (odpornost) vse družbe. Gotovo pa se je treba vprašati, kaj se je zgodilo z vernim človekom in njegovo vero, da nima več pobud za konkretno ravnanje. Ali ni to le še morala in sklop naukov, ki je mnogim sinonim za nesvobodo? Na ta vprašanja je treba odgovoriti vzporedno s širjenjem okužbe s HIV. V slepi ulici bi bili, če bi ta problem pojasnjevali z moralnostjo. Nič ne pomaga zapiranje oči pred neučinkovito in neživeto moralo. Hkrati s HIV bi morali govoriti o pohlepu, uživaštvu, svobodnih scenah in nasilju v spolnih odnosih, o mamilih itn. Zdrav človek se za trdnost svojega imunskega sistema zahvaljuje tudi svoji nravnosti. Nravnost pa ni trdnjava, ki je ne bi bilo mogoče zavzeti. Srce in miselnost, verske in moralne vrednote lahko pokvarimo prav tako hitro kot želodec. Če moralnost ni utemeljena na živi veri, na čutu odgovornosti in spoštovanju človeka in okolja, na lestvici vrednot, je lahek plen. Sodobni človek je bolj podvržen boleznim, ker ga spremljajo napetosti in obremenitve v družbi. Nima svojih stališč. Svoje stiske prenaša s seboj kot 'virus'. Občasno pride do izbruha. Ko se etična imunska moč sesuje, sta samo dva izhoda: odvisnost ali radikalno spreobrnjenje. Redki stopijo na pot spreobrnjenja. Velika večina hodi po poti manjšega odpora. Komur se je podrla identiteta in v življenju ni začutil duhovnega jedra, je zares postal neodporen. Najpomembnejša odpornost je zdrava moralnost: veselje do življenja, skrb za zdravje, zdravi odnosi do drugih, poslušanje vesti. Nikoli ni prepozno prebuditi se za smisel življenja.

Družba je izgubila veliko tradicionalnih vrednot. Sodobna družba je utemeljena na ekonomiji. Ekonomija ne pozna moralnih vrednot, čeprav ni brez etike. Ekonomija je neodporna za spremembe. V njej ni moralne kljubovalnosti. Od tod prihaja rek, da lahko metulj na Filipinih sproži vihar na Havajih. O tem govori armada nezaposlenih. Merilu uspeha je podrejen vzgojni in izobraževalni proces. Šola od zgodnjih let učence spodbuja, naj bodo pozorni le na uspeh. Vzgoja ali modrost ne prideta do besede. Prevladuje miselnost porabništva. Zmernost in odpoved sta tuja in nerazumljiva pojma. Upoštevanje bližnjega na borzi nima nobene cene. Legitimni egoizem (individualizem) vpliva na ljudi, ki jim družba dokazuje, da so nekoristni in odvisni od nje. Med njimi je veliko mladih, ki iščejo prvo zaposlitev. Ti potrebujejo duha kljubovanja. To ne pomeni, da ne vidimo pozitivnih plati sodobne ekonomije.

AIDS ni posledica, ampak je simptom. Zato je verjetnejša črna napoved, posebno če upoštevamo njeno povezanost z drugimi družbenimi patologijami. Nekateri vzorci niso nič manj nevarni kot AIDS. Vožnja pod vplivom mamil, kajenje, pitje, nezdravo prehranjevanje, pohlep po dobičku in spolnih izkustvih itn. so znamenja globoke krize družbe, ki je naveličana vrednot. Ponuja dva kriterija: strpnost in solidarnost. Solidarnost je v zatonu. Družba jo razglša za funkcijo pravičnosti. Strpnost pogosto pomeni neopredeljenost. Ta družba sem tudi jaz. Raje grem k zdravniku, kot da bi bolj zdravo živel. Ljubezen je

sinonim za nezvestobo. Družba knjiži seksualni turizem v svoj BDP in mirno pobira davke od sumljivih poslov.

Potrebujemo radikalno spreobrnjenje. Če nas k temu prebuja AIDS, potem Bog piše naravnost tudi s krivimi črtami.

14.8 Biološka in kulturna preobrazba

Z ozirom na padec imunske odpornosti gre za biološko, kulturno in socialno evolucijo AIDSa. Socialni pedagogi menijo, da ni čas govoriti o problemih, ampak da je drugačna kultura spolnih odnosov nujna. W. von Eiff trdi, da je pozitivna sprememba v spolnem obnašanju ta, da partnerja bolj upoštevata drugačnost drugega »že po rojstvu (spočetju) drugačnega (moškega oz. ženske), in ne samo zaradi svoje specifične vloge v družbi«. Dokazano je, da je v ljudeh, ki imajo analne odnose, mnogo več protiteles proti semenčicam, kot pri tistih, ki imajo normalne odnose. Nerodovitnost ali neplodnost sta tudi posledici strukturalnega nereda. Pomanjkljivo razlikovanje med dobrim in zlim je močan dejavnik okužbe. Liberalno-individualistični in miselni vzorci si ne dovolijo 'soliti pameti' in se bojijo za svobodo, čeprav je ta pojem svobode več kot vprašljiv. Večina perversnosti ni patoloških primerov, ampak posledica odsotnosti zdrave kritike in domnevne tolerance. Sodobnik strpnost neredko istoveti s permisivnostjo oziroma neopredeljenostjo. Ta uporablja seksualno terminologijo: spolnost je objekt, spolni odnos je cilj, spolni objekt je lahko oseba nasprotnega ali istega spola, cilj odnosa je orgazem itn.

Kultura permisivnosti je kultura patogene strpnosti. Vse je dovoljeno. Dovolj je imeti interes. Permisivnost v spolnosti ni isto kot poligamija (več parov). Kjer je poligamija legalizirana, je malo primerov, da bi moški živel z več ženami hkrati (ali obratno). Promiskuiteta in permisivnost legitimirata užitek, 'komunikativne' spolne odnose, možnost splava in nikakršen odnos do nosečnosti. Pogloblja spolni nered. Spolni nered v poligamiji je načelno urejen s poligamijo. Seksualna revolucija je iz spolnosti naredila avanturo in povzdignila užitek (orgazem) na raven končne vrednosti. Kakšne posledice ima to za preventivo in za osveščenost ljudi, smo deloma že pokazali. Permisivnost sta ugodna pogoja za širjenje AIDSa.

Proces vzgoje in izobraževanja bi moral kulturi ljubezni in spolnosti posvetiti večjo pozornost kot ga ji dejansko posveti. Ob bioloških podatkih bi bilo treba spregovoriti o avtonomiji človeške spolnosti in razvoju osebnosti. Zdravo spolnost zagotavlja šele iskrena in zvesta ljubezen. V šolskem programu bi bilo treba govoriti o razvoju heteroseksualne opredelitve. Biološka in kulturna vsebina odnosov sta trenutno v šolskih programih preveč narazen. Molk o povezanosti povečuje možnost zlorabe. Nevarnost predstavlja zaščita domnevnih vrednot, ki jih utemeljujemo na ozkem pojmu svobode. Kondom kljub svoji morebitni varovalni vlogi ni normalna pot niti do spolnega niti do partnerskega odnosa. V pristnem razmerju kondom ni potreben.

Najpomembnejše je izkustvo ljubezni v družini. Če se mladi čutijo, da so sprejeti, so starši zanje storili največ. Od doma bodo odhajali z dobro dediščino. Pomembno je izkustvo v verskih občestvih; ker število okužb narašča, bi se morali zavzemati proti izolaciji okuženih. Pomemben korak k temu je, če lahko vsak pove svoje mnenje in opiše svoj položaj. Cerkvena občestva morajo biti odprta za vprašanja (ne)živete spolnosti. Če ni mogoče povedati (in ne biti slišan), je zastoj govoriti o občestvu ali o tem, da človeku manjka pristen odnos z Bogom. Občestva umirajo, ko ni več mogoče vsega povedati in slišati.

14.9 Nihče nima pravice obsojati

Za kulturo nasilja in smrti in njene posledice smo odgovorni vsi ljudje. Papež Janez Pavel II. pogosto omenja strukturalni greh v Cerkvi in pri verujočih. To so needinost, nestrpnost in nasilje v imenu resnice, brezbriznost, kriza pravilnosti nauka in plitev študij zgodovine, pozabljanje na pričevanje ter zlasti velikanske družbene in ekonomske razlike med severom in jugom. Nihče nima pravice biti neodgovoren, nihče nima pravice obsojati. Soočiti se je treba s sekularizmom, priznati njegove pozitivne strani in odkriti vzroke neodgovornega zavračanja neprijetnih sogovornikov. Verniki bi se morali vprašati, ali za soočenje niso morda sposobni zato, ker jih je okužil virus sodobne kulture. Nihče nima pravice soditi. Na prehitro obsodbo se Jezus odzove takole: »Če se ne spreobrnete, boste vsi prav tako pokončani« (Lk 13,5).

Greh in krivda je v vsaki bolezni, celo v nedolžnem prehladu. Bolezen ne pride sama od sebe. Vsak posameznik svojo bolezen tudi oblikuje. Vendar še tako razvidna krivda nikomur ne daje pravice obsojati. Krivdo spoznam, ko v njej odkrijem svojo zadolženost za dobro. Z darom spreobrnjenja je povezan dar razločevanja.

Obremenjevanje drugega z njegovo krivdo, češ: »Sam si kriv! Prav ti je!« odločilno zmanjšuje njegovo naravno odpornost. Če ne bi bili tako številni ljudje okuženi z mišljenjem, da je krivda le obsodbe vreden greh in da krivda zasluži le kazen, potem bi se morda v položaju opredelil drugače, četudi me je vanj pahnila lahkomiselnost. Lažje bi opazil dramatične posledice molčanja v pričevanju za resnično in dobro. Prej bi videl, da spoznanje krivde vodi k spreobrnjenju, odrešenju. To ne zmanjša napora oziroma ga napoveduje. Spreobrnjenje od mene zahteva, da o krivdi in grehu nikoli ne govorim zunaj zgodovine odrešenja in brez lastne odgovornosti. Krivda je tudi pozitivna zadolženost za dobro. Človek ni bil nikoli nedolžno bitje, vedno je bil zadolžen, in sicer za resnico in dobro.

14.10 Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen vaš Oče

Če za zdravljenje AIDSa še ni na razpolago medicinsko preverjenega sredstva, obstaja možnost, da nosimo bremena drug drugega in da svojo krivdo obrnemo v dobro z živim pričevanjem za Božje usmiljenje. Pričevanje je vedno konkretno. Cerkev je dolžna storiti vse, da ne pozabi na živa pričevanja za evangelij življenja. AIDS je znamenje, da je človek odgovoren tudi za to, česar ni storil: odgovoren je za neživeto življenje. Verem človek naj bi s svojim ravnanjem dal vedeti, da ne stoji pred maščevalnim Bogom. Narava se res na neki način maščuje. Toda k človekovi naravi spada tudi bogopodobnost. Zato nima razloga opravičevati se z mnenjem, da je Bog maščevalen. Marsikdo se vprašuje: »Zakaj Bog kaznuje tako trdo in ravno mene?« Moral bi se tudi vprašati, ali je to njegova podoba o Bogu, ki jo nosi v sebi? Vsak je odgovoren za svoje podobe. Bog preskuša človeka kot nekdo, ki ga pozna. Malo je stvari, ki se preskušajo s palico. Nasilje se vedno izkaže za krivico. Neodgovorne podobe o Bogu preprečijo videti resnični položaj in povečujejo navidezno Božjo strogost. Kdor bo videl, da Jezus svoje trpljenje združuje z našim in da je njegovo odrešenje za nas, bo tudi v svoji bolezni našel priložnost, da se vključi v proces odrešenja, še posebno če je bolezen neozdravljiva. Bolezen ni samo sovražnik, ki ga je treba iztrebiti. Pregarjanje bolezni kot sovražnika je značilno za našo kulturo, ki noče slišati celotne resnice o človeku. Resnica AIDSa trka na vrata. Hoče nam nekaj povedati. Tukaj se s Kristusom srečujejo vsi tisti, ki ob njem odkrivajo svoje dostojanstvo. Sploh ne gre samo za okužene; gre za trpeče, za katere je v družbi in kulturi vse manj prostora. Če sem v svojem srcu neusmiljen sodnik, ne morem videti resnice o dejanskem stanju

neozdravljivo bolnih niti ne skupaj z njimi premagovati kompleksa krivde niti ne kako drugače dostojanstveno srečati lastne stiske in zadolženosti.

Včasih se kdo izogiba razkrinkavanju lastne krivde in išče grešnega kozla v idejah ali značajih drugih. Tako heteroseksualno usmerjen človek obsoja homoseksualca, svoje neodgovorno spolno obnašanje pa bo opravičeval kot nekaj normalnega. Nihče ne sme soditi, ker ne ve za korenine homoseksualnosti in tudi ne, kaj je v njej res problematično. Homoseksualnost je že sama po sebi vzrok neurejenosti, trpljenja in ohromljenega spomina, ker smo preveč navajeni gledati jo skozi priprte oči in postrani.

Trpeči človek kliče po zdravih odnosih in šele nato po učinkovitih zdravilih. Ne vemo, zakaj včasih okužba s HIV ne izbruhne v dejansko bolezen. Domnevamo, da zaradi zdravih medčloveških izkušenj. Sodobna kultura potrebuje izkustvo ozdravljajoče dejavnosti, ki jo vodi ljubezen in usmiljenje. To lahko bolnemu pomaga, da sprejme svoj položaj in da stopi na pot spreobrnjenja.

14.11 Etika odgovornosti in AIDS

Če AIDS imenujemo kugo dvajsetega stoletja, ne smemo pozabiti na druge kužne bolezni sodobnega sveta, na primer za status vojaške industrije, ki je še vedno nedotakljiva, na biološko orožje in drugo. Konflikti se še vedno rešujejo z vojno. Zastrafevanje je legitimno. Militarizem je doma tudi na medicinskem področju. Marsikateri vidik neodrešenosti našega sveta odseva tudi z AIDSa. Usoda tistih, ki jih sodobni svet (odločitve posameznikov) obsoja na vojne, na prestrašenost, na eksistenčni minimum, na lakoto itn. strašno kritizira našo vero in kliče po drugačni etiki, morali in vzgoji. Tudi tisti, ki misli, da je storil več kot drugi ali več kot je treba, je še daleč od tega, da bi bil soodgovoren in da bi prav razumel svoje služenje miru in ohranitvi stvarstva. Posebno področje je seksualna etika. Spremembe motivira strah pred okužbo s HIVom. To ni dovolj.

Vzgoja za odgovornost zahteva poznavanje vprašanj, jasna merila in razloge, etične norme brez sankcij, izkušnje in zgled. V vzgoji za odgovornost ni neutemeljenih zapovedi, prepovedi in tabujev. Glavna vzgojna metoda je dialog. Spolna morala po drugi svetovni vojni je med seboj ločila različne sestavine tradicionalne morale. Norme so bile abstraktne. Izkustvo ni prišlo do besede. Odrasli ljudje so redko govorili o spolnem življenju. Širjenje subjektivističnih moralnih teženj je zadušilo dobre priložnosti za vzgojo za svobodo. Pluralizem je na področju spolnosti papirnat abstrakten. Na osnovi postave svobode ponovno odkrivamo razmerje med splošnimi (abstraktnimi) normami in posamezno človeško osebo. Zato za-poved pomeni *povedati*.

14.12 Integralna spolna vzgoja

Spolna vzgoja je integralni del vzgoje za odgovornost in svobodo. Spolnost v vzgoji nujno potrebuje izkustveno podstat: nagovarja in spodbuja osebno rast, osebne odnose, občutek za svobodo in zvestobo, resnicoljubnost in ljubezen. Spolnost, ki je jezik ljubezni, nujno potrebuje ljubezen, da pride do izraza. Kogar spolnost spodbuja k rasti v sposobnosti za ljubezen, zvestobo in odgovornost, bo našel v njej dragoceno 'sopotnico' v življenju. Kdor misli, da se mu zaradi ljubezni in spoštovanja do bližnjega ni treba ničesar odpovedati, ne bo nikoli okusil sadov vzgoje. Odpoved je *sad* vzgoje, dejanja ljubezni, odločitve. Cilj vzgoje ni obvladovanje nagonov, slabih nagnjenj in razpoloženj. Njen cilj je ljubezen, skratka človek.

Novo vzgojo potrebujejo zlasti tisti, ki verižno kadijo, pijejo ali kako drugače zapravljajo priložnost za odgovorno soočenje s seboj.

Vzgoja za odgovornost se ob AIDSu sooča z mnogimi sprenevedanji. V vzgoji za etiko odgovornosti je nesprejemljivo, da bi spolno obnašanje ločili od preostalega vzgojnega procesa, ga obravnavali z vidika 'varne ljubezni' ali ga usmerjali s posebnimi pravili brzdanja, odvezovanja in opravičevanja. Če spolna etika ni del celostne vzgoje, je kontraproduktivna; njen sad so seksualne nevroze ter stiske in krči vesti. Te se morda polagoma sprevržejo v 'varno' in 'svobodno' ljubezen. Vedno znova lahko slišimo, da je vzgoja v prilagajanju. Zagovorniki prilagoditve neustrezno govorijo o etičnem pluralizmu. Po njihovem mnenju 'naredijo izpit' tudi tisti, ki padejo.

Zato upoštevamo vidik ustvarjalnosti. Po njem je človek bitje, ki *ne* ve instinktivno, kaj je treba storiti. Vidik prilagoditve je pri človeku nejasen. Človek mora izbirati svojo pot in se ne zanesti samo na instinkt. Reagirati ni dovolj. Stvari ga nagovarjajo, on odgovarja in jih tudi sam nagovarja. Ustvarjalnost je žal sinonim za pridobitniško žilico. Toda na področju spolne vzgoje se ne bi smeli sramovati ustvarjalne domišljije.

Moralna vzgoja za odgovorno spolno življenje je vzgoja za dialog in ustvarjalnost na vseh področjih. Njena naloga je povezovati področja in jih usmerjati po notranjem logosu resničnosti. Tako je vprašanje predzakonskih odnosov. Mladi bi morali sami spoznati, da so spolni odnosi izraz prave ljubezni šele v zakonu. Čistost in celibat nista identična. Osvoboditi se je treba predsodka, da je smisel spolnosti najprej biološki: rodovitnost. V vzgoji je tu storjenih več napak hkrati. Neustrezno je ta predsodek povezovati z avguštinskim izročilom, prav pa tudi ni, da ne razumemo (nočemo razumeti) prav razmerja med spolnostjo in spočetjem. Morda je to prilika, da se soočimo s pogubnostjo naukov, ki so vero spremenili v moralo, in ugotovimo odgovornost krščanskega pojmovanja spolnosti za današnji pogled nanjo. Tudi v Avguštinovem času so manihejci na videz perverzno tolmačili 'varno ljubezen'. Že tedaj je bila to reakcija na ozko gledanje na spolnost. Permisivnost na spolnost gleda enodimenzionalno. V bistvu poudarja to, kar ni prišlo do besede v pristni spolni vzgoji. Spolna vzgoja se ne sme prestrašiti vprašanj o užitku, nežnosti in ljubezni. Ker se zavzema za celotni pogled, ne sme spregledati ali podcenjevati delnih vidikov, na primer instinktivne (elementarne) plati življenja. Paradoks je, da so ideologi osvoboditve spolnosti Katoliško cerkev imeli za sovražnico spolnosti. Danes je znano, da je vsaka oblika spolnega obnašanja notranje povezana z razvojem osebnosti ter njeno sposobnostjo oblikovati in doživljati svojo osebno zgodovino. Trenutna življenjska resničnost ni le ogledalo spolnega obnašanja, ampak je tudi antropološka podlaga podob človekove zrelosti na življenjski, duševni in duhovni ravni doživljanja. Živeta spolnost je bistveni del človeške identitete, čeprav ne bo bistveno vplivala na njeno formulacijo. Vendar je v zgoščeni obliki, ki jo predstavlja integracija vseh silnic v človeku, nezamenljiva in nujno potrebna konvergenčna točka razvoja osebnosti. Kjer ni integralne povezanosti med vsemi plastmi doživljanja, se lahko zgodi, da posamezni deli prevzamejo vlogo konvergenčne točke.

Celostni vzgoji ne gre samo za poznanje položaja, ampak tudi za verbalizacijo problema, za zavarovanje pred nevarnostjo okužbe in kužnosti sploh. Ker se je širjenje okužbe s HIV (AIDS) z rizičnih skupin že zdavnaj preselilo na vse sloje ljudi, se povečuje število neznanih vzrokov, s tem pa tudi celotna resnica o AIDSu. Od kuge v srednjem veku se je AIDS do nedavnega razlikoval po tem, da je pomembno človekovo obnašanje. Ne razpravljamo o pravilnosti tega stavka, da se AIDSa ne dobi, ampak se ga prinese oziroma se ga gre iskat. Ker ima AIDS dolgo dobo latence, je skupaj z drugimi grožnjami podoba

sodobnikove stiske in nalezljivosti tesnobnih stanj. Tolažba 'varne spolnosti' in čustvena pomiritev je pesek v oči in vodi v še bolj izrazito izolacijo okuženih.

Večkrat omenjamo spremenjeno spolno obnašanje. V šestdesetih letih je prišlo do rušenja tradicionalnih (represivnih) moralnih vzorcev, ki so bili poleg moralnega, psihološkega, družbenega in celo političnega tudi znotrajcerkveni proces. Niso se soočali samo stroga verska morala in novi vzorci vedenja, ampak je šlo za dileme glede izrazito razumske (bodisi na cilj usmerjene bodisi esencialistične) interpretacije naravnega zakona in okornosti cerkvenega nauka, ko bi bilo treba govoriti o morebitnih subjektivnih ciljih spolnosti. Reakcija na strog moralni nauk je bila silovita. Reakcija je docela osmešila dileme med objektivnimi in subjektivnimi cilji spolnosti. Reakcija pa je z novimi vzorci vedenja prinesla tudi novo tabuizacijo spolnosti in spolno naveličanost. Z današnjega vidika je to obdobje spregledalo vidike, zaradi katerih je do protesta sploh prišlo, predvsem kar zadeva posredovanje moralne izkušnje v spolnosti in kulturne identitete skupnosti, s pomočjo katere prihaja do bolj dinamičnega oblikovanja govorice in upoštevanja posameznikovega razvoja.

AIDS se je pojavil tudi kot simbol represivne morale oziroma je njen namestnik. Moralno gledanje na spolnost je bilo velikokrat nevredno spolnosti. Prikazovanje AIDSa kot 'šibe božje' je veliko breme moralne nestrpnosti do spolnosti. Celostna spolna vzgoja o tem *ne bi smela molčati*.

14.13 Občutek za ranjene osebne odnose

Integralna spolna vzgoja gleda na celega človeka. Pri tem ne gre za človeka kot del človeštva ampak za človeštvo kot del človeka. To ima svojo težo tudi v pojmovanju spolnosti: spolnost je del človeka na podoben način kot človeštvo. Čeprav spolnost sama po sebi naredi velik vtis, pa odgovoren odnos do nje zahteva, da se z njo ne ukvarjamo mimo človeka. Tudi bolezen naredi velik vtis, toda to ni razlog, da bi se z njo ukvarjali mimo bolnika oziroma da bi jo pojmovali kot konvergenčno točko ali kot splošno sliko. To velja zlasti tudi za AIDS in za okužene s HIV. V bistvu gre za to, da posameznega človeka ne obremenimo z odločitvami, ki so že sprejete in jih mora posameznik le še potrditi. Zgrešen razvoj na spolnem področju je več kot zgovoren primer odgovornosti za individualen spolni razvoj ter pravice do obveščenosti o značaju etičnega pluralizma. Z drugimi besedami: cilj spolne morale ni emancipacija z ozirom na družbene norme, ampak lastno in odgovorno soočenje z normami ter njihov ustrezen razvoj glede na današnje zahteve.

V nekaterih razvitih državah je okuženih več kot 70% homoseksualcev. Priporočanje kondoma je nesmiselno, ker njegova uporaba ne preprečuje nasilja. Rešitev za homoseksualne odnose ni v tem, da bi jih napravili bolj varne, ampak da bi partnerji prišli do osebnega odnosa in bi z iskrenim prijateljstvom premagali potrebo po spolni aktivnosti.

V nekaterih afriških državah, kjer je homoseksualnost sporadičen in redek pojav, je s HIV okuženih veliko ljudi. V afriških in azijskih deželah se okužba s HIV širi s prostitucijo. Prostitucija je v veliki meri posledica seksualnega turizma. Osnovna oblika preprečevanja okužbe je preprečevanje vzrokov prostitucije in rehabilitacija tistih, ki so šli skoz ta pekel. Razkrinkati je treba igre s tako imenovano pomočjo razvitih deželam v razvoju, ki vključuje kontracepcijo in podobna sredstva. Ta pomoč dokazuje neverjetno nerazumevanje resničnega položaja.

Veliko se govori o koristnosti uporabe kondoma. Propaganda se zgraža nad Katoliško cerkvijo, češ da absolutno prepoveduje njegovo uporabo. Tako obrača pozornost z bistva problema: praktične odsotnosti spolne vzgoje. Kondom spolne vzgoje ne more nadomestiti. Kazanje s prstom nič ne pomaga. Tudi če bi se vsi na svetu strinjali, da je kondom trenutno najboljša zaščita proti AIDSu in bi tudi dejansko bil najboljša zaščita, še vedno ne bi predstavljal ustreznega odgovora na problem AIDSa in preprečevanje okužbe. Uporaba kondoma globoko posega v medčloveške odnose in značaj spolnosti, zlasti če smo pozorni na njen komunikativni značaj. Je znamenje bistvenega nezaupanja med partnerjema. Cerkev kondoma ne prepoveduje absolutno. Ima pa močne in strokovno utemeljene razloge, ko izraža svoje mnenje o njem in svoj pogled na spolnost. Zagovorniki kondoma trdijo, da je njegova uporaba manjše zlo kot morebitna okužba s HIV. Kondom ima poleg tega vsaj še funkcijo preprečevanja spočetja. In sedaj se smemo vprašati, če je prav govoriti o manjšem zlu, ko govorimo o spolnosti? Ko zavestno izbiram (manjše) zlo, usodno vplivam na celotno podobo. Etični relativizem ima kondom za stvar človeške svobode. S tem se izogne spolnosti kot nalogi.

Sodbo o uporabi kondoma je mogoče dojeti samo v povezavi z napori tistih, ki imajo pred očmi dostojanstvo osebe. Ko govorimo o moralnih vsebinah, gre ravno za to, da se ne zadovoljimo samo s standardom znanja, ampak da znamo na stvari gledati z vidika komplementarnosti (konvergentnosti). Z ozirom na to, da je človek vpričo sedanjega pojmovanja spolnosti dolžan svojo spolnost (seksualnost) tako oblikovati, da se na spolnem področju razvija čimbolj samostojno in da nikogar ne ovira, da se – pač v okviru moralno ustreznega okolja – razvija ustrezno svoji odgovornosti, ni težko ugotoviti, da je razvoj spolne identitete ena od človekovih pravic. Kondom tu ni nevtralnno sredstvo. Znižuje imunost na moralnem in osebnem področju in prag občutljivosti. Je jezen odgovor na neuspeh in je v bistvu neodgovorno ravnanje. Preveč redko slišimo, da bi morali spolnost v zakonskem odnosu zavarovati pred nasiljem in pomanjkanjem čustvene in ljubezenske igre. Seveda čutimo, kako daleč narazen sta si pravica ter njena moralna in pravna formulacija.

Mnogim se oči odprejo prepozno. Nalezljivost AIDSa in njegov vpliv na kulturo odnosov kličeta, da gledamo na celotno vprašanje. Poudarjati moramo *primerno obveščенost* in *vzgojo za odgovornost*. Neodgovorno in nevredno je širiti preventivo s pripomočki, ki nasprotujejo naravi spolnosti in dezintegrirajo moralno okolje. Marsikateri korak k večji obvladljivosti AIDSa ponuja polresnice o človeškem zdravju. Obvladovanje bolezni je lahko tudi (samo)prevara. AIDS ni le medicinski, ampak je tudi moralni, družbeni, kulturni in religiozni problem. Nevtralnno iskanje zdravila in uporaba sredstev še pogloblja konfliktni položaj. Kardinal B. Hume, eden od pobudnikov pisma o AIDSu, ki so ga izdali škofje Združenih držav, pravi: »... krvavo potrebujemo zdravniškega in znanstvenega znanja, sposobnosti in iznajdljivosti. Toda še na poseben način se moramo učiti živeti in ljubiti na bolj izbran človeški način.«

15 ŽIVLJENJE, UMIRANJE IN SMRT

V razpravi *Umetnost mreže* J. G. Meran govori o etosu zdravnikovega dela ob postelji umirajočega in o njegovi moralni teži. Vanjo je vpletel tudi kanček ironije in humorja. Vpraševanje o smislu življenja neizogibno pelje k vpraševanju o smislu smrti. Vsaka bolezen je *delna smrt*. Človek je bolan oziroma omejen pretežni del svojega življenja. Človekovo življenje je na poti k smrti. Nihče ne more ničesar ohraniti zase. Smrt je sredi življenja moj najbližji sosed. Kako gledam nanjo? Pogled nanjo preganjam in je ne maram videti?

Ko se soočam s smrtjo, odkrivam svoje stališče do življenja in njegovega smisla. Ko dajem življenjski pristanek resnici o življenju in se odpiram smislu življenja – namreč smrti –, ko ji grem naproti, to razodevam z življenjem in sam izbiram podobo svojega umiranja, potem smrt prejema svoje mesto sredi mojega življenja. Življenje mi govori, da je življenje treba *živeti*, da življenja *nimam*. Tudi smrt je treba na neki način 'živeti'. Tudi smrt je dejanje, izročitev.

Zaradi Kristusove smrti teologija vidi v smrti človekovo nalogo. Ni ji tuje, da je smrt kazen za greh, nepovratni propad strukture življenja in tudi nasprotje življenja, a tudi ne, da je Jezus dal smrti bistveno nov značaj: njegova smrt je bila dejanje izročitve življenja na skrajni meji življenja; polno je živel do zadnjega trenutka. Teologijo zanima *resnica* o življenju in smrti. Ugotavlja, da je bistvo življenja človekovo razmerje do resnice. Resnici se postopoma odpira in tudi resnica se mu odpira. Krščanstvo to pripoveduje z dogmo o vstajenju mrtvih, ki je utemeljena na Jezusovem vstajenju in je najstarejši del veroizpovedi. Spoznanje resnice o smrti v veri se ne sramuje nepopolnosti tega spoznanja in se ne boji soočenja s smrtjo. Nihče ne more mimo nejasnosti in negotovosti. Zato je smrt simbol največjega tveganja v življenju. Ko človek umira, je – ne glede na stopnjo zavesti – pred svojim najbolj usodnim dejanjem v življenju. Vera v posmrtno življenje v smrti vidi vrhunec individualnega življenja. Ničesar ni mogoče ohraniti zase. Vsak umira sam. Razodetje pravi, da gredo pred človekom njegova dela. Morda hoče tako povedati, da je najodločilnejše od vseh dejanj prav dejanje smrti.

Tisti, ki na smrt gledajo kot na posledico greha, imajo smrt za propad in konec. To gledanje oživlja dualizem, ki povečuje duhovno in podcenjuje telesno in pravi, da duša, ločena od telesa, preživi brodolom smrti. Če je smrt brodolom, potem je ločitev duše in telesa največ, kar lahko povemo o njej. Dualizem ne skriva razočaranja nad tem, da je življenje podarjeno, da bi ga človek živel, ne ga samo užival. Tudi smrt je nekakšen *dar*, zlasti če se v veri oziram na Kristusovo smrt. Jezus je v smrti s skrajnim nenasiljem razkrinkal nasilje, ki se ga je dotaknilo, in do nasilja zavzel popolnoma novo stališče. Krščanstvo ne prinaša poceni tolažbe, češ da duša preživi. Sploh ne govori o izginjanju, ampak o spominjanju, da je bila Jezusova smrt njegovo dejanje izročitve življenja Očetu. Nihče ga mu ni mogel vzeti.

V bioetiki je človek pogosto na pragu smrti. Etika danes trepetja pred 'kulturo smrti'.

15.1 Enciklopedični pristop k smrti

Enciklopedični pristop lahko pomeni neopredeljeno naštevanje podatkov ali zavesten umik sistematizaciji in upoštevanje lastnega stališča do nekega predmeta. V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* najdemo eno temeljnih teoloških besedil o smrti: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja

največja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred ugasnjenjem za vselej. Z naravnim gonom svojega srca pa pravilno sodi, ko z grozo zametuje in odklanja popolno uničenje in dokončen propad svoje osebe. Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skrčiti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi napor tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobe: biološko podaljševanje trajanja življenja ne more potešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca. Medtem ko vpricho smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po Božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če ne bi bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bi človek po svoji krivdi izgubil. Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega Božjega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi utemeljitvami predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobi glede prihodnje usode; obenem pa mu omogoča, da je v Kristusu povezan v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko mu daje upanje, da so dosegli pravo življenje v Bogu.«

15.1.1 Poskus opredelitve

Enciklopedični pristop k smrti jemljemo kot osebno srečavanje s smrtjo. Vsak človek ima svoje mnenje o smrti, čeprav so mnenja tudi skupna. Za koncilsko besedilo je značilno: a) da govori o smrti tik pred ateizmom, in b) da se sklicuje na človeško naravno hrepenenje po bolj natančnem odgovoru na uganko življenja in ne le na vernikovo vpraševanje po tej uganki, in sicer z ozirom na neustrezne odgovore, ki jih ponuja današnja kultura smrti (neopredeljenost do smrti). Besedilo se torej naslanja na naravno hrepenenje. Krščansko pojmovanje smrti tudi glede tega sprejema razodetje kot vir spoznanja. Prvotni vir – človekovo naravno hrepenenje po resnici – je za vernika *primus inter pares*, upoštevati pa je treba tudi druge poti. Poleg teološkega omenimo še psihološko in zdravniško predstavo o smrti.

S psihološkega zornega kota presojamo človekovo soočenje s smrtjo: mlad človek gleda nanjo drugače kot star, čeprav smrt za nobenega od njiju ni rešljiv problem. Smrt je človekov *človeški* položaj. Dolgo časa ne morem govoriti, da umirajo le drugi in da se me to ne tiče.

Z zdravniškega vidika je najbolje, če smrt ostane nedotaknjena, kajti smrt je za zdravnika 'poraz'. On ve o smrti več kot marsikateri drug, saj so *napoveduje*, vendar je to znanje o predmetu 'smrt', ki je brez pomena zanj kot zdravnika ali za njegove medčloveške odnose. Za pacienta je to lahko pozitivno, če je med njima nastalo razmerje in če ima zdravnik svoje stališče do smrti. Za zdravnika je ta položaj od vseh najmanj zaželen. Raje se ukvarja z vzroki smrti. Ko je zdravnik prisiljen soočiti se z njo, je vedno *na drugi strani*. Njegova napoved smrti je kot vremenska napoved ali kot stava. On sam in tudi ljudje mislijo, da smrt preprosto ni njegovo delo. Toda zdravnik dobro ve, da je smrt smisel življenja in da nima običajnega vzroka. Dejstvo, da je močnejša od življenja in da vedno zmaga, govori o značilnosti vzroka: smrt nima vzroka, ampak smisel. Smrt ni posledica greha, ampak dejanje. Zahteva odpoved vsemu, kar o njej vemo ali bi o njej lahko vedeli. Smrt je nerešljiva uganka. Vpraševanje po *vzroku* smrti je vpraševanje o neumrljivosti in transcendentnosti življenja. Krščansko gledanje na smrt pravi, da *življenje na zemlji kljub svoji edinstvenosti ne more popolnoma izčrpati celotne resnice o človeku*. To lahko razumemo, da je edinstvenost življenja in smrti mogoče videti šele z vidika celotne resnice o človeku. Če vzrok za smrt

kronološko postavljamo *pred* smrt, vidimo v smrti propad in konec. Če je smrt ločitev duše in telesa, nič ne pove o celovitosti življenja in njegovi edinstvenosti na tem svetu.

Toliko več razlogov imamo za teološko pojmovanje smrti. Teologija daje duhovni ravni neko prednost, kar pa ne pomeni, da ima telo manj pomembno vlogo. Prednost daje pomembni domnevi vere, da v ustvarjenem svetu ne prevladuje boj za obstanek. Zdi se, da evolucijska teorija trdi, da je razvoj potekal tako, da so slabotnejša bitja dajala prostor močnejšim. Genialen pogled te teorije na življenje na zemlji pa ni povedal, da je na napredek življenja odvisen od stališča do slabotnega. Vzvišenost duha obzirnó povezuje med seboj stvari po načelu avtonomnosti. Tako gleda teologija tudi na smrt. V njej vidi simbol neločljive povezanosti med vsemi stvarmi tega sveta, posebno med telesom in dušo v človeku, ki je za človeka nedoumljiva vse do tedaj, ko *dejansko* umre in njegova smrt postane dejanje. Rešitev vprašanja smrti ni brez človekove udeležbe in izkušnje. Jezusovega stavka: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil« (Jn 12,25) ne moremo razumeti, če ne upoštevamo njegove izkušnje. *Kdor hoče razumeti življenje, se ga mora udeležiti*. Ta stavek lahko obrnemo in rečemo: *Kdor hoče razumeti smrt, se je mora udeležiti*.

Smrt imamo po krivici za *problem*. Če bi bila smrt problem, bi bila rešitev že davno znana. Rešitev bi se lahko glasila tudi *večno življenje*. Toda ali je življenje manjša uganka kot smrt? Začasno se zdi, da življenje ni uganka. Genetika meni, da jena pragu rešitve. To pa ni rešitev uganke smrti. Ko kdo pravi: »Smrti se ne bojim!« v isti sapi pove, da ga glede smrti obvlada 'hotena nevednost'. Išče vzrok smrti in zavrača razloge vere, da smrt ni posledica, ampak *da mora umreti človek*. Če umre kdo drug, je povsem drugače, kot če moram umreti sam. Na zavestni ravni smrt doživljam kot izgubljanje. Razlog za sodobni nihilizem je krčevito izogibanje vprašanjem, ki so povezana s smrtjo. To človeka sili, da na smrt gleda le prek kolektivnih predstav. Zato namesto o svoji govorimo o smrti nerojenih (to je specifičen primer posploševanja smrti in bega pred njo) in o smrti starih. Smrt posplošujemo tudi tako, da jo delimo na umiranje in smrt. Medicina jo posplošuje tako, da podaljšuje življenje in da hoče olajšati proces umiranja.

Pogost razlog za izogibanje misli na smrt je sovraštvo do življenja. Smrti se izogiba tisti, ki življenja ne razume in ga ne mara. Če bi bilo njegovo življenje bolj življenje in bi bila njegova smrt nekoliko bolj verjetna in *njegova*, bi izgubila zastrašujoč obraz, življenje pa bi dobilo novo vrednost.

Nujno potrebujemo novo opredelitev a) solidarnosti smrti, b) smisla smrti in c) osebne smrti.

Solidarnost smrti pravi, da smrt ni *samo* individualna in *samo* splošna, ampak da je vedno individualna in vedno splošna. Vedno je *hotena* in *nehotena*. Solidarnost smrti je skrajna objektivnost smrti, in sicer moje smrti. *Hotena* smrt nima nič skupnega s samomorom. Pomeni marveč *živeto* življenje. *Evtanazije* danes ne moremo imeti za *dobro smrt* in opredelitev njene solidarnosti. Pojem je danes obremenjen in ga ne razumemo dobesečno. *Dobra smrt* je izročitev, je sad celotnega življenja. Evtanazija danes pomeni, da je treba o smrti vedeti kar najmanj, saj je konec vsega. Smrt naj bi kar najmanj čutil. Tako se je ta vidik smrti sprevrgel v kruto dejstvo sodobne civilizacije, kjer o smrti odloča tretja oseba.

Štefanov stavek: »Gospod, ne prištevaj jim tega greha« (Apd 7,60) nedvomno priča, da Štefan daruje vse, kar bi ga morda rešilo, tudi svojo inteligentnost, s katero se je kasneje Pavel rešil (prim. Apd 23,6). Ali bi bilo bolje, da bi si Štefan rešil življenje? Kako je s smrtjo mučencev? Razumnost in formalna etika razpravljata le o smrti drugih, s čimer smrt postane ubijanje. Drama sodobnih razprav o evtanaziji je v tem, da bi rade uboj predstavile kot pomoč in kot »poslednjo pravico«. Ljudje bi se radi opravičili pred smrtjo drugih. Tudi Štefanu se je nazadnje zgodilo, da je bil za svojo obsodbo kriv sam. Po drugi strani pa v

Jezusovem pasijonu vidimo, da so ljudje z njim sicer naredili, kar so *hoteli*, le da jim Jezus ni pustil, da bi njegova smrt postala njihova igrača.

Nihilizem in narcizem sta preživetveni strategiji in skrajni meji splošnih pojmov o smrti. Narcisoiden človek ne prenese resnice o sebi, ampak hoče zgolj živeti. Tudi Orfejev mit govori o tem, da je smrt človekova meja, ki jo hkrati ne sme in mora prestopiti. Spoznanj o smrti ne prištevamo med razumska (znanstvena) znanja, kajti smrti se je treba dotakniti. Narejena je po meri odnosa. Gre za njeno simbolno vsebino. Dokler smrt ne bo osebno vprašanje in ne bo imela *medosebnega pomena*, se ne bomo osvobodili predsodka o smrti kot kazni in katastrofi.

Želje po smrti ne smem bagatelizirati. Razprave o legalizaciji evtanazije merijo na smrt drugih. Tu smrt nastopa zgolj kot objekt brez *subjekta*. Ljubezen do sovražnika pa vzpostavlja nove odnose med ljudmi. Razprave o legalizaciji evtanazije smrt predstavljajo kot 'pravico', a jo tudi vsiljujejo kot imperativ, kot tujek. Ljubezen pa zahteva, da se s smrtjo ne smem spopadati, ampak da se ji moram približati. Nejevolja vpricho neozdravljivo bolnih človeku jemlje pravico, da bi umrl človeško in naravno. Če že ni mogoče preživeti, naj bi umrli brez bolečin in hitro. Pri tem je presenetljivo, da o smrti ne odloča ideja o Bogu, ampak ideja o nič, uničenju.

Judovsko-krščansko izročilo govori smrti z vidika vstajenja od mrtvih, odrešenja in novega stvarstva. Posredno kritizira pojme neumrljivosti in posmrtnosti, ki si jih je človek ustvaril kot zlato rezervo. Sestavni del procesa spreobrnjenja je smrt: umreti je treba staremu človeku. Jezusova smrt je tudi dogodek v notranjem Božjem življenju: človeška smrt nima vzroka, ampak smrt je najgloblja človekova zadolžitev, da se ves izroči svojemu Stvarniku. Na vprašanje, ali bi Jezus lahko odrešil svet na drugačen način, lahko odgovorimo, da Jezusova smrt nedvomno je *socialna* (podobna vsem drugim, čeprav je posledica zločina), a je tudi *individualna*, osebna smrt, njegova zadolžitev. S tega zornega kota so jo apostoli razumeli kot *odrešenski dogodek*. Smrt je vrhunec življenja. Jezus je s svojo smrtjo razodel edinstveno ljubezen do Boga, do ljudi in do sebe. Vse je izročil Očetu, tudi dušo in duha. To je osebna smrt.

Z ozirom na Jezusovo smrt je smrt eno temeljnih verskih vprašanj. Jezus od Getsemanija do Kalvarije ni storil nobenega dejanja razen izročitve, ki jo je izvršil že pri zadnji večerji. Tako je s smrtjo razodel evangelijski etos nenasilja. Sredi največjega nasilja in krivice je bilo njegovo osrednje vprašanje resnica o človeku. Zato so verstva, v katerih namesto resnice o človeku prevladuje ideja o Bogu, zanimive za politiko. Politični cilji zahtevajo žrtve (drugih). To ne pomeni, da se politik ne more žrtvovati. Pomeni pa, da je žrtvovanje samega sebe primer žive vere le, če se ne čutim kot žrtev, ampak kot dar. S tem pa dobi svoj pomen tudi smrt. Satanova ponudba Adamu da »bo spoznal dobro in hudo in bo postal kakor bog« (prim. 1 Mz 3,4,5) je ironična. Za njo je ideja o bogu, ki spoznanje o dobrem in hudem razume kot vrhunec. Ponudba golega spoznanja o dobrem in hudem je izrecna nezaupnica človeku kot božji podobi, da lahko hudo premaga z dobrim. Je zanka (prim. Mt 4,9), v katero se je človek ujel zaradi razdeljenosti med spoznanjem in izkušnjo svobode (ljubezni). Jezusov primer je zgovoren zaradi njegove smrti.

15.1.2 Solidarnost smrti

Solidarnost smrti razumemo kot *celo* smrt: kot objekt s subjektom. Je način, kako smrt opredeliti kot človekovo dejanje. Kljub presenetljivi enakosti smrti vseh ljudi je smrt vedno tudi osebna in individualna. Ne moremo reči, da je Sokratova smrt idealna, boljša ali slabša od drugih. Družbena struktura preprečuje,

da bi eno smrt imeli za boljšo od drugih, ali vsiljuje nasprotno misel. Individualna struktura pravi, da je smrt dejanje.

Solidarnost smrti povezuje oba vidika. Predpostavlja, da smrt v vsakem posameznem primeru ve za rešitev naloge življenja in jo v vsakem primeru dovrši solidarno. To zahteva večjo pozornost do posamezne smrti, pa spet ne v tisti meri, da bi se mimo njenega solidarnostnega značaja izgubili v iskanju razloga za smrt. Zgovoren je Kajnov primer (1 Mz 4). Zlo, na katerega kaže prepoved ubijanja, ni samo ubijanje iz sovraštva, ampak ubijanje kot kaznovanje, ubijanje iz določenega razloga, zločin in posebno masovni umor v vojni in splav.

Krščanstvo govori odkrito, da je treba *umreti svetu* oziroma miselnosti (prim. Mt 5,38-41), ki izključuje sovraštvo (in sovražnika) in težka vprašanja, češ da se ga to ne tiče (Mt 5,43-48; Mr 10, 37-38; Lk 14,25 ss). V bistvu je sovraštvo najbolj trdovratno in zadnje, kar človek izgubi. F. M. Dostojevski je v svojih romanih pokazal, da je poskus samomora stava, kdo je močnejši: človekov 'jaz' ali Bog. Samomor ne postavlja pod vprašaj obstoj Boga, pač pa razodeva strašnega, maščevalnega in nedopustno prisotnega Boga. Brene sovraštva človek poskuša prenesti na Boga, na smrt. Tako izključuje težka vprašanja, na katera preprosto ni pripravljen odgovoriti.

Človek 20. stoletja se srečal s strašno *religijo časti* in smrti. V tej veri je ljubezen do sovražnika nedoumljiva, nemogoča in izključena. Kajti tako veren človek ni pripravljen izgubiti, ampak hoče preživeti. Vse ideologije so obljubljale boljšo prihodnost. Toda ne šele s pogledom nazaj vidimo, da so hotele predvsem preživeti. Taka je tudi ideologija individualizma in potrošništva. Prava vera pa čaka na priložnost v ljudeh, ki so pripravljeni vse izgubiti. Versko izkustvo smrti povezuje njen osebni in družbeni vidik. To nima nič opraviti z idejo o Bogu. Ne gre namreč za idejo o Bogu, ampak za živega Boga. Ideja o Bogu je vedno ideja o maščevalnem Bogu. V imenu te ideje človek pripoveduje, da *ne more biti za vse odgovoren*. Toda preložiti odgovornosti na Boga je mogoče le v imenu ideje o Bogu.

15.2 Smisel smrti

Solidarnosti smrti zahteva, da smrti priznam subjekt in jo sprejemem za svojega sogovornico in sosedo. Je smrt skok (prag) ali *continuum*? Smrt ni zadosten razlog in noben razlog ni zadosten za smrt. Je in ni prag. Fiziologi trdijo, da človek z blazinico prsta zazna tisočinko milimetra. Vrednotenja smrti tu ne razumemo kot kontrolni mehanizem, ampak hočemo le razkrinkati poskuse, ki hočejo smrt predstaviti kot posledico (umrl je zaradi ...) ali posledico kot smrt (splav, evtanazija), niso pripravljeni govoriti o njenem smislu. Če je smrt konec, potem je rešitev. Toda če ni dokončni konec vsega in prebuja še nadaljnja vprašanja, potem smrt *ima* smisel. Če je dokončni konec, potem *je* smrt sama smisel. Hladnost razprav o splavu ali o evtanaziji kaže, kako je to vprašanje zanemarjeno.

Razlog, da gledamo na smrt kot *prag* ali *korak naprej* (napredek), je človekov *horror vacui*. Prestrašim se je, toda ne morem mimo, ne da bi se je dotaknil, ne da bi se me dotaknila. Srečanje na ozki poti v gorah me prisili, da tega, ki mi prihaja naproti, ne le priznam za subjekt, ampak se mu tudi kar najbolj približam. Nevarnost narekuje, da si med seboj pomagava. Zato je govor *na gori*.

15.2.1 *Bit in nebit*

Družbena struktura smrti je pogost predmet v sodobni filozofiji. Martin Heidegger je menil, da je dostop do te strukture smrti odvisen od našega sožitja z drugimi in spremljanjem bližnjih v smrt. Osebnemu (individualnemu) vidiku smrti – religiozno izkustvo in odgovornost za smrt – se v odnosu do družbenega ne bi smel izogniti.

Nekateri verski (religiozni) vzorci razlaganja smrti so etično radikalni in učinkoviti, a so izraz pesimističnih filozofij. Moderni ateizem je nerazumljiv brez določene ideje o Bogu. Ateizem se je boril proti ideji o Bogu in to idejo hkrati utrjeval. Ni sprejel božje in človeške navzočnosti (transcendentnosti), ampak je imel Boga (in človeka) za vsiljivca. Heglu je bila v napoto dogma o Sveti Trojici, ker ni monolitna in je ni mogoče definirati. Nacionalizmi so sloneli (slonijo) na naravni religiji (nacionalnem božanstvu) in na rasizmu. Komunizem je prerasel idejo nacionalnega rasističnega boga in hotel biti religija, utemeljena na ideji 'mednarodnega' božanstva; ni se otresel ideje o krutem bogu. Tudi demokracije ne skrivajo svojih religioznih interesov, ko na primer prisegajo na metode glasovanja, na idejo o konsenzu, na družbeno strukturo človeškega življenja in smrti itn. Rezultat idej o Bogu in o človeku je *le delno odgovoren* človek. Za to so deloma odgovorna tudi velika verstva sveta, ki so v ideologijah in sekularizmu videla samo nevarnost in so se pogosto izčrpavala v nasprotovanju. Toda v boju s sovražnikom mu postajam vedno bolj podoben. Enostransko poudarjanje družbene strukture smrti jo je oddaljevalo oziroma približevalo kot nebit, izničenje, nasilje.

Človek lahko zavzame svoje stališče do svoje smrti šele, ko spremlja v smrt ljubljene človeka. Z njim gre do praga smrti. Tam vidi, da drugemu ne more pomagati niti tako, da bi pospešil njegovo umiranje niti tako, da bi ga zavrnil, niti tako, da bi za drugega umrl, ampak da mu pomaga umreti svojo smrt. Človeškega umiranja ni mogoče nadomestiti z nobeno drugo stvarjo. Pogum za resnico o smrti potrebujejo posebno zdravstveni poklici. Odnos do pacientov je v marsičem odvisen od tega, kako se zdravnik zaveda svoje umrljivosti. Osveščenost glede smrti je izraz bolj polnega življenja.

15.2.2 *Naravna in nenaravna smrt*

Človek je umrljiv po naravi. Ker je človek oseba po naravi, je tudi smrt nekaj osebnega; smrt je za človeka v nekem pomenu je konstitutivna. V mnogih primerih je destruktivna in absurdna.

Ker 'ima' človek samo eno življenje, je *naravna smrt* del življenja, kakor rojstvo. Človek je rojen za ta svet. Enak je vsem ustvarjenim stvarjem, kolikor ima vse ustvarjeno svoj lasten odnos do svojega Stvarnika. Stvarnikov odnos do stvari je tak, da so lahko stvari pred njim takšne, kot so. Tako človek umre tudi za ta svet. Viktor Frankl pravi, da je zadnja pomoč človeku v življenju ta, da zadnje ure ne trpi brez smisla. Trpeči v trpljenju (življenju) zadnjikrat (ali morda celo prvič) odkrije, da je trpljenje zanj preizkušnja in vprašanje, na katerega mora odgovoriti kot oseba, takšen kot je. Ne gre toliko za vprašanje, ali je smrt mogoče prenesti ali ne (vsak umrje), ampak da v trpljenju prepozna svoj obraz, neponovljivo zgodbo svojega življenja in, če je veren, tudi božje obličje.

Sveto pismo govori o smrti tudi skoz prizmo greha. Toda je greh mogoče videti le z vidika odrešenja. Zato je smrt *božja sodba*. Upoštevajoč vse vidike razodetja je smrt (umiranje) del stvarjenjskega reda.

Čeprav je smrt del človekove ustvarjenosti, je človek ne doživlja kot nekaj naravnega. Koncilsko besedilo pravi: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja največja. Človeka mučijo ne le bolečine

in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred ugasnjenjem za vselej. Z naravnim gonom svojega srca pa pravilno sodi, ko z grozo zametuje in odklanja popolno uničenje in dokončen propad svoje osebe.« Smrt ne uničuje življenja. Življenje in smrt imata nekaj skupnega. Toda to odkrivamo v luči vere.

Strah in trepet pred smrtjo je naravno in boleče dejstvo. Tako izražamo naravno védenje o umrljivosti, o napetosti med umrljivostjo in darom življenja in o zgodovinskem položaju padlega/ resničnega človeka. Trepet in stiska spadata k smrti. Zaradi stiske je Kristus potil krvavi pot. Umrli je zaradi greha in zaradi odrešenja. Čeprav na Jezusovo smrt gledamo v luči vstajenja (in s tem v luči naravne smrti), je to bila strašna smrt. Soočenje s smrtjo opisuje Georges Bernanos v *Pogovoru Karmeličank*: medtem ko se redovnice pripravljajo na izvršitev smrtne kazni in zbirajo pogum, da bi prestale smrt – drama je napisana po resničnem dogodku 17. julija 1794 –, jih priorica opozori, naj ne pozabijo misliti nanj, ki ga bodo srečale v smrti. Ne gre za to, kako se bodo soočile z bolečino umiranja in smrtjo, ampak za *najbolj temeljno kljubovanje ne-naravni smrti*.

V novozavezni liturgiji je smrt *odkupnina* in *sprava za greh*. To ne pomeni, da smrti v božjem stvarjenjskem načrtu ni bilo. Smrt namreč ni samo posledica greha, kajti Kristusova smrt je resnična. Novozavezno oznanilo rešuje od tiste ne-naravne smrti, ki je posledica greha oziroma je njegov obraz. Tako smrt ni nujno nesmiselna. Če bi bila smrt posledica greha, Kristus ne bi mogel umreti. Naravna smrt je smiselna, in sicer takšna kot je. Krščanski pogled uči, »da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če ne bi bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil.« Cerkev vabi vernike, naj na smrt gledajo v luči stvarjenjskega in odrešenjskega reda. Tako se bodo lahko pridružili odrešenjskemu trpljenju Jezusa Kristusa.

Nobena sprememba v življenju ni tako silovita kot smrt. Nekdo odhaja. Odide lahko samo tisti, ki ni trdno privezan in je prost. Kolikor gre za vezi greha, je spremljanje umirajočega v smrt eno najtežjih in najglobljih človekovih zadolžitev.

15.2.3 Ali je smrt prekletstvo?

Končni odgovor razodetja ni prekletstvo, ampak vstajenje od mrtvih. Apostol Pavel pravi: »Toda kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost, da bi prav tako, kakor je greh kraljeval s smrtjo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu milost kraljevala s pravičnostjo za večno življenje« (Rim 5, 21). *Življenje-smrt in greh-milost* sta lahko kontrastni sliki le, če je dovolj svetlobe. Tého o vstajenju kot rešitvi vprašanja o smrti Pavel ponovi v 1 Kor 15. Iz besedila zvemo, da smrt (umrljivost) sama na sebi ni prekletstvo, saj smrt človeka pripravi na njega samega in mu deloma omogoči vstati s Kristusom. Apostol ne misli, da je treba vprašanje smrti šele rešiti, ampak da je na to vprašanje odgovoril Kristus, ki je smrt sprejel nase, jo priznal in v njej vse izročil Očetu in ljudem.

Prekletstvo smrti je nesposobnost grešnega (neverujočega) človeka, da bi odkril pravi smisel smrti in glede na to ustrezno oblikoval svoje življenje. Prekletstvo zadene njega, ki zavrača njen smisel. Vsak človek ima občasno vtis, da bi bilo bolje, če tega ne bi vedel, toda iz razodetja vemo, da človek sam odloča, ali mu bo življenje blagoslov ali kazen. Kdor se je odločil upodabljati življenja po evangeliju in slediti odrešenjski solidarnosti Jezusa Kristusa, v smrti ne bo videl prekletstva. Za vernika je smrt tudi osebna izbira in zato v bistvu naravna.

Drug odtonek med naravno in nenaravno smrtjo nakazuje smrt v svetu brez Boga. Svet je do življenja neodgovoren in do smrti neopredeljen. Naravna smrt v tem okolju je, če kdo umre v starosti, brez nasilja, ali če smrt sledi življenju, ki ga kdo ne glede na število let preživel odgovorno in kot dar, toda smrt ni krona (vrhunec) življenja. V tem svetu ima mnogo obrazov nenaravna in nesmiselna smrt. Njene podobe so splava, evtanazija, samomor, smrtna kazen, vojna, nesmiselno podaljševanje življenja itn. Nenaravna smrt je svoj tragični vrh dosegla v Jezusovi obsodbi na smrt. Med najbolj mračnimi stavki v Svetem pismu in v zgodovini človeštva je: »Mi imamo postavo in po postavi mora umreti« (Jn 19,7). Toda ne glede na nenaravnost smrti in ne glede na svet brez Boga je Jezusova smrt obenem globoko naravna, ker je »odkupnina za mnoge«. Jezus je svoje življenje dal prostovoljno za vse, tudi za tiste, ki so ga križali. Evharistija izpričuje Jezusovo smrt kot odrešenijsko dejanje in kot najbolj naravno smrt. S tem ne neha biti opomin pred nasiljem nad življenjem drugih ali nad svojim življenjem, ki vodi v nenaravno smrt.

Če sem spremenil odnos do smrti, sem tudi bolj iskreno predan božjim načrtom v življenju. Vernik v predanosti božjim načrtom deleži na Kristusovi smrti, ki je stalnica njegovega življenja. Jezus je svojo smrt večkrat napovedal in jo je vnaprej živel. Nenehno se je zahvaljeval za svoje življenje in za življenje svojih učencev. Smisel udeležbe na Jezusovi smrti je, da bi s polnimi pljuči slavili Boga. Apostol Pavel pravi: »Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem z razumom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha. Zdaj ni torej več nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu. Zakaj postava Duha, ki daje življenje v Jezusu Kristusu, te je osvobodila postave greha in smrti« (Rim 7,25-8,2).

Udeležba na Kristusovi usodi in smrti ne pomeni avtomatske osvobojenosti od nesmisla in prekletstva smrti. Čeprav je smrt mučencev »seme novih kristjanov«, je mučeniška smrt radikalna kritika nasilja nad življenjem. Osebni ali kolektivni egoizem sta stalna grožnja življenju. Pavel pravi: »Kar je bilo namreč nemogoče postaviti, ker bila zaradi mesa (*sarx*) brez moči, je uresničil Bog s tem, da je poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa; da bi zmagal greh, je obsodil greh v mesu ... Zakaj tisti, ki se usmerjajo po mesu, mislijo na to, kar je meseno; tisti pa, ki se usmerjajo po Duhu, mislijo na to, kar je duhovno. Toda težnje mesa vodijo v smrt, težnje duha pa vodijo v življenje in v mir« (Rim 8,3.5-6) Postava Duha, v kateri kličemo Boga za Očeta (prim. Rim 8,15) nas rešuje smrti kot prekletstva. Svet je sicer podvržen minljivosti in še naprej trpi porodne bolečine. Tudi tisti, ki imajo v sebi prvine duha, niso rešeni trpljenja in se morajo boriti, da ne bi spet postali sužnji nesmisla in prekletstva. Apostol Pavel zelo nazorno pravi, »da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas. Zakaj stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo minljivosti, in sicer ne po svoji volji, ampak po volji njega, ki ga je podvrigel, a vendar v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo poveljanih Božjih otrok. Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono: tudi mi, ki imamo prvine Duha...« (Rim 8,18-22). P. N. Evdokimov k temu besedilu pravi, da je človek od ustvarjenja naprej vedno na poti k upodabljanju božje podobe v sebi. Zato potrebuje genialen pogled duha, ki je božji čut in notranje oči v njem. Velika noč ni samo človekov praznik. Človek je tudi pot, po kateri roma naproti svoji veliki noči vse stvarstvo. Tako lahko rečemo, da v pravilnem razumevanju minljivosti (smrti) duhovno in telesno živita skupaj, ne da bi se pomešala ali postala sovražna drug do drugega. Kolikor bolj kdo živi po duhu, toliko bolj premaguje nasprotje med mesom in duhom. »Duh prihaja na pomoč naši slabotnosti« (Rim 8,26). Medtem ko imajo Grki za telo dva izraza, *sarx* in *soma*, pa je latinski izraz *corpus* značilen zaradi svojega korena *cor*, ki pomeni srce. Telesna in duhovna raven sta povezani v srcu.

V razčlovečenem in Bogu odtujenem svetu ima težave tu veren človek, kako se popolnoma izročiti v Stvarnikove roke. Različni razlogi, na primer razkristjanjeno okolje, poplava nasilja in nevredno življenje, ga silijo v drže, ki zakrivajo resnico o Odrešenikovi in odrešenjski smrti. Toda strah in stiska vernega človeka pred smrtjo se ne moreta primerjati s strahom in stisko nevernega človeka. Brezupne in nesmiselne ideje o smrti nanj ne vplivajo tako močno, da bi razvrednotil svoje življenje ali življenje bližnjega. Za tiste, ki so blizu umirajočih, je pomembno, da iz pomočnikov ne postanejo sodniki.

Za pojem *midlife-crisis* je značilno *prvo* človekovo soočenje s smrtjo v srednjih letih, ki je prva *resna* ugotovitev umrljivosti. Kriza srednjih let ni le izraz (prvega) razočaranja nad neuspehim življenjem in bremenom individualnega življenja, ampak tudi nenavaden podatek, kot pravi V. Frankl, kako pozno se človek prebudi za vrednote in zmožnost sklepanja, da iz silogizma o splošnosti smrti naredi stavek v prvi osebi ednine: *Jaz sem umrljiv*. V bistvu gre za odkritje značaja. Po Franklovem mnenju (on je svojo krizo srednjih let preživel v taborišču) ima ta kriza tudi globok pomen: Kdor hoče iz svojega življenja nekaj narediti, mora imeti v mislih svojo smrt, svojo umrljivost in svojo krhkost. Če smrti ne bi bilo, bi morali živeti brezmejno dolgo in bi morali živeti tudi poslej, ko bi v življenju dosegli že vse, kar je mogoče doseči. To ni premišljevanje o večnosti, ampak o sedanjem življenju, ki je neizmerno dragoceno zaradi svoje omejenosti. Če bi bilo brezmejno dolgo, se danes ne bi nič zgodilo. Časovna omejenost življenja je spodbuda, da svoj čas dobro izkoristimo. Iz življenja si ne moremo ustvariti zalog. Smrt je tako rekoč nujna, da lahko damo življenju smisel in da odkrijemo smisel življenja s tem, da z njim ne razpolagamo. Ko nastopi smrt, je to, kar je kdo doživel, za vselej shranjeno v preteklosti kot velik in neprecenljiv zaklad. Kar je preteklo, nam nihče ne more vzeti. Človek ne bi smel nikoli pozabiti na svojo smrt. Če bi nanjo pozabil, bi storil isto, kot če se bi pustil paralizirati.

15.2.4 Na smrt se je treba pripravljati

Za vernega človeka smrt ni katastrofa, ampak drama. Smrt pomaga odkriti smisel življenja. Gotovo se bo zavzemal za zdravo življenje, da ne bi umrl predčasno ali na nenaraven način. Prav je, da stremi po tem, da bi živel čim dlje in čim bolj polno. Toda nazadnje je vsako življenje enako dolgo. Veličina življenja je življenje vsakega trenutka. »Živi človek je Božja slava.«

Ko trpeči človek čuti, da je njegova smrt blizu, lahko smrt bodisi ustvarjalno sprejme bodisi jo krčevito odklanja. Tu postane razločna človekova vera, s katero človek celo življenje uravnava odnos do sebe in do drugih. Smrt je v bistvu popolnoma 'drugi'. Vera ne zmanjša dramatičnosti umiranja, ampak ga do neke mere celo poglobi. E. Kübler-Ross je ta proces opisala z naslednjimi koraki: a) grozotno oziranje v preteklost, doživljanje zavrženosti in popolne zapuščenosti, b) jeza in odklanjanje smrti, c) poskus, kako bi pridobil na času (podaljševanje umiranja), č) depresija in občutek izgubljenosti, d) sprejem usode. Ta proces zaključijo/dopolni upanje na večno življenje. Večno življenje je nov način življenja, katerega vir je Sveti Duh. Vpričo smrti je Duh *Tolažnik*. Upanje se v človeku upira primitivnim antropomorfizmom, ki hočejo objektivizirati najbolj intimne stvari. Tako obvlada najtežje položaje v življenju. H. C. Piper se zaustavi ob vprašanju, kaj je medicina naredila iz spremljanja težko bolnih na njihovi poti v smrt. Pozoren na brezup tistega, ki je živ in gleda, kako nekdo nezadržno tone v svoji smrti. To je »užaljeni narcizem, zaradi katerega se obotavljamo pred vrati sobe umirajočega«. J. G. Meran je kritičen do zdravstvenega osebja, ki je iz naravne smrti naredilo medicinski problem in jim je naravna smrt postala nenaravna in nevarna. Z zdravniškega vidika je priprava na smrt shizofrena. Zato zdravnik od umirajočega odide. Celo življenje je posvetil življenju. Pred smrtjo je v stiski zaradi poklica in zaradi ljudi, ki pravijo: »Ampak pri

nas se ne umira zaradi takih malenkosti.« Če se vmeša politika, je medicina pripravljena umirajočega nečloveško mučiti za nekaj dni življenja. Za Hansa Jonasa je pravica do življenja vir odgovornosti za umiranje in smrt. Samo tisti, ki je pravico do življenja razumel kot odgovornost za svoje življenje in življenje drugih, se bo znal soočiti s svojo smrtjo. Umiranje je zadnja stopnja temeljne pravice do življenja. To pravico lahko kratimo bodisi z oviranjem umiranja bodisi z njegovim pospeševanjem.

Umiranje ni avtomatski proces, ki bi ga lahko nadzorovali in bi potekal v okviru nekih konstant. Danes proces umiranja velikokrat nadzorujejo aparati. Nekdo se je znašel na intenzivni negi; sorodniki ne znajo žalovati, ker so sprejeli potrjeno resnico o življenju. Zahtevajo, da se stori »vse, kar je mogoče«. Tako »zelo pogosto obtičimo v fazi, ko nočemo spoznati resnice. Vprašanje o resnici pri bolniški postelji torej ni vprašanje načel in dogem, ampak problem komunikacije. Resnica ima manj opraviti z golimi dejstvi kot z zvestobo in zanesljivostjo, kot to pokaže biblični način izražanja«.

Stopnje na poti k smrti, o katerih govori E. Kübler-Ross, so marsikomu v pomoč. »Imamo zgovorne priče za to, kako vsi prizadeti trpijo zaradi komunikacijskih pregraj. Iz ust umirajočih komaj zvemo, kako oni doživljajo te pregraje.« Te pregraje odkrijejo, kakšen je osebni odnos oziroma kako pomemben je osebni odnos z umirajočim.

Moderna bolnica je vpričo smrti podobna velikemu neuigranemu orkestru. Če umirajoči ni iskal smisla življenja, je orkester tudi brez dirigenta. Umirajoči človek torej, ki vdano sprejema svojo usodo in mu smisel življenja in smrti ni tuje vprašanje, je pravi blagoslov za svojo okolico. Vpričo težkih vprašanj je najtežje to, da odgovor nanje poskušamo izriniti v molk. Če umirajočemu govorim, »da bo bolje«, je to grda in brezosebna laž. Umirajoči ve, da ne bo bolje, pa ne le zato, ker se njegovo življenje bliža smrti, ampak ker mu tisti, ki mu naj bi pomagali, ne upajo povedati resnice in ga silijo v izolacijo. Umiranje odkriva dramo nekomunikativnosti, ki jo lahko razglašnost v moderni bolnici stopnjuje do nesmisla. Tudi če je kdo doma živel v zdravih odnosih, ga lahko to okolje zlomi. Ljudje, ki nekaj dajo na medsebojne odnose, živijo dlje in bolj zdravo. Če hočem spremljati umirajočega, moram pozabiti na splošnost umiranja in ugotoviti, da je življenje in umiranje enkratno in neponovljivo. Presenetljivo je, da tisti, ki se v teku življenja niso znašli v boju proti grehu, pokažejo pred smrtjo izredno stopnjo ustvarjalne svobode.

15.2.5 Ali je umiranje višek osebne svobode?

V. Frankl je povedal: »Če bi imel kaj povedati, potem bi predlagal, da treh stvari ne bi smeli nikoli fotografirati: ljubljenja, molitve, umiranja. Vse tri so zaščiten prostor najbolj intimne človekove samote, kjer je lahko takšen kot je, cel, in kjer sme tak tudi ostati, ne da bi vanj zijala javnost.«

K naravnemu umiranju spada, da umirajoči v poslednjih trenutkih ni sam oziroma da je lahko sam z Bogom. Film o Gandhiju je v prizoru, ko umira Gandijeva žena, pokazal kontrastno sliko med intimno smrtjo ter Gandijevim odnosom do umrle žene in nastopom medicine, ki si za umirajočo (umrlo) ni vzela časa in je z nekaterimi hitrimi potezami pokazala, da ne razume, kaj se je zgodilo. Umirajočega bomo potolažili, če mu ne bomo prikrivali resnice. Pomembno je, kaj o smrti vedo zdravnik, duhovnik, sorodniki. Vedo, da bo umrl. Medicina žal pogosto odgovarja *razumno* in neustvarjalno. Zanaša se na domnevno humano zapoved, da umirajočega ne sme plašiti z njegovo smrtjo.

C. F. von Weizsäcker pripoveduje naslednjo zgodbo: »Moj najboljši učenec filozofije, ki je bil tudi po naravi podoba zdravja, se je moral nekaj tednov po svojem doktorskem izpitu podvreči pregledu v bolnici. Potem je prišla k meni njegova žena in me vprašala za nasvet. Šef klinike ji je namreč povedal diagnozo:

neoperabilen rak, in ji z vso resnostjo položil na srce, da naj jo pred možem zamolči. Rekla je: 'Svojemu možu se nisem še nikoli zlagala. Kaj naj storim?' Ker sem jo poznal, sem ji rekel, da to ve ona najbolje. Če pa se odloči za to, da mu pove, bom pred šefom klinike za to prevzel odgovornost nase. Povedala mu je. Ko sem ga nato obiskal, sem videl, da je iz globokega nemira prišel v mirno gotovost. Rekel je: 'Zdaj vem, da imam le še nekaj mesecev časa, da v svojem življenju uredim nekatere stvari, s katerimi sem odlašal leta.' Seveda je šlo pri teh stvareh v bistvu za njegovo razmerje do Boga. Nekaj časa mu je šlo tudi fizično na bolje. Do njegove smrti sem ga obiskoval vsak teden, v vseh njegovih nihanjih, in njegovo umiranje je bilo zame nekaj najbolj resničnega, kar sem kdaj koli videl.«

Kdor razume komunikacijo in komunikabilnost, ne bo rekel, da zmorejo prenesti vest o svoji smrti samo izjemni ljudje, in se ne bo zanašal na 'človekoljubno' laž. Sodobna kultura odriva vest o smrti v kot. V evangeliju beremo: »Resnično, resnično vam povem: če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umrje, ostane samo; če pa umrje, obrodi obilo sadu« (Jn 12,24). Za sodobnika je ta način izražanja tuj. V Jn 12,24 je primer vzet iz kmečkega življenja in predelan s spominom na Jezusovo smrt. Primer govori o krizi življenja (semena), iz katerega vzklije novo življenje. V organskem svetu se sprosti življenjska sila. Kdor je ujetnik potrošniške miselnosti, bo v smrti verjetno videl predvsem izgubo in rušenje svoje svobode. Ta že v svojem okolju ne more uporabiti svoje svobode. Varuje jo kot dragoceno svileno ruto v predalu, dokler mu tam ne strohni.

»V svojem zemeljskem življenju umiramo pogosto za različnimi smrtmi. Prisotna smrt je pot k novemu življenju, preveč zakrita smrt pa je lahko tudi pregon v smrt. Na koncu zadene leteča puščica moj telesni jaz – *mene*, kot rečemo dvorezno,« pravi C. F. von Weizsäcker. Umreti golemu nagonškemu življenju pomeni umreti nečemu otročjemu v sebi. Ta smrt je pot do odraščanja.

Čeprav na zunaj nesvoboden, je D. Bonhoeffer svoje življenje žrtvoval svobodno za svobodo. Potem, ko je bil že obsojen na smrt, je 28. julija 1944 napisal: »Pot svobode ni samo dejanje, marveč je tudi trpljenje. Svoboda v trpljenju je v tem, da daš svojo stvar povsem iz svojih rok in da smeš to položiti v Božje roke. V tem smislu je smrt krona človekove svobode. Če je človekovo dejanje stvar vere ali ne, se odloči po tem, če je človek pripravljen videti v trpljenju nadaljevanje njegove dejavnosti in dopolnitev svobode. To se mi zdi zelo pomembno in zelo tolažilno.« Malo naprej piše: »Smrt je na poti k svobodi največji praznik.« D. Bonhoeffer je v zadnjih mesecih svojega življenja pogosto pisal o smrti kot blaženi (posvečeni) dopolnitvi svobode. Tako pravi: »Še me zaposluje trditev – ki za pisatelja nikoli ni fraza –, da človek ne more živeti brez upanja in da ljudje, ki so izgubili vsako upanje, pogosto postanejo divji in zlobni. Seveda je vprašanje, če je to upanje iluzija. Gotovo je, da se v življenju ne sme podcenjevati pomen iluzije; kristjan sme imeti samo trdno in utemeljeno upanje. Ker pa ima iluzija že v življenju ljudi tako moč, da nosi tok življenja, si lahko mislimo, kakšno moč ima življenje, ki temelji na absolutnem upanju, in kako nepremagljivo je tako življenje.« O svojem trpljenju pravi: »Kako čudovite spremembe. Tvoje močne in ustvarjalne roke so zvezane. Nemočen in sam gledaš konec svoje dejavnosti. Pa vendar vdihneš in miren in potolažen zadovoljno položiš svoje delo v roke močnejšega. Samo en trenutek je trajal tvoj blaženi dotik svobode in si jo že dal Bogu, da jo čudovito dopolni.« Malo naprej pravi o smrti: »Sedaj pridi, smrt, največji praznik na poti k svobodi. Snemi težke okove, podri zidove našega razpadajočega telesa in naše zaslepljene duše, da končno zagledamo tisto, kar nam tukaj ni bilo dano. Svoboda, dolgo smo te iskali na poti, v delu, trpljenju. Ko umiramo, te srečujemo pred Božjim obličjem.«

Svoje misli o smrti naslovil s »stopinjami do svobode«. Dan pred usmrtnitvijo, 9. aprila 1945, je vzkliknil: »To je konec. Zame je začetek življenja.« Gotovo to ne pomeni, da človek v procesu umiranja enostavno razpolaga z najvišjo mero svobode ali s popolno svobodo. Vprašanje ni v tem, koliko svobode ima kdo ali kako popolna je njegova svoboda, ampak če človek pravočasno in zavestno razpolaga s svobodo, da lahko sprejme celotno življenje z njegovimi lepimi stranmi, s trpljenjem in s svojimi grehi, in ga pred smrtjo zmeri z upanjem. Tako je smrt vrata k bolj popolni svobodi, ki bo dar, kot je dar življenje na tem svetu. Ne gre za neko popolno svobodo, ampak za svobodo, ki jo lahko uporabim za iskanje resnice. D. Bonhoeffer je menil, da svoboden tisti, ki se v svoji dejavnosti povsem odreče namenom, in sicer zaradi samega sebe. K. Rahner to pove takole: »Mi vendar ne umremo na koncu, marveč umiramo skozi celo življenje.« Ko se človek odreče sebi in stori nekaj zato, ker je človek, oznanja Gospodovo smrt, dokler ne pride, in izreka 'da' svoji smrti. Ko se povsem izroča v Božje roke, tedaj jemlje Božje trpljenje v svetu bolj zares kot svoje trpljenje; takrat bdi s Kristusom v Getsemaniju.

Kristjan nima nobenega razloga, da bi bežal pred smrtjo. Umetnost krščanskega poklica pred obličjem smrti je, da dá smrti človeški obraz. Celo življenje se pripravlja nanjo. Ko se povsem izroči v božje roke, sprejme celoten dar osebne svobode.

S smrtjo se konča človekova zemeljska zgodovina. Konec življenja je lahko v večnost segajoča hvaležnost za svobodo, ki mi jo Bog daje, ker hoče imeti z menoj osebni odnos. Odlepi nas od žal tako običajnega popredmetenega mišljenja, govorjenja in ravnanja, ki nima nobenega sporočila za osebo in medosebne odnose. Ta vidik svobode je odločilen za zdravniško etiko in za zdravstveno osebje pri umirajočih. Seveda to ne pomeni, da življenja ni potrebno podaljšati, če to bolnemu omogoči višjo stopnjo svobode, večjo kvaliteto življenja in možnost zavestnega 'da' svoji smrti. Priklic smrti v zavest umirajočega je v odločilni meri izraz zdravih in bogatih osebnih odnosov in osebnih izkušenj, ne pa brezčutnega podaljševanja življenja ali povzročanja smrti.

Kdor neodgovorno želi svojo smrt ali celo zahteva, da bi mu kdo skrajšal življenje, svoje smrti ne doživlja kot vrhunec življenja in praznik svobode. Sodobna kultura je vedno bolj polna vzrokov in razlogov za smrt. Dokler ni znanega vzroka smrti, skoraj ni mogoče dobiti mrliškega lista. Na prvem mestu med 'vzroki' je srčni infarkt in boleznijo ožilja, za drugo mesto pa med seboj tekmujejo pljučni rak, bronhitis in samomor. Sledi ciroza jeter in prometne nesreče. Toda ali je smrt res posledica? To gledanje prevladuje zaradi našega načina življenja. Mnoge smrti so posledice zdravih, slabega zraka, neprezračeni telesa in podobnih stvari. V prometnih nesrečah igra glavno vlogo alkohol, hitrost in droga. Veliko težkih prometnih nesreč je prikritih samomorov. Veliko smrtnih primerov z *jasnim* vzrokom bi lahko ljudje preprečili, če bi se znali razveseliti osebne svobode.

15.2.6 Kam pelje smrt?

Smrt je dežela, kamor moram nujno odpotovati, pa še nimam njenega zemljevida. Grem v neznano. Zavest o to-svetnosti ne zadostuje. Poznavanje svojega kraja nič ne koristi, saj me prav ta kraj 'sili' v tujino. Človek je vedno verjel, da ima odgovor na to vprašanje vera/religija. Tudi neverni se obračajo k njej. Vera v bistvu ni neko znanje o smrti, pač pa le opomin, da bi morala smrt in druge stvari v življenju imeti neko sporočilo za medosebne odnose. Smrt je simbol, smerokaz, da je človek celo življenje na poti k *ti*. Človekov *jaz* ni celotna resnica o človeku. Visoka pesem je pesem občestva ljubečih. V. Frankl zatrjuje,

da smisel življenja in smrti lahko odkrije vsak in da to ni odvisno od inteligentnosti, izobrazbe, starosti in spola; je najgloblje povezano z dostojanstvom osebe, z drugo osebo ednine (*ti*).

Vprašanje: »Kam pelje smrt?« je najgloblje in je nanj najtežje odgovoriti. Človek postanem šele, ko sprejem obveznosti do drugih. Te obveznosti nimajo meja. Šele če se odgovor glasi: k osebi, k resnici, k Bogu, se približamo dejanskemu vprašanju, kaj lahko človeka zadovolji. Čeprav človeka ne zadovoljita niti država niti napredek, pa ju to ne odvezuje, da ne bi skrbela za razmere, v katerih bi se lahko soočil s težkimi vprašanji. Tudi ko zaidem v krizo, življenje (in smrt) ne izgubi smisla. Zdi se, da je kriza odprla dostop do neznanega *znanega* in najbolj *želenega*: da bi vse, kar delamo, imelo svoj izvor in smisel v medosebnih odnosih. Kaj pa je notranja rast, če to ni moje stališče do smisla in do najširšega življenjskega prostora! Marsikdo vpraša: »Ali je trpljenje za smrt potrebno?« Seveda trpljenje ni potrebno. Vendar gre tudi za to, kaj trpljenje sploh je. Trpljenje je tudi to, da tako počasi sprejemamo smisel življenja, ki ga je mogoče iskati in najti kljub trpljenju. Humanost tega vprašanja presega človeške moči. Če bi se ravnali samo po človeških močeh, bi samo omejevali človeške dolžnosti in nazadnje govorili o lastnih pravicah.

Smrt je skrivnost. Človek seže po stvareh, ki bi mu pomagale premagati stisko. Pogosto seže tudi po zakramentih. Drug želi psihološka sredstva. Spet drug bi rad čim manj čutil. Pokaže, ali je živel smiselno ali pa je celo življenje dvomil in si metal polena pod nogo. Občutek za skrivnost ni garant mime smrti, usposablja pa me za poslušanje resnice.

Miti, zgodbe in pravljice dokazujejo, da ne gre samo za smisel življenja, ampak za življenje samo, ki ve za odgovor in je odgovor na vprašanje, namreč za *živeto življenje*. Vsak položaj je novo vprašanje in nov odgovor. Smrt (umiranje) vprašuje še na poseben način. Morda sem pri umirajočem in bi mu rad pomagal. Na vprašanje, kaj je pomoč, lahko odgovorim: »Pomagaj in boš videl, kaj je pomoč!« Pomoč je, da se skloniš in da si ponižen. Religiozni geniji so šli v deželo smrti, kamor mora iti vsak človek sam, z zemljevidom samega sebe. »Ne morem razumeti smrti, če se je ne udeležim.« Ne morem se je udeležiti, če sem brez ljubezni (tudi) do smrti. Paradoks je, da me smrt preko zadolženosti za drugega vodi nazaj k meni samemu.

V smrti pravzaprav ni človek tisti, ki vprašuje, ampak smrt vprašuje njega. Verstva se strinjajo s tem, da je človek odgovorno bitje. Odgovornost je vedno omejenost. Največja omejenost/odgovornost je smrt. Smrt je znamenje, da se človek nikoli ne zadovolji s polovičnimi odgovori, čeprav so se nekateri njegovi odgovori povsem izrodili. Umiranje in smrt je nekakšna pogodba. Primitivna (naravna) verstva govorijo o kraljestvu smrti (mrtvih), kjer je dopolnjena in poravnana (ne)nravnost tega sveta. Podobe o posmrtnosti so včasih zelo omejene in žalostne. Grško podzemlje je bilo brezupno, podobno vlažni in temni kleti. Izraelski genij je bil v tem nekaj posebnega predvsem zaradi iskanja povezav. Povezava med tostranstvom in onostranstvom je utemeljena na zavezni zvestobi, ki se vedno odraža tudi kot konkretno razmerje med ljudmi. Povezava ni predmet naše raziskave, ampak je njeno izhodišče. Življenje ni gledališki oder, na katerem bi odigral svojo vlogo in se umaknil skozi zadnja vrata, ampak je edinstven dar in naloga. To, da ni mogoče ubežati, pa ne pomeni, da ni mogoče nikamor iti. Osebni odnos je najširše obzorje, najbolj odprt prostor. Človek ni zaprt vase in zunaj sebe. V izraelski postavi je izpolnitev postave ljubezen (prim. Rim 13,10). Odgovornost ni karikatura svobode.

Judovski verski genij je poseben dar človeštvu. V Svetem pismu, ki je eno samo pričevanje zavezne zvestobe, je življenje in smrt stvar celega človeka; cel človek umre. Življenje je individualni dar, neločljivo povezan z osebo. Nikoli ni le predmet. Zato je tudi smrt naloga odnosa. Vstajenje je vstajenje celega

človeka. Suhe kosti oživijo (prim Ezk 37), ker je novo življenje individualno. Sveto pismo nikjer ne podpira nauka o ločitvi duše in telesa. Govori o nedokončanem človeku, ki je simbolno bitje. Kam pelje smrt? Svetopisemski pisatelji domnevajo, da je njen cilj oseba, človek, občestvo, zaveza. Zaveza daje smisel vsem dejanjem, ki jih je sposobna uresničiti konkretna oseba, ker jo omejuje v njenih sicer neskončnih dolžnostih. Smrt namreč govori o tem, da človek ne gre kamorkoli, ampak naproti dopolnitvi.

15.3.. Življenje in smrt oropana svojega smisla

Najodličnejša človekova dolžnost je iskati, najti in sprejeti smisel življenja. S tem, da je človek edino bitje, ki nosi cilj v sebi, se izraža neločljiva povezanost med svobodo in smislom. Smisel življenja sodobnemu človeku tako rekoč gori med prsti. Pogosto ga išče zunaj sebe. To je prazen čas in bivanjski vakuum. Sodobnik ne trpi zaradi pomanjkanja svobode, ampak ker na brezno nesmisla ne more odgovoriti svobodno. *Imeti* svobodo ni dovolj; treba je *biti* svoboden. Šele tedaj svoboda nagiba k iskanju resnice.

Odgovoren je lahko le tisti, ki je nagovorjen. Še enkrat ugotavljamo specifično krizo sodobnikovega sporazumevanja, ker z besedami mislimo samo na stvari, redko na človeka. Komunikacija je neprimerno več kot informacija. Analiza besed pa pove, da se večinoma le obveščamo in da redko komuniciramo. Tako besede ne povedo veliko. Razlog za to je relativna neodvisnost od drugih. Poudarjamo lastne pravice in težko sprejemamo odgovornost za drugega. Za življenje imamo dovolj sredstev in se nam ni treba boriti za preživetje. Toda ta človek, ki ima na videz vse, kar potrebuje, velikokrat ne ve, čemu živeti. Zaznamuje ga želja po *imeti* in ne ve, v kakšnem smislu hoče tudi *biti*. Usodni in prazni so materializem, nihilizem, fatalizem in neopredeljenost. Ne ve, da ga življenje nagovarja in mu ponuja odgovore. Za nasvet vprašuje znanost, psihologijo in medicino. Te so ga zvale v past védenja (prim. Gen 3,5). Povprečen sodobnik je kljub obilju svobode bolj indoktriniran kot človek v preteklosti. V odločilnih trenutkih mu to nič ne koristi.

P. N. Evdokimov predvideva, da bo človek v bližnji prihodnosti doživel pekel dolgčasa. V knjigi *Žena in odrešenje sveta* govori o pribežališču za žalostne, v katerem je visela Marijina slika, pod njo pa napis: »Marija, ki uničuje grešno žalost«. Po njegovem obstaja žalost, ki je sama v sebi greh, ker jo rojeva dolgčas. To je klasičen kontrast med *hronos* (čas, ki priganja) in *kairos* (milostni čas). S sociološkega stališča gre za pojav, ko nekdo noče odrasti in izgubi svojo poklicanost. Človek brez smisla izgubi občutek za čas. Po Evdokimovu je izgubljanje časa (dolgčas) za pomembna vprašanja v življenju izraz demonske moči zla.

Dolgčas, nesmisel, bivanjska praznina itn. so podobe podkupljivosti razuma, šibkosti gole informacije, duha zlaganosti, nezadovoljivosti svetovnonazorskih odgovorov in podobno. Evdokimov pravi, da gre predvsem za prizadeto ženskost, ki je notranji del življenja. Nesmisel govori o bivanjski praznini, o bolečini ranjenega sožitja v človeku (med moškim in žensko) in med ljudmi, o kulturi smrti in zamujenih priložnostih, o nemoči vere. Tragični dogodki 20. stoletja govorijo o človeku, ki trpi zaradi nesmisla, ki je nesrečen in nesposoben živeti ter nazadnje nesposoben umreti.

15.3.1 Izogibanje misli na smrt

Odgovora na človekovo umrljivost in smrt ne iščemo v tržni miselnosti. Trg preganja misel na smrt. Neozdravljivo bolni ljudje so »velik strošek«. Nad nemočnimi in nerojenimi visi grožnja smrti. Ponuja se kot rešitev problema. Materializem in nihilizem odklanjata vsako obliko trpljenja, ker življenje nima smisla. To je povod absurdnega razumevanja usmiljenja kot ubijanja nemočnih. Ta miselnost predlaga

odstranitev nezaželenih, spačkov, nesposobnih, starih oziroma takih, ki si ne morejo pomagati. Potrošnik ni sposoben pomagati. Napada življenje, smrt pa potiska ven iz življenja in misli, da jo 'drži na najetih'. V demografskih napovedih uporablja zgrešene vzorce, da bi dokazal, da ni potrebno varovati življenje vseh. V razvitih družbah več kot dve tretjine ljudi umre v bolnicah in domovih za ostarele. Te razmere so za nekatere »znanstvene in sistematično načrtovane grožnje«. Atmosfera v bolnicah in domovih za ostarele napravlja umiranje za nekaj nečloveškega. Sodobnik gleda na življenje s potrošniškimi očmi: starost je iztrošena, nekoristna, grda itn. O tem govorijo dobrine, embalaža in reklama. Že prerok kriči: »Jejmo in pijmo, ker jutri umremo« (Iz 22,13). Javna občila napredek in svobodo sporočajo po mladosti, lepoti in uspešnosti.

Okrožnica *Evangelium vitae* je kritična do svobode v odnosu do življenja in do tako imenovane kulture smrti. »Odločitve proti življenju včasih nastajajo iz težkih ali naravnost dramatičnih razmer hudega trpljenja, samote, popolne odsotnosti ekonomske prihodnosti, iz depresije in tesnobe pred prihodnostjo. Te okoliščine lahko tudi znatno zmanjšujejo subjektivno odgovornost in iz tega izvirajočo krivdo tistih, ki izvršijo te same po sebi zločinske odločitve. Vendar gre danes problem daleč preko tega, čeprav tudi dolžnega priznanja teh osebnih položajev. Problem se postavlja tudi na kulturni, socialni in politični ravni, kjer predstavlja svoj bolj rušilen in vznemirjajoč vidik v vedno bolj široko sprejeti težnji, da razlaga omenjene zločine proti življenju kot *zakonite izraze individualne svobode, ki jih je treba priznati in ščititi kot prave in resnične pravice*. Na ta način prihaja do preobrata s tragičnimi posledicami dolg zgodovinski proces, ki potem, ko je odkril idejo o 'človeških pravicah' ... pada danes v presenetljivo protislovje.« V najbolj pomembnih trenutkih življenja je človek prepuščen rokam tistih, ki služijo kulturi smrti. Mnogi so tako že pred smrtjo postavljeni na stranski tir. Vzeta jim je možnost, da bi življenje oblikovali sami.

To ima danes družbeno-etično, pravno, politično in ekonomsko razsežnost. Družba mnoga vprašanja rešuje v socialni medicini, ta pa se do življenja obnaša shizofrenično: enkrat ga podaljšuje, ne da bi vedela, da dejansko podaljšuje umiranje; drugič opravlja dejanja, ki nasprotujejo njenemu etosu; tretjič zadeva na problem domačih in sorodnikov, ki predstavljajo pomanjkanje primarne skrbi za bolnika. Če ni ljubečega spremljanja, smrti ni mogoče vrniti njenega dostojanstva. Brez ljubezni dajem bolnemu ali umirajočemu čutiti, da sem ga že pokopal. Pahnil sem ga v osamljenost. K temu me nagiba poguben egoizem bogatih in ekonomski vzorci razvoja.

15.3.2 Mesto smrti v medicini

Smisel zdravniškega poklica je zdravljenje, ohranjanje življenja in blažitev trpljenja ter spremljanje umirajočih v smrt. Blažiti trpljenje je pomembno, ko je smrt že blizu. Žal se medicina tako posveča boju proti smrti, da zdravnik nima časa spremljati bolnika do praga smrti. Borba proti smrti ustreza medicinski logiki in njenemu družbenemu statusu. Borba proti smrti, preganjanje smrti kot sovražnika in podaljševanje umiranja pa lahko pacienta pahne v položaj, v katerem postane predmet trpljenja. Zdravnik in medicinsko osebje je dolžno pacientu omogočiti, da vpliva na potek terapije in sodeluje v mejnih situacijah. Dejansko je zdravnik pri težko bolnih ali umirajočih vedno redkeje zraven, medicina pa medtem ne srečuje več človeka, zlahka podaljšuje trpljenje, ne razume duševnih stisk, odriva smrt kot znamenje poraza itn. Seveda vse ni tako črno, toda dejstvo je, da v medicini prevladuje mnenje, da življenje v bližini smrti izgublja smisel. Nekatere naloge čakajo na človeka ravno v tem času.

Medicina bi se morala rešiti nesmiselnih predstav o smrti in prepričanja, da jo je treba držati na vajetih. Služenje bližnjemu ne izključuje zdravnikove strokovnosti, pomeni pa skupaj z umirajočim misliti na tisto svobodo, ki bo omogočila reči 'da' vsemu življenju, tudi smrti, ki je sestavni del življenja.

15.3.3 Je zdravnikovo spremljanje bolnih v smrt preobremenitev?

Nemški zdravnik J. G. Meran pravi, da je bližajoča smrt za zdravnika velika skušnjava, da umirajočega priveže na življenje z novimi vezmi, ki mu onemogočijo opraviti nekatera dejanja in otežijo normalno slovo od bližnjih. In potem se vprašuje: »Kako in kdaj naj zdravnik zamenja frontno črto? Kako naj se ne bori proti smrti z vsemi sredstvi, da se ne bo boril proti človeku? Kako naj se bori za življenje in hkrati za človeško smrt?« Odgovarja, da se je treba »boriti skupaj s pacientom za življenje« in za dostojanstveno smrt. Kdo zdravniku pravzaprav naroča, naj nadaljuje s terapijo tam, kjer ve, da je nesmiselna: poklic, odvisnost od sorodnikov, ustanova, čas? Umirajoči gotovo ne. Ta po vsej verjetnosti ne želi umreti po medicinskem scenariju, še težje bi zagovarjali mnenje, da želi živeti za vsako ceno. Toda v sedanjih miselnosti ni nevarno le podaljševanje življenja/umiranja, ampak še bolj evtanazija.

Disonanca ni harmonija. V skladbi ima svoje mesto. Življenje je harmonija, umiranje disharmonija. Če v skladbi poudarjam samo harmonijo, bo disharmonija v njej podobna napaki. Glede na to, da je človek svojevrsten tudi v umiranju in da disharmonija ni nujno napaka, mora posebno zdravnik, ki je odvisen od mehanizmov odločanja in ujet v svoje znanje, začititi človekovo pravico, da umre 'svojo' smrt. Antropološka medicina je tu govorila o *dejanju* smrti. Ali lahko zdravnik pri tem pomaga? In kaj je pomoč?

H. Jonas zdravnika-strokovnjaka primerja vozniku trajekta, ki je za ljudi na trajektu odgovoren samo v času plovbe. Njega ne zanima, od kod so ti ljudje in kam gredo. In potem vpraša: »Ali je lahko nekdo zdravnik, ne da bi bolnika vprašal po imenu, po tem, od kod je doma, o njegovem rodu, o njegovem zdravju, o njegovih željah in življenjskih načrtih?« Je to še zdravnik, ki je preobremenjen z znanjem, živčen, nesposoben vprašati po imenu, nesposoben za človeško plat terapije? H. Jonas je ključ do zdravnikove zdravniške odgovornosti videl v njegovi človeški odgovornosti. S tem gotovo ni mislil samo na zdravnika.

Zdravniška odgovornost ni omejena na 'popravilo' pokvarjenega sistema. Zdravnik ve, da pot k zdravju vodi *naprej*, ne nazaj. Poti nazaj ni! Zdravnikova človeška odgovornost povezuje preteklost s sedanjostjo in prihodnostjo (upanjem). Človekov položaj pred zdravnikom je prihodnost v sedanjem trenutku. Trpeče in umirajoče telo je *križišče* sil in še vedno nosilec osebe. Zdravnik pomaga razlagati dogodke in gledati naprej, toda tudi zdravnik je človek. V krizi ni le umirajoči, ampak tudi zdravnik, če od njega pričakujemo preveč.

Opozoriti je treba na upravičen strah starih in bolnih, ki so jih sorodniki poslali v dom za ostarele ali v bolnico, potem pa zanje od osebja zahtevali nemogoče. To so najtežji gostje. Polni predsodkov pred medicino in nemočni pred ne-smislom življenja govorijo, kaj bi morali storiti drugi, sami pa zanje niso pripravljene poskrbeti. Taki sorodniki lahko poslamšajo položaj bolnih, ker niso upoštevali dejanskega položaja. Sorodniki pomagajo, če pokažejo svojo ljubezen in mislijo na celega človeka. J. G. Meran svari, da se zdravnikovo zanimanje in zahteve sorodnikov ne spremenijo v mrtvaški ples. Komunikacijska psihologija pozna za zdravnika v moderni medicini nenavadno formulo: »Sem jaz tukaj še potreben?« Zgodi se, da odhajajo tudi drugi. Tudi sorodniki prihajajo vse redkeje. Nazadnje so zadovoljni, ko vidijo, da

je vse v redu in da bo smrt verjetno neboleča. Od strani opazujemo obraz socialne smrti, ki nastopi pred biološko. Na oddelkih v bolnicah je morda najbolj boleče to, da osebje umirajočega pacienta odpelje na hodnik ali v kopalnico. Umirajoči trpi zaradi vsiljene izolacije in dobesedno ne more umreti. Pahnjen je v smrt. V tem položaju tudi ni sposoben sprejeti pomoči. Sorodniki potem pokličejo duhovnika. Ko pride, je nadležen ne-bodi-ga-treba in če ni posebej pozoren ter opravi obred maziljenja mehanično, se je tudi on pridružil mrtvaškemu plesu. Zakrament odrešenja ne sme spremeniti v orodje smrti.

Po-moč je klic po *moči*. Pomagam lahko le, če sem močan in nenasilen. Je to sploh mogoče? Tu ne mislimo le na zdravnikove poklicne prijeme, ampak na njegov dotik in živ stik. Bolnik zdravnikovo in duhovnikovo nasilje ali nenasilje čuti. Zlasti duhovnik naj bi poznal človeški prijem in dotik.

V *redu ljubezni* zdravnik koordinira celoten potek in spremlja druge. Središče zgodbe ni umirajoči, ampak zdravnik. On ne stoji v vrsti, ampak na njenem čelu. Če bo vzel klobuk in odšel, bo šla za njim cela vrsta, tudi če bodo nekateri nekaj časa še ostali. Isto velja za duhovnika. Tudi duhovnik ne sme igrati vloge duhovnika, ampak mora biti duhovnik-zdravnik. Ni neposredno odgovoren, toda njegova beseda bo morda zelo pomembna. To pomeni, da duhovnik v bolnico ne prihaja samo zaradi bolnih (nestalni gostje), ampak zaradi zdravih (zdravnikov in medicinskega osebja) in k njim. Za zdravnika-duhovnika in za duhovnika-zdravnika je prvo delovno okolje zdravstveno osebje, bolniške sestre, sorodniki in seveda tudi pacienti. Duhovnik, ki v bolnici ali v domu za ostarele vidi samo bolnike, je spregledal temeljno občestvo, ki ga sestavljajo zdravniki in medicinsko osebje. Njihove naloge so stalne in pogosto zelo težke, posebno ko gre za razdiranje tabujev, za verska vprašanja, za smisel življenja, za testament itn.

To je tako imenovana metafizična obremenitev zdravnikov in osebja. Če je tu zdravnik oziroma osebje preobremenjeno, če duhovnik ni vključen, če njihovo delo ne vpliva na njihova medsebojnega razmerja, je treba računati s skromnejšo sposobnostjo za soočenje in poslušanje vprašanj, ki segajo onstran medicinskih nalog, na primer o veri, identiteti itn. Mnogi bi bili radi preprosto to, da bi jih nekdo slišal. Malo je takih, ki poslušajo. Poklic *poslušajočega* sodobna bolnica in njej podobne ustanove zelo potrebujejo. Večinoma ne gre za pričakovanje odgovora, ampak samo za to, da kdo posluša. To včasih od zdravnika in od drugih zahteva, da začasno odložijo svoj poklic, pozabijo na znanje in postanejo preprosti ljudje. Če se je zdravnik oziroma nekdo drug v času svojega profesionalnega dela pustil spoznati kot človek in je pacienta spoznal kot človeka (kot sebe), je pokazal, da metafizična preobremenjenost izvira in blokada odnosov: bolnik ne upa vprašati (povedati) in zdravnik ne poslušati (odgovoriti). Zdravnik ne bo preobremenjen, če bo videl, da mu pacient zaupa. Zdravnik je most, na sredi, je *medicus*. Včasih je edino vprašanje, ki je še ostalo, vprašanje o Bogu. Ni dobro, če ga zdravnik ali osebje presliši ali ne dovoli, da bi bilo izrečeno. V tem se stikata duhovnikova in zdravnikova dejavnost. Če je zdravnik v središču – *medicus* –, je v središču tudi *homo patiens*, trpeči človek. Tu se stikata bolnikovo trpljenje in zdravnikovo delo: kljubovanje. P. Sporcken pravi, da je za umirajočega najvažnejše, da čuti, da tisti, ki ga spremlja, misli s srcem. Spremljanje na prag smrti je zadnje služenje življenju.

J. G. Meran posrečeno govori o mreži, ki je v cirkusu razpeta pod trapezom. Preobremenitev je podobna raztrgani mreži, ki ulovi samo na videz. Tudi evangeljska podoba o mreži (apostoli naj bi lovili ljudi) kaže na položaje, v katerih *uloviti človeka* pomeni uloviti ga v njegovem padanju. Gre torej za obnovitev mreže dogodkov, zgodovine in na neki način potrditev njene smiselnosti. Gre za bistveno vprašanje, se vprašuje R. Spaemann, če je smrt tudi dobiček. Ni dobiček, če nanjo gledam z nepotrpljenjem

in se vprašujem: »Kdaj bo že konec!?!« Smrt je dobiček, če je iz poslednjega pomoči potegnem zaključke za svoje življenje, ki me naloga umiranja še čaka. Ali pa bom mislil še naprej, da je to le naloga drugih?

15.3.4 Samomor

Samomor je težko vprašanje predvsem 1.) zato, ker je težko pozabiti na predsodek, da tisti, ki tako konča svoje življenje, ni pri zdravi pameti, in 2.) zaradi predsodkov Cerkve, ki je v preteklosti duhovnikom naročala, naj ne prisostvujejo pogrebu samomorilcev, češ da je bil njihov greh prevelik in da ni mogel biti odpuščen. S tem je nakazana smer spreminjanja pomena pojma v našem času: samomor danes postaja moralno in premišljeno dejanje ter družbeno sprejemljivo dejstvo. To je v globokem nasprotju s teološkim gledanjem na življenje. Če kdo svoje življenje zavrže kot ničvredno ali ga ima za nevredno življenje bližnjega ter ga pomaga končati iz usmiljenja, stori nekaj, kar neposredno nasprotuje možnosti izročitve življenja. S teološkega zornega kota je smrt dejanje izročitve, *passio*. Samomor ni izročitev življenja, ampak njegovo končanje. Smrt je lahko zahvala za dar življenja in služenje življenju celo v smrti. To gledanje na smrt sodobniku ne pomeni nič, saj je smrt zanj konec. Popularne trditve o koncu, ločitvi duše od telesa, reinkarnaciji in podobno ne pojasnijo nobenega vidika smrti. Judovsko-krščansko izročilo ima življenje na svetu za edinstveno in neponovljivo avanturo. Vera v vstajenje mrtvih poudarja vidik daru življenja. Zato je smrt lahko dejanje izročitve.

V bioetiki govorimo o samomoru v zvezi z evtanazijo, in sicer kot asistirani samomor. Samomor je težko prištevati med moralna vprašanja tudi zato, ker danes nanj gledamo kot na vzrok smrti. Morala je v problematiki samomora že davno namenila pozornost mnogo težjemu vprašanju o smislu življenja. Bolj natančen pogled pravi, da samomor ni vzrok, ampak posledica smrti. Samomorilec razvrednoti smrt in življenje. Nekdanje prepričanje moralistov, češ da je samomor greh in da so zanj krive duševne motnje, pojasni samo ne-moralnost dejanja (tu je samomor *vzrok* smrti), ne vidi pa celotnega pojava samomora. V večini primerov samomor ni (ne)moralno dejanje, ampak dejanje obupa. Pomemben dejavnik je socialna smrt, ki nastopi pred fizično smrtjo. Socialno mrtev človek je ostal brez osnovne strukture družbene komunikacije. Morda je za to sam kriv, lahko pa tudi opozarja, da so mu (ljudje) vzeli smisel življenja. To seveda ni opravičilo. Najtežje dejanje v socialni smrti, umor samega sebe, opravi oropani sam. Na poskus samomora ali na samomor moramo gledati tudi kot na obupen krik na pomoč.

Če bi hoteli samomor pojasniti kot nemoralno dejanje, bi morali ne le natančno razlikovati med neštetimi niansami pojavov, ki se slučajno imenujejo samomor, ampak tudi dokazati, da je samomor vzrok smrti. Ko najdemo vzrok, smo pomirjeni in nas stvar ne zanima več. Tako samo potrjujemo, da samomor ni vzrok smrti, ampak le, da nas to pomirja in da ne upamo videti samomora v celoti. Samomora ne bi smeli enostavno pojasnjevati. Pomeni lahko prekinitev odnosov, odkloni vseh oblik usmiljenja itn. Samomorilec – in samomorilstvo – je hud kritik zlaganega sočutja in usmiljenja, ki ponižuje. Iskanje *krivca* se mora spremeniti v iskanje *krivde* in *sprave*. Krivde ne moremo naprtiti na glavo samomorilcu. Samomorilec ne prenese, da bi mu kdo pomagal *zastonj*. Če nisem sam del dejanja pomoči in je dejanje izraz aktivizma (sem le izvajalec), če sem v dejanju odsoten, potem sem naredil več škode kot koristi. Pomagam, če svoje pomoči ne ponujam kot pomoč, ampak da to delam zaradi samega sebe.

Samomor izraža razdvojenost in obup nad smislom življenja ali vsaj nad smislom konkretnih razmer. Redko govorimo o altruističnem samomoru, ko kdo svoje življenje herojsko daruje za drugega, da bi ga

rešil. To ni samomor, ampak dejanje, s katerem storilec ni samo nekaj storil (kar je bilo treba storiti), ampak je to hotel storiti kot človek (M. Kolbe).

Na samomor lahko vplivajo zgodovinske, kulturne, družbene in osebne razmere. Nobena od njih in vse skupaj ne zadostujejo, da bi samomor pojasnili do konca.

Z vidika aktivistične morale, ki v samomoru gleda na samo dejanje, je bilo občasno mogoče slišati želje, naj medicina išče in iznajde ustrezno (psihotropno) zdravilo proti samomoru. To je nesmiselno pričakovanje in zakrivanje oči pred asistiranim samomorom. V zgodovini so znani primeri, da je bila pomoč pri samomoru medicinska umetnost takrat, ko bi moral obsojeni pretrpeti posebej ponižujočo smrt. Taki primeri so znani celo v Svetem pismu (1 Sam 31,3 sl.; Sod 16,22-31).

15.4. Grehi proti človeškemu življenju

Peta zapoved naloga brezpogojno spoštovanje življenja. »Slišali ste, da je bilo rečeno prednikom: 'Ne ubijaj!' Kdor pa koga ubije, pride pred sodišče. Jaz pa vam pravim: vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče« (Mt 5,21-22). *Katekizem katoliške Cerkve* govori o grehih proti človeškemu življenju z vidika 1.) spoštovanja človeškega življenja (prostovoljni uboj, splav, evtanazija, samomor), 2.) človeškega dostojanstva (skrb za zdravje, spoštovanje telesne celovitosti, spoštovanje do trupel) in 3.) ohranjanja miru (vojna). Okrožnica *Evangelium vitae* posebno ostro obsodi splav in evtanazijo. Okrožnica nima seznama grehov ali obsodb, ker je evangelij življenja. Čeprav je vojna najbolj očitna *legalna* oblika nespoštovanja človeškega življenja, je besedilo okrožnice posebej pozorno na »*drugo vrsto napadov*, ki zadevajo rojevajoče ali ugašajoče življenje in predstavljajo *nove značilnosti glede na preteklost ter ustvarjajo posebno težke probleme* zaradi dejstva, ker gredo za tem, da v skupni zavesti izgubijo značaj prestopka in celo prevzamejo značaj pravice tako daleč, da se zahteva pravo dejansko *zakonsko priznanje s strani države in nadaljnje izvajanje po brezplačnem posegu samih zdravstvenih delavcev*. Taki napadi zadevajo človeško življenje v položaju največje nebogljenosti, ko je brez moči za obrambo. Še hujše je dejstvo, da se ti napadi na široko opravljajo prav znotraj in s pomočjo družine, ki je vendar po svoji naravi poklicana, da bo 'svetišče življenja'.«

15.4.1 Krivda zaradi opustitve določenega ravnanja

V zgodbi o usmiljenem Samarijanu sta levit in duhovnik oropanega človeka ob cesti pustila na cedilu. Bolj važni so jima bili njuni posli kot človek v stiski. Pregrešila sta se proti spoštovanju do bližnjega. Njuna krivda ni bila v tem, da bi mu kaj storila, ampak da nista nič storila. Pokazala sta na ločenost vere od življenja. Njun greh proti življenju je danes žal nekaj vsakdanjega. Povod za to so neštete obveznosti, ki posameznika bremenijo, da ne vidi niti smisla svojega življenja, kaj šele stiske bližnjega. Žalostno je, da imamo za to toliko opravičil. *Katekizem* pravi: "Če človeška družba sprejme uničujočo lakoto in se ne trudi, da bi temu odpomogla, je to sramotna krivica in velik greh. Trgovci, ki z oderuštvom in prekupčevanjem povzročajo lakoto in smrt svojih človeških bratov, posredno zagrešijo umor. Treba ga je prisojati njim." Okrožnica *Evangelium vitae* govori o zaroti proti življenju. »Upoštevati je treba mnogovrstne dejavnike. V ozadju je globoka kriza kulture, ki rojeva skepticizem na samih temeljih spoznanja in etike in vedno bolj otežuje jasno dojemanje smisla človeka, njegovih pravic in dolžnosti. K temu se pridružujejo najrazličnejše bivanjske in medosebne težave, ki jih še povečuje stvarnost zapletene družbe, v kateri posamezniki, zakonci in družine večkrat ostajajo sami s svojimi problemi. Ne manjka

položajev posebne revščine, stiske in obupanosti, v kateri trud za preživetje, bolečine na mejah znosnosti, nasilje, zlasti tisto, ki zadeva žene, napravijo odločitve za obrambo in pospeševanje življenja zahtevne, včasih do heroizma. (...) priče smo širše stvarnosti, ki bi jo lahko imeli za pravo resnično *grešno strukturo*; značilno za to strukturo je prevzemanje neke protisolidarne kulture, ki se v mnogih primerih izkaže za pravo 'kulturo smrti'. Pospešujejo jo močni kulturni, politični in ekonomski tokovi, nosilci uspešnostnega pojmovanja družbe.

Ko gledamo stvari s tega vidika, moremo v nekem smislu govoriti o *vojni močnih proti slabotnim*: življenje, ki bi potrebovalo več sprejemanja, ljubezni in skrbi, velja za brezkoristno ali pa ga imajo celo za neznosno breme in ga zato na različne načine zavračajo. (...) Tako se sproži neke vrste 'zarota proti življenju'. Ta ne pritegne samo posameznikov v njihovih individualnih, družinskih in skupnostnih odnosih, temveč gre mnogo dalje vse do tega, da na svetovni ravni načne in prevrača odnose med narodi in državami."

Današnje družbene norme močno določajo ekonomski kazalci. Zato je sodobnik vedno manj pripravljen dajati v dobrodelne namene. Tako bogate družbe postajajo sokrivi smrti mnogih, ker ne vidijo njihove stiske. Zapuščeni človek ob cesti v Jeriho je znamenje kolektivne anonimnosti, hotene slepote in sterilnosti mnogih zapovedi, ki so se jih ljudje izmislili kot videz njihovega prizadevanja.

Z moralnega vidika je pomembno pomagati zlasti tistim (otrokom), ki so dedno prizadeti. V prvi vrsti je to naloga staršev, da otrok ne pustijo enostavno umreti ali da jih iz tega razloga ne zavržejo že pred rojstvom. Najpogosteje gre za mongoloide, ki niso tako brezupen primer. Tudi pri najtežjih primerih mongoloidnosti je mogoče s prav majhno operacijo doseči, da sprejmejo hrano. Če se to ne zgodi, so obsojeni na smrt od lakote.

15.4.2 Umor iz nemarnosti

Umor iz nemarnosti zaznavata tako etika kot pravo. Razlikujemo med (premišljenim) umorom, nepremišljenim umorom (ubojem) in umorom iz nemarnosti. Marsikateri rudar bi preživel, če bi bile razmere v rudnikih ustrezne oziroma boljše. Smrtne nesreče v prometu so glede na vzrok smrti pri nas na tretjem ali četrtem mestu. Število umrlih na cestah na svetu se približuje številu tristo tisoč na leto. Nekako desetkrat več jih ostane prizadetih zaradi večje ali manjše invalidnosti! K umoru iz nemarnosti štejemo prometne nesreče, v katerih ljudje umirajo zaradi pijanih voznikov ali voznikov pod vplivom mamil. Alkohol za volanom je podzavestna obsodba na smrt sebe in drugih. Do nesreče sicer lahko pride na več načinov, a nesreča se dogaja počasi; zgodi se tedaj, ko sem neodgovorno ravnal. Ko počni, se je nesreča le dokončala.

15.4.3 Še enkrat o samomoru

Človek nad življenjem nima popolne oblasti. Življenje je prejel kot dar in je zanj odgovoren. Najboljše ga upravlja, če hoče živeti svoje življenje. K služenju sodi zlasti dolžnost iskanja smisla življenja. Ko kdo zavrže življenje iz protesta, ker se mu zdi nekoristno živeti, je to pretresljiv izraz njegove nezvestobe življenju. Nekoč so moralisti poudarjali, da je skoraj nemogoče, da bi človek v samomoru bil svoboden. S tem so zagovarjali samomorilce, saj je bil samomor kazniv. Okrožnica *Evangelium vitae* pravi, da je »samomor (...) prav tako moralno nesprejemljiv kot uboj. Izročilo Cerkve ga je vedno zavračalo kot težko zlo odločitev. Čeprav določene psihološke, kulturne in socialne okoliščine lahko privedejo človeka do tega,

da napravi dejanje, ki je tako vsakomur radikalno prirojenem nagnjenju vsakogar do življenja, ter zmanjšajo ali odpravijo osebno odgovornost, je *samomor*, vzet objektivno, težko moralno dejanje, ker vsebuje zavračanje ljubezni do sebe in odpoved dolžnostim pravičnosti in ljubezni do bližnjega, do različnih skupnosti, katerih del je, in do celotne družbe. V svojem najglobljem jedru je samomor zavračanje absolutne božje suverenosti nad življenjem in smrtjo...«

Psihologija govori o samomorilčevi avtonomiji. Za to je našla krivca v človeški naravi (nagon po smrti). Redko bi našli skupaj toliko zlobnosti, da bi lahko samomor izbrali. Najpogosteje gre za zapletenost v različne ovire, ki nimajo značaja preiščenega zlobnega dejanja, pač pa so odsev 'pomoči' tistih, ki niso hoteli pomagati, in slepote tistih, ki bi morali videti. Kako vpliva name, ko slišim za samomor prijatelja, ki sem ga poznal kot dobrega človeka? Lahko domnevam, da ni šlo za svobodno odločitev ali sovraštvo do življenja, ampak za psihološki kratek stik v trenutku brezupa. Sem s tem pomirjen? Ali mi njegova zavrnitev življenja pomaga poglobiti spoštovanje do življenja?

Če bi našel samomorilca pri dejanju, moram storiti vse, da mu rešim življenje in ga ne prepustim svobodi, ki se namesto obrambe življenja obrne proti njemu. Tu ne posegam v svobodo drugega, kajti svoboda ima nekaj opraviti z resnico o človeku. Bližje bom njegovi resnici, če mu bom pomagal utrditi njegovo odpornost.

Nekateri menijo, da je samomor lahko način nenasilne borbe proti izkoriščanju ali nasilju (Jan Palach, Praga 1968). Z moralnega stališča je nesprejemljivo, da bi opravičevali dejanje, ki se ni zgodilo na moralni ravni. Subjektivno lahko skrajno sredstvo razkrije smisel upora proti nasilju, nekako v smislu: »Nikakor nočem pripadati tistim, ki trosijo nasilje in drugim jemljejo življenje, marveč sem pripravljen izgubiti svoje življenje, če bom s tem poklical druge k večji pozornosti do nenasilja in človečnosti. Svoje življenje dajem za svobodo.« Veliki učitelji nenasilja, na primer Gandhi, se niso strinjali z nasiljem nad seboj kot načinom boja proti nasilju. Nasilje bistveno nasprotuje resnici, saj resnica nima drugih sredstev kot nenasilje.

V mejnih primerih je treba v duhu razlikovanja razumeti žrtev tistih, ki so si življenje vzeli zaradi specifičnega versko-kulturnega okolja, na primer kamikaze med vojno ali samomorilci s harakirijem. Teh dejanj iz prej omenjenega razloga ne moremo opravičiti. Harakiri izvira iz specifičnega pojmovanja časti. Tega ne moremo primerjati s krščanskim mučeništvom, četudi je pri mučencih odločilno njihovo izzivalno pričevanje za resnico in proti nasilju (Ignacij Antiohijski). Tu ni mogoče eno enostavno primerjati z drugim, ker tudi kultur ne primerjamo med seboj, ampak jih priznavamo.

Z moralnega vidika je samomor prepovedan. Versko spoznanje smrti izraža Jezusov stavek: »Nihče nima večje ljubezni kakor je ta, da kdo da življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Zato si vernik smrti na neki način želi. Nič ni bolj gotovega, kot da je smisel življenja nesebično darovanje življenja (*passio*). Vera razume smrt kot izročitev življenja. V zgodovini je veliko primerov, ko ni šlo za samomor, ampak za ponižujoče uničenje nedolžnega. Po poniževalnih zasliševanjih je kdo sicer ohranil življenje, ker je izdal resnico, a mu je ostalo nevredno življenje, ki je bilo včasih strašnejše kot smrt. Tega, da si kdo vzame življenje iz strahu, da bi pri zaslišanju ne bi izdal resnice, nimamo za samomor. Za vernika je povsem gotovo božje zagotovilo, da človeka ne skuša preko njegovih moči. »Končno je vedno mogoče, da prisila ali druge okoliščine človeka ovirajo, ko gre za to, da bi dokončal dobra dejanja; nikoli pa ne more biti biten, ko gre za to, da ne bi storil določenih dejanj, predvsem če je pripravljen rajši umreti kakor delati hudo.« Glede na celotno resnico o človeku življenje ni najvišja vrednota.

Samomor je v razvitem svetu eden najpogostejših vzrokov smrti. Med težkimi prometnimi nesrečami je precej samomorov. Samomorilskih misli in potencialnih samomorilcev je veliko več kot dejanskih poskusov samomora. Veliko primerov počasnega samomora, na primer pijančevanje in jemanje mamil. To so podatki, ki ne dovoljujejo moralnih obsodb, ampak zahtevajo skrbno odstranjevanje predsodkov o samomoru ter odstiranje današnjih podob samomorov. Danes je treba upoštevati predvsem zaskrbljujoče povezovanje med evtanazijo in samomorom in poskus, da bi samomor spravili v okvir razumljivosti (*suicidarni sindrom*).

Nekateri govorijo o *biološkem* ključu in imajo samomor za posledico telesne konstitucije. Pomanjkanje notranje moči je po njihovem mogoče izkustveno izmeriti. Kriv je samomorilec sam. Ni govora o krivdi oziroma zadolženosti za življenje.

Psihologi imajo samomor za posebno obliko duševne bolezni, ki jo je mogoče registrirati tudi kot telesno prizadetost. K temu gledanju je pripomogel S. Freud, ki je nagon po smrti (*ananke*) vključil v svojo teorijo o človeku. Za samomorilca je značilen nekakšen *regressus ad infantiam*. Človek (moški) noče odrasti in noče biti to, kar je. K samomoru je bolj nagnjen moški, ki noče postati oče in se hoče združiti s svojo materjo (Ojdipov kompleks). Skušnjava vrnitve nazaj v otroštvo ali celo v materino telo nikakor ni brez težav. Beg pred rastjo vodi v izbruhe nasilja in povzroči zločin. P. N. Evdokimov je s tem v zvezi rekel, da je ozadje modernega samomora odkrivanje spolnosti brez ljubezni, ki se konča v dolgočasu. Nesramnost je žalost nad odkrito resnico. Dolgčas je izraz grešne žalosti, ta pa je notranja zgradba greha. Greh doseže svoj namen v potrtosti in degeneraciji: odpovedi očetovstvu in materinstvu. *Regressus ad infantiam* človeka ne naredi podobnega otroku, ampak ga naredi otročjega, nerazsodnega, nedoraslega, agresivnega. Samomor je duševna bolezen, ki diverzantsko poskuša poravnati konflikt v telesu.

Klinično-psihološko tolmačenje samomora ima samomor za rešitev konflikta. Glavno vprašanje, namreč smisel, ostane nerešeno.

Drugi upoštevajo situacijske dejavnike. Ti kličejo k odgovornosti ekonomske in družbene strukture. Že leta 1878 je T. Masaryk napisal knjigo *Samomor kot masovni problem moderne civilizacije*. Upošteval je dejstvo, da pri primitivnih narodih samomora praktično ni. Samomor postaja problem razvitih družb, blagostanja in socialnih labirintov. Masarykovo mnenje je, da samomor narašča sorazmerno s socializacijo oziroma s pretiravanjem pomena družbenih norm.

Antropološko razumevanje ima samomor za usodno ločitev med človekovo naravnostjo na življenje in spoznanjem zahtevnosti življenja. Sizifov mit samomor povezuje nerazumevanjem naporov v življenju. Samomor je tedaj izraz individualistične etike, ki ga ima občasno celo za nravno dolžnost. To je morda prisotno v japonskem harakiriju.

15.4.4 Umor in sodelovanje pri množičnem umoru

Umor je nameren, koristolovski in krivičen uboj druge osebe. *Katekizem* pravi: »Peta božja zapoved prepoveduje kot nekaj zelo grešnega *neposreden in nameren uboj*. Morilec in tisti, ki prostovoljno sodelujejo pri uboju, storijo greh, ki vpije v nebo po maščevanju.« Peta zapoved razkrinkava duha ubijanja, ki se danes uveljavlja kot kultura smrti. Ambrožu se pripisuje stavek: »Vsa urejenost rimske države ni vredna, da imperij preživi.« V imperiju se je nakopičila krivica, da zanjo praktično ni bilo več poravnave. Začaran krog vojn in militarizma je znamenje, da v času miru ni poguma, da bi odstranili razloge za nasilje

in vojno, se raz-orožili, raz-sovražili (svoje orožje in razkazovanje moči naredili za nesmiselno) in ne dopustili uničiti nasprotnika.

Če diktator koga prisili, da brani krivičen red, postane sokriv krivice. Rezultat slepe poslušnosti je masovni umor. Vsak, kdor se mu pridruži, je sokriv zločina. Masovni umor, represalije ali etnično čiščenje so korenina vojn in epilog dolgotrajnih krivic, do katerih so posamezniki postali imuni. Drugi vatikanski koncil obsoja vse vrste nasilja, zlasti uničevalno vojno proti narodom. Zlo vojne in zločinov v vojni je, da postane krinka nedoumljivih krivic med posamezniki. Teorija o pravični vojni (*ius in bello*) pravi, da se mora odločitev za obrambo z vojaško silo podrežati kriterijem legitimnosti. »Cerkev in človeški razum razglašata, da ostane *med oboroženimi spopadi trajno veljavna npravna postava*. 'Nikakor ni s tem, da je vojna nesrečno izbruhnila, nasprotujočim strankam že s tem samim dovoljeno vse.'«

Sredi politične etike in mirovništva je vprašanje, če se sme umoriti diktatorja, odveč. Naklepnege umora ne more nihče dovoliti ali opravičiti. Vprašanje pa verjetno ne išče dovoljenja za umor, ampak hoče prebuditi vest. Žalostno dejstvo je, da diktator ne more odgovarjati za svoje zločine pred sodiščem, ker ponavadi umre kot žrtev atentata. Čeprav umora diktatorja ne enačimo z naklepnim umorom, pa z razvrednotenjem njegovega življenja ni mogoče ničesar pojasniti. Atentator se je v vrsto tistih, ki zagovarjajo pravičnost na krivičen način. Diktatorju je treba soditi po istih merilih, ki veljajo za vsakega človeka.

Sodobni svet pretresa terorizem. Teroristi so morilci tudi če trenutno ne ubijajo. Njihova pripravljenost ubiti je naprodaj. Poslužujejo se talcev in zločinov. Kdor je za dosego svojih namenov pripravljen ubijati, je razvrednotil svoje življenje in življenje svojega bližnjega. Če taki ljudje pridejo na oblast, za katero se ponavadi borijo, je zelo verjetno, da bodo svoje cilje hoteli doseči ne samo z morilskim duhom, ampak tudi z legalizacijo zločina.

15.4.5 Smrtna kazen

Katekizem govori o smrtni kazni v zvezi z zakonito obrambo: »Varovanje skupnega blagra družbe zahteva, da napadalcu onemogočimo, da bi škodoval. Na tej podlagi je prišlo do spoznanja, da ima zakonita javna oblast pravico in dolžnost, da strogo nastopa z ustreznimi kaznimi, v skrajno težkih primerih ni izvzeta tudi smrtna kazen. Iz podobnih razlogov imajo nosilci oblasti pravico, da z orožjem odbijejo napadalca na državo.« Smrtna kazen je pravni problem, predmet politične etike, pa tudi bioetike.

Stara zaveza ima mnogo primerov tako imenovanih smrtnih kazni, ki so bile v bistvu izvršene na zločinski način. Nova zaveza povsem odklanja uboj in odsvetuje direktno borbo proti zlu. Biti ubijalec je sinonim za hudiča (prim. Jn 8,44): postanem podoben svojemu nasprotniku.

Moderna oblika smrtni kazni je najmočnejši razlog proti smrtni kazni: pogosto nagrajuje krivico in ubija nedolžne. Smrtna kazen ne more biti zdravilna niti za umorjenega niti za tiste, ki hočejo z njo samo plašiti. Poleg tega prebuja duha maščevanja.

Mnoge države so odpravile smrtno kazen in jo nadomestile z doživljenjsko zaporno kaznijo. Teroristi in hudi zločinci, ki so stalna nevarnost in ogrožajo nedolžne ljudi, ponovno prebujajo misel na uvedbo smrtni kazni. Razlog zanjo je nedolžni, ki je večja dobrina od življenja teroristov. Vse je treba storiti, da bi zavarovali nedolžne. Dolgoročno pa smrtna kazen ne sme biti metoda, enakovredna poskusu rehabilitacije. Prednost ima spoštovanje vsakega človeka. Zločin je treba presojeti tako, da pride na luč tudi protislovnost

smrtne kazni in legalizacija nasilja v zakonih. Če ni usmiljenja, bo med krivdo in kaznijo vedno zevalo nesorazmerje.

16 EVTANAZIJA

Evtanazijska miselnost, ki postaja moralni, religiozni, filozofski, družbeni, kulturni in pravni problem, spreminja pojem in pojmovanje samomora: odločanja o lastni smrti in o smrti nekoga drugega. Prostovoljna evtanazija je samomor z medicinsko pomočjo, toda njen pravi obraz je neprostovoljna ali direktna evtanazija, ki je umor. Zdravniki, pravniki in etiki si prizadevajo, da evtanazije ne bi imeli za umor, češ da pri evtanaziji ni mogoče imeti tako nečastnih motivov, kot na primer pri uboju iz koristoljubja. Glede na veljavne zakone se evtanazija povsod obravnava kot naklepni umor. Holandski primer izstopa posebno po letu 1999, ko je v parlamentu stekla beseda o legalizaciji aktivne pomoči pri umiranju.

Da bi videli razsežnosti tega vprašanja, je treba najprej zavrniti mnenje, da je zdravnik absolutno dolžan podaljševati življenje. Podaljševanje ali ohranjanje življenja, za katerega zdravnik ve, da ne bo nikoli več bolj človeško, je treba ravno tako pojasniti, kot tisti primer, v katerem bi se zdravnik odločil, da konča življenje, ki je po njegovem bistveno prizadeto in je razpad življenjskih funkcij stvar bližnje prihodnosti. Do evtanazije prihaja v tej ožini. Ima dva obraza: *prostovoljna* evtanazija (samomor z zdravniško pomočjo [asistirani samomor]) in *neprostovoljna* evtanazija (namerni uboj). Ko se zdravnik iz razumnih razlogov odloči, da ne bo uporabil znanja in določene metode, ker meni, da je podaljševati življenje nesmiselno, čeprav ima na razpolago dovolj sredstev, in če pride do moralne gotovosti, da je pacientovo življenje tako prizadeto, da pomembnih vidikov življenja ni mogoče več obnoviti, in preneha z izredno ter prične s paliativno terapijo, sta primera *pasivne* evtanazije, ki ne izraža nobenega zlobnega obraza evtanazije oziroma evtanazijske miselnosti. Zdravnik, ki noče začeti izredne terapije, ker presodi, da ne bo uspeha, se odloči na osnovi lastnega etosa, vendar mora upoštevati pacientovo mnenje, če je to mogoče, oziroma mnenje njegovih sorodnikov.

16.1 Gledanje Cerkve na evtanazijo

Evtanazija je grožnja iz zakulisja abortivne miselnosti. O tem govorijo bolj ali manj resne razprave o legalizaciji evtanazije v mnogih državah. Pod vprašaj postavlja dostojanstvo osebe. V nevarnosti niso le stari in bolni, ampak obrobne skupine ljudi. D. Tettamanzi vidi zlo evtanazije v *novem obrazu evtanazije*, ki počasi nažira nosilne etične stebre družbenega življenja.

Cerkev je svoje mnenje o evtanaziji zadnjikrat pojasnila v okrožnici *Evangelium vitae*. Evtanazijo razume kot »dejanje ali njegovo opustitev, ki po svoji naravi zavestno privede do smrti z namenom, da se konča vsaka bolečina. Pri evtanaziji gre torej za raven namenov in uporabljenih metod«. *Katekizem* je evtanazijo opredelil kot moralno nesprejemljivo dejanje, kot uboj. »Naj bodo nagibi in sredstva kakršnikoli, direktna evtanazija obstaja v tem, da napravi konec življenju prizadetih, bolnih ali umirajočih oseb. Moralno je nesprejemljiva.« Smrti ni dovoljeno niti povzročiti niti ovirati. Če je smrt blizu, zdravnik ne sme odreči običajne terapije. Izjava *Iura et bona*, ki je bilo prvo uradno cerkveno besedilo o evtanaziji, pravi: »Pod pojmom evtanazije razumemo dejanje ali opustitev dejanja, ki po svoji naravi ali zavestno povzroči smrt, z namenom, da se konča sleherna bolečina. Pri evtanaziji gre torej za raven namenov in uporabljenih metod.« Okrožnica *Evangelium vitae* na to naveže stališče do posebne terapevtske vneme. »Od evtanazije je treba razlikovati odpoved posebni terapevtski vnemi, oziroma zdravniškim posegom, ki niso več ustrezni za dejanski bolnikov položaj, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče

pričakovati, ali tudi ker so pretežavni zanj ali za njegovo družino. V takih položajih, ko se neposredno in neizogibno najavlja smrt, se v vesti lahko odrečemo postopkom, ki bi prinesli samo mučno podaljšanje življenja, vendar ne bi prekinili normalne skrbi, ki jo dolgujemo bolniku v takih primerih.«

Okrožnica je pozorna do sprememb v pojmovanju evtanazije in do zatemnitve vrednote življenja, na drugi strani pa je izrazito evangeljska. »Spričo nešteti in težkih groženj, navzočih v sodobnem svetu, bi človeka mogel obvladati občutek nepremagljive nemoči: dobro ne bo imelo nikoli moči, da bi premagalo zlo. (...) *Evangelij življenja* ni zgolj razmišljanje, četudi izvorno in globoko, o človeškem življenju; niti ni samo zapoved, namenjena, da zbudi vest in izzove pomembne spremembe v družbi; še manj je zgolj namišljena obljuba v boljšo prihodnost. *Evangelij življenja* je konkretna in osebna stvarnost, ker obstaja v oznanilu *same Jezusove osebe*. (...) V Kristusu je namreč dokončno oznanjen in v polnosti podarjen *evangelij življenja*, ki, dan že v razodetju Stare zaveze in na neki način celo zapisan v srce vsakega človeka, odmeva v vsaki vesti od začetka, to je od stvarjenja, tako da ga kljub negativnemu vplivanju greha v *njegovih bistvenih potezah lahko spozna tudi človeški razum*.« Z ozirom na izjavo *Iura et bona* je okrožnica družbeno angažirano besedilo.

V prvem poglavju beremo o evtanaziji takole: »Nič manj težke grožnje visijo tudi nad *neozdravljivimi bolniki in umirajočimi* v socialnem in kulturnem okolju, ki otežuje soočanje s trpljenjem in prenašanje trpljenja ter povečuje *skušnjavo rešitve problema tako, da se ga odstrani pri korenini s predčasno smrtjo* v trenutku, ko se zdi najbolj primerno. Na to izbiro pogosto vplivajo različni dejavniki, ki pa se žal, združujejo v tem strahovitem izidu.« Nato govori o tem, da gre zaradi razmer, zaradi katerih se star človek čuti odveč ali strtega zaradi svoje omejenosti, za absurdno tolmačenje usmiljenja, za prometejsko obvladovanje smrti itn. »Tragičen izraz vsega tega srečujemo v razširjanju zakrinkane in prikrite ali odkrito opravljene in celo legalizirane *evtanazije*. Ta se včasih poleg domnevnega usmiljenja spričo pacientovega trpljenja opravičuje s koristoljubnim razlogom, češ da naj se izogne neproduktivnim, za družbo prevelikim stroškom. Tako predlagajo odstranitev spačkov, težko prizadetih, nesposobnih novorojenih, ostarelih, predvsem takih, ki si sami ne morejo pomagati, na smrt bolnih. Tudi spričo drugih, bolj prikritih, toda nič manj težkih stvarnih oblik evtanazije ne smemo molčati. Te bi na primer mogle nastopiti, kadar bi se za povečanje razpoložljivosti organov za presaditev lotili odvzema teh organov brez spoštovanja objektivnih in ustreznih kriterijev gotovosti glede darovalčeve smrti.«

Okrožnica je pozorna na globoko krizo bioetike in družbene etike. Evtanazija je značilen primer popuščanja človeka pred odgovornostjo za svoje življenje, ki se bori proti bolezni, bolečini, smrti in mu zmanjkuje moči za iskanje smisla in odgovornost do življenja. Kljub možnosti natančne določitve smrti (možganska smrt) je danes meja med življenjem in smrtjo manj jasna kot kadarkoli prej. Evtanazija je odločitev proti življenju in je razvrednotenje življenja. Zato je teoretična delitev na *direktno* in *indirektno (pozitivno-negativno)* manj pomembna. Papež ne pomišlja reči, da je lahko povod za evtanazijo tudi koristoljubje: družbena razsežnost evtanazije govori o interesih države, ki hoče zmanjšati stroške za bolnike v terminalni fazi. Tej evtanaziji do *umora* ne manjka nobena podrobnost.

Okrožnica ima *svobodo brez odgovornosti* za glavni motiv evtanazijske miselnosti. Včasih vanjo silijo razmere, trpljenje, samota itn. »Vendar gre danes problem daleč preko tega, četudi dolžnega priznanja teh osebnih položajev. Problem se postavlja tudi na kulturni, socialni in politični ravni, kjer predstavlja svoj bolj rušilen in vznemirjajoč vidik v vedno bolj široko sprejeti težnji, da razlaga omenjene zločine proti življenju kot *zakonite izraze individualne svobode, ki jih je treba priznati in ščititi kot prave in resnične*

pravice.« V dobi človekovih pravic se pravice domnevno izražajo tudi preko dejanj, ki grobo zanikajo temeljno pravico do življenja. To je grožnja kulturi človekovih pravic in demokratičnemu sožitju. »Teorija človekovih pravic temelji prav na upoštevanju dejstva, da človek, za razliko od živali in stvari, ne more biti podvržen gospodovanju nikogar.« Poveličevanje svobode posameznika brez odgovornosti pa ukinja solidarnost in vnaša zmedo v razumevanje zakonitosti.

Namen okrožnice je natančna in *nova* določitev pomena besed. Smrt, ki je v evtanaziji zahtevana in vsiljena osvoboditev, je bolj absurdna, kot trpljenje, ki ga hoče končati. Evtanazija je skušnjava, da postanemo gospodarji smrti. »Tu smo pred enim najbolj vznemirljivih simptomov kulture smrti, ki napreduje predvsem v družbah blaginje, za katere je značilna miselnost uspešnosti, ki prikazuje vedno večje število ostarelih in oslabelih za neznosno breme. Te ljudi pogosto osamijo družine in družbe, ki so organizirane izključno na podlagi kriterijev proizvodne uspešnosti, po katerih nepopravljivo nesposobno življenje nima več nobene vrednosti.«

Evtanazijo razlikujemo od pretirane terapevtske vneme, ki podaljšuje življenje brez potrebnega spoštovanja osebe in je zaradi kulturnih vzrokov in interesov znanosti včasih nevarnejša od evtanazije, in od *paliativnega zdravljenja*, nekoč znanega kot *pasivna* evtanazija, v katerem »smrt ni nameravana ali iskana, čeprav iz opravičenih razlogov obstaja nevarnost smrti. Želi se preprosto samo učinkovito olajšati bolečine z uporabo analgetikov, ki jih zdravstvo daje na voljo. Vendar se umirajočemu brez tehtnega razloga ne sme odvzeti zavesti.« Evtanazijo najostreje obsodi: »Po teh pojasnilih razlik in v soglasju s svojimi predniki in v občestvu s škofi katoliške Cerkve *potrjujem, da je evtanazija težka kršitev Božjega zakona*, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe.«

Teža in dramatičnost evtanazije je njena družbena sprejemljivost in pripravljenost na legalizacijo. Tedaj okrožnica govori tudi o umoru. »Odločitev za evtanazijo je hujša, ko se izkaže kot *umor*, ki ga drugi izvršijo nad osebo, ki ga nikakor ni zahtevala in ni nikoli dala za to nobenega pristanka. Vrhunec samovolje in nepravičnosti je dosežena tedaj, ko si nekateri, zdravniki ali zakonodajalci, prisvajajo oblast, da odločajo o tem, kdo naj živi in kdo mora umreti.« *Uboj* je vezan na posamezno dejanje tako imenovane prostovoljne evtanazije.

16.2 Pogled v zgodovino

16.2.1 Pojem

Izraz je grški in pomeni *dobro smrt* (umiranje). Zgovoren je Sokratov primer. Sokrat je bil obsojen na smrt in je sam izbral dobro smrt; umrl je, kot je hotel umreti. Platon, ki je Sokratovo smrt ovekovečil v *Faidonu*, zagovarja samomor. Samomor zagovarja v več svojih delih, čeprav je bil prisilni samomor v Atenah ena najhujših kazni za zločinca. Antična doba je glede pomena evtanazije zelo enotna, kadar evtanazija ne govori o smrti oziroma o končanju življenja, ampak o približevanju smrti. Razlike v razumevanju so tem večje, čim bolj je v ospredju aktivna pomoč pri umiranju. Ta vidik evtanazije začno poudarjati stoiki.

Herbert Jennings Rose piše o *social applied euthanasia* pri preprostih narodih Polinezije (kakor je poročal *R. L. Stevenson*) in nekaterih predelih Afrike, Amerike (Indijanci) in celo otoka Sardinije (kjer naj bi sinovi bili dolžni ubiti svoje starše, če bi postali nekoristni), in sklepa, da je evtanazija postala kriminalna šele v civiliziranih družbah. Tako naj bi v antičnem Rimskem cesarstvu *infanticidium* in splav postala

crimen razmeroma pozno, medtem ko je bila očetova oblast (*potestas*) tako pomembna, da je bil novorojeni otrok – bodisi njegov bodisi otrok v širši družini –, če ga oče ni priznal, tako rekoč obsojen na smrt. To je bila praksa tudi pri nekaterih domorodcih na pacifiških otokih, kjer so bili poglavarji dolžni skrbeti, da žene niso imele več kot dveh otrok.

Tudi v antičnem grškem kulturnem, socialnem in političnem okolju je znana praksa izpostavljanja pohabljenih otrok (novorojencev). V nekaterih državah so poznali prakso kolektivnega samomora: stari ljudje so se prostovoljno zbrali na banketu in potem izpili strup (*conium maculatum*). Nekateri filozofi so zagovarjali evtanazijo oziroma poveličevali samomor. Omenili smo Platona, ki je v svoji državi dopuščal umor invalidov in otrok mladoletnih staršev. Tudi Aristotel je dopuščal splav. Musonij (1. stol. pr. Kr.) je govoril o pravici usmrtitve invalidov. Evtanazijo je v svojih komedijah dopuščal tudi Plautus: pri njem je šlo za negotovo usodo otrok mladoletnih staršev oziroma invalidov.

V Rimskem kulturnem, družbenem in političnem okolju so evtanazijo zagovarjali zlasti epikurejci in stoiki. Poveličevali so samomor, kot ga je naredil Kato iz Utika. Zgodovinar Svetonij poroča, da je cesar Avgust (63 pr. Kr. – 14 po Kr.) imel evtanazijo za idealno smrt (*felici vel honesta morte mori*). To je bila hitra, srečna (veder pogled na življenje) in častna smrt (za domovino). Govor je o načinu smrti, ne o smrti kot taki. To razumevanje smrti je verjetno Ciceronovo (*Tusculanae disputationes*), ki je v smrti videl izhod s prizorišča življenja – kot v grški tragediji. Verjetno ni mislil samo na namerno končanje življenja, ampak na častno smrt (za razliko od nečastnosti umora ali kazni vsiljenega samomora).

V srednjem veku je o evtanaziji malo podatkov. Zaradi krščanskega gledanja na smrt (smrt je tudi cena za greh) se evtanazija – srečna smrt – ne uporablja niti pri opisovanju smrti svetnikov oziroma mučencev. Smrt mučencev – kot Jezusova smrt – je strašna posledica greha in hkrati njegovo razkrinkanje. V visokem srednjem veku – v času evropske gotike – se trpljenje celo poveličuje (dolorizem); razni izrazi trpljenja, na primer v kiparstvu, pa so pesimistični in naravnost grozni. Tudi traktati o umetnosti umiranja (*ars moriendi*) pojma evtanazije ne poznajo. To je kasneje povzel F. Bacon.

Zedler je opisal evtanazijo v Univerzalnem leksikonu (1734), in sicer kot lahko smrt brez bolečin. Francoska enciklopedija (1756) evtanaziji pravi »mort heureuse, ou passage doux et tranquille, sans douleur, de ce moment an l'autre«. Leta 1805 je Cristoph Martin Wieland pod tem pojmom govoril o duhovno-duševni pripravi na smrt tistega človeka, katerega življenje je bilo dobro in na svoje življenje gleda z zavestjo, da je dobro živel. To je mirna in pogumna smrt.

I. Kant je uporabljal evtanazijo kot metaforo: evtanazija je prvi in temeljni stavek evdajmonije (sreče). To je razumljivo, saj vemo, da je Kant kljub racionalizmu v etiki stavil na srečo, ne na svobodo. Glede na kategorični imperativ gre za umiranje svojim interesom, za nesebičnost itn. Sicer pa pravi, da je evtanazija (o kateri je pred njim govoril Bacon in drugi) znamenje zaspanosti naučenega prepričanja: kaj pomaga vedeti za pomen pojma, če to nima nobenega vpliva na življenje.

Bolj kot je evtanazija postajala znana, bolj je bilo treba njen pojem določiti znova. glede na socialno, kulturno in politično okolje. Danes razlikujemo predvsem med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo z nekaterimi odtenki. Ne glede na, da razlikovanje pomenov pojmov danes ni več tako pomembno, navedimo razlikovanje, kot ga navaja D. von Engelhardt: 1.) najprej omenja razlikovanje v dobi renesanse (*euthanasia exterior/interior*). Glede na to, da se pri aktivni evtanaziji vedno pojavljajo trije elementi, namreč povod, način, subjekt, je mogoče pojme in pomene razvrstiti na naslednji način: 2.) na aktivno (*mercy killing*) in pasivno evtanazijo, 3.) na neposredno in posredno evtanazijo, 4.) na evtanazijo kot

skrajševanje življenja ali brez skrajševanja, 5.) na prostovoljno (avtonomno) in neprostovoljno (heteronomno) evtanazijo, 6.) na evtanazijo, ki jo zahteva 'tretji' (zdravnik, sorodniki, prijatelji, prizadeti), 7.) na evtanazijo v primeru neozdravljive bolezni, socialne smrti, političnega preganjanja ali izgube smisla življenja (asistirani samomor).

Zadostuje razlikovanje med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo. Primerov v zgodovini (Nemčija v letih 1939-40) ne obravnavamo kot izjemne in se ne izogibamo izzivalnosti evtanazijske miselnosti. Evtanazija kot izraz sočutja je vrh ledene gore. Iskanje etičnih in pravnih opravičil za evtanazijo hoče pokazati, da je problem drugod: v evtanaziji sta dva subjekta postala objekta družbene politike. Nekateri menijo, da gre pri evtanaziji le za določitev posameznikove avtonomije. Toda absurdnost teženj po legalizaciji ne prepriča, da je avtonomija le 'bananin olupek'. Avtonomija je lahko hitro heteronomija, če upoštevamo, da se vprašanje evtanazije pojavlja skupaj z najboljšim družbenim redom (demokracija). Četudi so zdravniki v času NS režima v Nemčiji v nekaterih primerih predpostavljali (zahtevali) privolitev žrtve v evtanazijo, tej privolitvi nihče ni mogel reči avtonomna. O avtonomiji govorimo, ko gre za enakovredna partnerja odločanja. Tako imenovani samomor z zdravniško pomočjo je zavajajoč pojem, ker v medicini nastopajo tudi družbeni, kulturni in politični razlogi.

Med zdravniki je globoko zasidrano mnenje, da evtanazija v medicini lahko ohrani svoj prvotni pomen spremljanja umirajočega do praga smrti, če bodo zdravniki hoteli opravljati poklic brez vmešavanja interesov ekonomije in politike. Evtanazija s primesmi interesov je lahko hitro povod za absurda merila o usodi ljudi, ki jim preprosto vzamemo pravico do življenja.

16.2.2 F. Bacon in začetek znanstvene teorije o evtanaziji

F. Bacon ni prvi, ki v evtanaziji ni videl le značaja smrti in način umiranja, ampak tudi smrt samo, bil pa je prvi, ki je dal pojem v javno razpravo. Glede pomena besede se je strinjal z antiko. Menil pa je, da je v njem prostora tudi za značilno zdravniško dejavnost. V svojem delu *Dostojanstvo znanosti in njen nadaljnji razvoj* (1605) evtanazijo razlaga v zvezi z medicinsko umetnostjo, in sicer v dvojnem smislu: kot *euthanasia exterior* (poseg od zunaj v življenje drugega – *excessus ex vita lenis et placidus*), in *euthanasia interior* (*praeparatio animae* ali duhovna priprava umirajočega na smrt). Trdil je, da tisti, ki ne zna živeti, tudi umreti ne zna (*euthanasia interior*). To pa je povezal s svojim nerazumljivim opravičevanjem aktivne pomoči pri smrti bolnega, če bi ta to hotel (avtonomija), pa tudi če tega ne bi hotel (heteronomija), češ da je to zdravnikova dolžnost.

S tem F. Bacon ni le utemeljitelj znanstvenega pojma, ampak, ampak je tudi končal z idealno razlago evtanazije kot dobre smrti. Renesansa se je navduševala nad antičnim, posebno stoičnim načinom življenja. Bacon sprejme pojem od renesanse in omeji njegov pomen. Od tedaj naprej je pojem evtanazije tak, kot ga poznamo v zadnjem stoletju. Nekateri bolj natančne (*prediktivne*) določitve pojma niso tako pomembne, razen kolikor pri tem ne gre za napovedovanje prihodnjih nalog medicine.

V času NS režima v Nemčiji se pojem 'evtanazija' javno ni uporabljal, vendar nihče ni dvomil, da je šlo v državnih programih (pripravljanja na vojno) tudi za iskanje etičnega opravičenja. Priprava na evtanazijo je bila sistematična in je segala celo v osnovnošolske učbenike. V njih je režim v obliki matematičnih ugank prikazoval neznosnost prizadetih. Politika in zakonodaja sta se *evtanaziji* izogibala, živa in prisotna pa je bila v znanstvenem svetu. Znanstveniki so jo preiskovali tudi tedaj, ko je neopredeljenost postala

opravičilo za praktično izvedbo evtanazije. Zato zdravniki, ki so bili povabljeni na razgovor o sodelovanju v programu, na splošno niso ugovarjali, čeprav niso bili prisiljeni.

Znanost si zatiska oči pred tem, kaj evtanazija pomeni v praksi. Evtanazija tako hitro spreminja svoj pomen in vsebino. Ozadje je nihilistična filozofija in obširno nezanimanje za resnico o človeku.

16.2.3 Razvoj praktičnega pomena evtanazije

E. Schockenhoff trdi, da je razprava o evtanaziji posledica globokih zarez, ki jih je v civilizaciji pustil splav. Tudi evtanazija je grob poseg v življenje druge osebe in njegovo končanje.

Čeprav je bil J. Bacon prvi, ki je ta pojem uvrstil v moderno znanost, so spremembe v pojmovanju prihajale s strani filozofije in filozofske etike. Teoretična in praktična znanost sta molče poslušali. Pomen pojma se je začel vidneje spreminjati na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

V antiki evtanazija ni pomenila ubijanja oziroma nasilnega končevanja življenja druge osebe. Na primer aktivne pomoči pri samomoru je treba gledati v luči relativnega povečevanja samomora, šibke vere v vstajenje mrtvih in izredno medle človekove navzočnosti v bivanjskem oziroma verskem okolju. Na drugi strani Hipokratova prisega priča, da evtanazija kot pomoč pri samomoru ni bila splošno sprejemljiva praksa. Njegova prisega, ki je povzetek teorije in prakse Hipokrata in njegovih privržencev v helenističnem prostoru, pomoč pri samomoru izrecno prepoveduje, zbuja pa vtis, da neprostovoljna evtanazija ni bila neznan pojav. Takole beremo: »Prisežem (...) da ne bom nikoli nikomur – tudi ko bi me prosil – zapisal smrtonosne droge ali ga z nasvetom napeljeval na tako misel...« Temu on ni rekel evtanazija, kakor tudi ne izpostavljanju bolnih (novorojenih) otrok. Platon je v knjigi *Politeia* trdil, da bo v (utopični) državi naloga zdravilstva, da bo bolne po telesu pustilo umreti, da bo urejalo število otrok in ne pustilo živeti otrokom mladoletnih staršev, tiste z zlo dušo pa pobilo (prisililo, da bodo naredili samomor). Vendar Platon ni uporabljal pojma 'evtanazija'. Evtanazija je prihranjena za tiste, ki umirajo tako, kakor da bi šli na obisk k prijatelju ali iskat popotnika, ki je prišel na obisk.

Sedanje pojmovanje zdravniške pomoči pri umiranju močno določata zlasti 1.) razvoj samostojnega poklica bolniške sestre, ki je posledica moderne bolnice, in 2.) razvoj paliativne terapije. Z njo se je zelo razširil pojem neozdravljivosti. Ta je danes kljub ozdravljivosti bolezni, ki so bile nekoč neozdravljive, širši kot nekoč. Analgetiki ne zdravijo, ampak blažijo trpljenje. Odsotnost bolečine dviga kvaliteto življenja, obenem pa jo posredno zmanjšuje. Predpisovanje in jemanje analgetikov nima namena krajšati življenje, ampak lajšati bolečine.

Za razumevanje sprememb v pojmovanju evtanazije je treba upoštevati nekatera dejstva ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja, zlasti trditev, ki jo najdemo v *Letopisu celotnega zdravilstva (Anales der gesamten Heilkunde)* in ga kasneje močno poudarja zlasti C. W. Hufeland. Zdravniki so v skladu z načeli medicinske znanosti in deontologije zahtevali, da je treba ohranjati (podaljšati) vsako življenje, kolikor dolgo se le da, ne glede na to, kakšno je življenje. To je odgovor na nasprotni radikalizem, ki ga je spodbudila Baconova razlaga. Poleg tega je na trditev treba gledati z zgodovinskega vidika. Zlasti v Franciji so stalne vojne zdesetkale prebivalstvo, število ljudi pa relativno dolgo po končani vojni ni naraščalo, ampak celo zmanjševalo. Sto let kasneje je ta zahteva ne samo nerazumljiva, ampak tudi predmet ostrih kritik. V nasprotju s položajem v Franciji, kjer je prvo polovico 19. stoletja zaznamovalo zelo počasno obnavljanje narodnega telesa, je v Angliji vedno bolj pomemben tako imenovani malthusianizem (po Thomasu Robertu Malthusu, 1766-1834), po katerem je revščina posledica zgrešenega družbenega reda. Malthus je

trdil, da bo v prihodnosti treba načrtovati rast prebivalstva, saj bo prebivalstvo brez kontrole naraščalo hitreje kot bo naraščala proizvodnja hrane. Podaljševanje življenja za vsako ceno je postalo breme za socialno medicino kakor tudi za človeka, ki mu medicina ni pustila umreti. Medicina se prej ni nikoli ukvarjala s tem oziroma je imela evtanazijo za neindiciran postopek. Do spremembe miselnosti je prišlo po ovinkih in medicina na to ni bila pripravljena.

16.2.4 Evtanazija med usmiljenjem in socialnim darvinizmom

Sedanjo stopnjo razvoja evtanazije je treba gledati z vidika tega naslova. Na prehodu iz 19. v 20. stoletje evtanazija še nima zloveščega pomena namernega skrajševanja življenja. Podrejena je podaljševanju in ohranjanju življenja. Breme neopredeljene možnosti podaljševanja življenja pa je bilo eden od razlogov za radikalni preobrat v razumevanju evtanazije, ki se mu je pridružila še rasna higiena. Na položaj pa ne smemo gledati v črno-beli tehniki. Soočenje med kategoričnim – čeprav neopredeljenim – odklanjanjem evtanazije in socialnim darvinizmom in malthusianizmom je bilo neizogibno.

Zdravnik A. Jost je leta 1895 napisal knjigo *Pravica do lastne smrti (Das Recht auf den eigenen Tod)*. Predlagal je, naj evtanazije ne bi uporabili le v primeru težke bolezni, ampak tudi v primeru duševne zmedenosti. To je utemeljeval s tem, da človek včasih ne le da nima nobene vrednosti, ampak je njegova vrednost lahko negativna (ne-vrednost). V tem primeru je ničelna vrednost več in je torej pospešitev umiranja zaželena. Šlo je za družbene razloge in raziskavo. Ker o pravilnosti mnenja A. Jost ni dvomil, je bilo njegovo mnenje kot naročeno za kasnejšo NS državo, ki je z evtanazijo samo opravljala svojo dolžnost. Leta 1913 je Elisabeth Rupp napisala podobno delo *Pravica do smrti (Das Recht auf den Tod, 1913)*. Nekaj let kasneje sta v knjigi *Dopustitev uničenja nevrednega življenja (Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, Leipzig 1920)* o tem pisala Karl Binding in Alfred Hoche. Knjiga je v kratkem doživela dve izdaji (1920, 1922). Izkazalo se je, da sta socialni darvinizem in rasizem brata. Rasna higiena in uničevanje človeka nevrednega življenja sta postali udarni socialni témi. Odslej je šlo vedno manj za posameznika (to je za bolečino oziroma trpljenje trpečega), za katerega je treba skrbeti, in vedno bolj za družbo, ki je gledala na človeka z vidika svoje koristi, to je z vidika posameznikove koristnosti oziroma škodljivosti. Tega vsaj na začetku ne smemo sploševati. Binding in Hoche sta zastopala nekakšen stoičen oziroma utilitarističen pristop in trdila, da bi bilo treba v primeru aktivne evtanazije nujno upoštevati svobodo tistega, ki trpi. Zanimiv je stavek – ki se nanaša na duševno bolne oziroma motene osebe: »Samoumevno je, da pri duševno prizadetem, ki se čuti v svojem življenju srečnega, ne more biti govora o odločitvi za njegovo smrt.« Stavek pove, v katero smer je šla razprava: ker so bili na spisku tudi prizadeti, je prevladalo mnenje, da prizadeti ljudje tudi nesrečni.

Družbena in ekonomska kriza ob koncu stoletja ter grozeče vojne so bili signali prihajajoče kulture smrti in javnih razprav o uničenju nekoristnega življenja. Socialni darvinizem je evolucijo prikrojil za trenutne potrebe ideologije, ki se je pripravljala na prevzem oblasti. Evolucionizem je pomenil načrtovanje sveta, družine, družbe in njenih struktur po načelu premišljene selekcije. Načrtovanje družine se je preselilo na raven državne zakonodaje in socialne vzgoje. Zakoni so ščitili državni sistem. Monistična zveza, ki jo je vodil E. Haeckel, je leta 1912 začela izdajati revijo *Monistično stoletje*. V njej je predvidela tudi legalizacijo evtanazije. Leta 1915 je Haeckel napisal razpravo *Večnost. Misli o svetovni vojni med življenjem in smrtjo (Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod)*. V njej se je zavzel, da bi lahko pobili pohabljenе in duševno prizadete, ne da bi jih vprašali ali poizvedovali o njihovi sreči. Mislil je na zastrupljanje s ciankalijem oziroma z morfijem. Prepričan je bil, da bo s tem prizadetim pomagal. Pomagati

je hotel tistim, ki skrbijo za prizadete. Izzval je hude kritike, vendar je predvidel razvoj miselnosti. V prihodnosti bo država tako obravnavala ne le bolne in duševno ter telesno prizadete, ampak tudi sovražnike režima. Avtorji, ki so zagovarjali evtanazijo, so videli edino pomanjkljivost v tem, da aktivne evtanazije (še) ni bilo mogoče etično opravičiti (legitimirati). Medicinska etika (deontologija) je medtem trdno spala in mislila, da je njena edina naloga varovati življenje. Medicinska znanost pa je že segala po novih merilih, odgovornosti za posledice, dobrih namenov itn. in iskala zaveznitvo pri pravnikih, nekaterih humanističnih znanostih in tudi v literaturi. Filozofski eksitencializem, nihilizem in pesimizem so bili seizmograf razpoloženja.

Hjalmar Söderberg (1869-1941), skeptik in izvrsten stilist, je leta 1905 napisal roman *Doktor Glas* (*Stekleni doktor*). V njem je opisal zdravnika, ki mu je aktivno evtanazijo preprečevala samo še policija oziroma državna restriktivna politika. Menil je, da njegova naloga ni biti mučenec tega prepričanja – čeprav je bila evtanazija zločin tudi zanj –, saj bo evtanazija prej ali slej dobrina civiliziranega sveta. Ko bo prišel ta čas, bo imel vsak bolnik in vsak zapornik pravico prositi zdravnika, da mu pomaga umreti.

Med ljudmi je bilo podobno prepričanje. Ewald Meltzer je v dvajsetih letih staršem prizadetih otrok v domu Katharinenhof (Großhennersdorf) razposlal vprašalnik z namenom, da bi bili odgovori kasneje v pomoč za konkretno zakonodajo. Vprašanje se je glasilo: »Ali bi privolili v nebolečo smrt svojega otroka, če bi stroka potrdila, da je otrok neozdravljivo prizadet?« Tedaj je 73% staršev odgovorilo z 'da' in 27% z 'ne'. Glede na te odgovore so se tudi ustanavljali nekateri zavodi, v katerih se je v letih 1933 do 1945 zgodilo veliko število umorov prizadetih otrok. Leta 1935 (ali 1936) je v Angliji nastala *Voluntary Euthanasia Legalisation Society*, leta 1938 je podobno društvo, *Euthanasia Society*, nastalo v Združenih državah (kjer je že od leta 1931 obstajala *Society for the Right to Die*).

Sedanja refleksija v bioetiki (od 1978 naprej) se steguje nazaj na to obdobje in bolj ali manj namenoma spregleduje zgodovino NS režima in neposrednih žrtev evtanazijskega programa, ki jih je bilo samo v letih med 1939 in 1941 med 70.000 in 100.000, in mnogih žrtev *Zakona o uničenju človeka nevednega življenja* (sprejetega že leta 1933). Razlogi za razpravo o evtanaziji so danes nekoliko drugačni, vendar so razlike subtilne. Gre namreč za to, ali bi bila evtanazija dovoljena, če bi se zanjo odločil trpeči človek sam, in sicer nekje med samomorom in zdravnikovo pomočjo. Pri tem se zaenkrat interesi države dosledno izključujejo. D. von Engelhardt meni, da se interesi države izključujejo zaradi spomina na NS režim. Vendar je ta položaj dolgoročno neznosen. V državah, ki niso 'obremenjene' z zgodovinskim spominom, razprave tečejo naprej. Komisija za revizijo kazenskega prava v Angliji je leta 1976 sodnikom predlagala oziroma jim priporočala, naj neprostovoljno evtanazijo ločijo od umora in zanjo dodelijo, če bi bila dokazana, največ dve leti zaporne kazni. To priporočilo je bilo menda podkrepjeno s strahom starih ljudi, da bodo na stara leta breme svojim domačin in da bodo postali žrtve njihovega sovraštva. Razprava danes poteka na ravni rahljanja odnosa med pravico do življenja, ki je vezana izključno na napet odnos med individuomom, in družbo oziroma njenimi zahtevami po solidarnosti tistih, ki ji ne morejo več koristiti. Tempo razprav kljub temu določajo interesi družbe. Najdlje v tem je prišla avstralska država Severni teritorij, ki je leta 1996 legalizirala samomor z zdravniško pomočjo (zakon je bil po devetih mesecih preklican) in Nizozemska, kjer je zakonski predlog trenutno v parlamentarni obravnavi.

16.2.5 Evtanazija z deontološkega vidika

Vrnimo se za trenutek k hipokratski tradiciji. Ta naklepen umor z zdravniško pomočjo izključuje (ne uporablja *evtanazije*), pokaže pa na prostor, ki evtanazijo omogoča. Če hočemo pojem spoznati in o njem narediti svoje lastno mnenje, je treba nanj gledati skozi realni položaj politike, ekonomije in kulture. V družbenem okolju bomo našli samo zadnji razlog, ki je kot kamenček v čevlju.

Katera nazorsko-duhovna načela pa evtanazijo opravičujejo oziroma jo odklanjajo? Medicina, filozofija, teologija in literatura so polne znamenitih primerov, ki se nagibajo sedaj sem sedaj tja. Medicina je pod pritiskom tistih, ki bi radi na njenih plečih rešili kakšen problem. Evtanazija je samo en vidik problema. Kako to deluje na zdravnike, ki jih oblegajo pravne fiksacije, filozofski razlogi za evtanazijo, filozofski in teološki protirazlogi itn., pove že *Hipokratova prisega* oziroma *Ženevska prisega*. Načelo je, naj zdravnik ohrani toliko avtonomije, da se bo lahko v vsakem položaju odločal kot zdravnik in kot človek.

Hipokratova prisega ni bila nikoli absolutno zavezujoča in je le normativni izraz zdravniškega poklica in pacientovega položaja. Pacient, ki zaupa zdravniku, upravičeno pričakuje, da se bo ta zavzel zanj ne glede na njegov položaj in kvaliteto njegovega življenja. V antiki to ni bilo vedno tako. Šparta je poznala izpostavljanje otrok. Grki poročajo o ubijanju starcev pri še ne civiliziranih ljudstvih. To je bil verjetno 'razlog' za vojno proti njim. O tem je že bil govor. Tudi Platonovo *Politeio* smo že omenili. Vendar to niso vzroki za moderno razpravo, še manj za kriminalne zakone v času NS režima ali za tiste, ki jih vztrajno pripravljata sodobna civilizacija.

Stoiška šola je dovoljevala aktivno pomoč pri umiranju. Menila je, da je to dovoljeno v primeru, če nekomu grozi huda nevarnost, da bo koga izdal. Filozof in pisatelj Seneka je svojega zdravnika Statija Annaeusa prosil, naj mu da strup, ki je bil pripravljen za tiste, ki bi jih na smrt obsodilo državno sodišče. Seneka je naredil samomor. Prerezal si je žile. Ker je smrt prihajala prepočasi, je vzel še strup. Tako poroča Tacit v *Letopisu (Annales)*.

Krščanstvo je spremenilo pojmovanje evtanazije in kvalitete življenja. Razlog za usmiljenje in ljubezen (*miseriordia et caritas*) je bila resnica o človeku. Celotno življenje, tudi začetek in konec, je v božjih rokah. Življenje na zemlji je edinstveno. Zato so splav, evtanazija in samomor velik greh. V Dantejevi Božanski komediji so samomorilci so v sedmem krogu pekla. Kristijan meni, da spada k božji volji tudi soočenje s trpljenjem, boleznijo in smrtjo (umiranjem). Tu je razlog, zakaj krščanski zdravnik ne more in ne sme storiti vsega, kar zmore. Kristusovo trpljenje (*passio*) postane temelj gledanja na Kristusa-zdravnika. Prav s tem, da je trpel zavestno, je verujočim pomagal razumeti ter prenesti na videz nemogoče položaje. Opredelitev evtanazije z 'velikim grehom' ne odgovori na motiv, ki prevladuje v razpravah o njej.

Krščansko gledanje na človeka je danes bodisi v zatonu bodisi se kategorično odklanja. Tudi verni ljudje se v veliki meri strinjajo z utilitarizmom, na nekaterih področjih pa ga nemočno kritizirajo. To ni lahko vprašanje. V ospredje stopa svet, narava (brez človeka) in posameznik s pravicami brez osebnih in družbenih povezav. Poudarja se zdravje, mladostnost, tehnika, napredek, programi. Evtanazija je seizmograf dramatične spremembe gledanja na človeka in na vlogo znanosti in tehnike. Evtanazija spreminja pomen in ni več osamljena. Že v antiki so jo nekateri povezovali s samomorom (Sokrat, Platon, Seneka) in evgeniko. Čas za evgeniko pa je šele prihajal.

Tomaž More je evtanazijo opisal v *Utopiji* (1516). Ni je imenoval z imenom, vendar o neozdravljivo bolnih, ki niso več sposobni vršiti svojih nalog ter so v breme drugim, je govoril tako, kakor da je smrt zanje rešitev iz grenke kletke. More je bil kristjan in humanist. Zanj je bila odločujoča celostna (krščanska) podoba o človeku, ki je vključevala tudi smrt in večno življenje. Njegov opis 'evtanazije' govori o pogoju, pod katerim bi bilo mogoče nekomu aktivno pomagati umreti. Govori o svobodi bolnega. Kdor pa svobode ne more več uporabljati ali odkloni pomoč, njegovega življenja nihče ne sme skrajšati ali ga kako drugače diskriminirati. »Če ste se o tem prepričali, potem se lahko konča njegovo življenje bodisi s tem, da se mu odtegne hrana bodisi s tem, da se ga uspava in najde rešitev, ne da bi o smrti karkoli čutil.« Kaj je predmet svobode in kako se o njej prepričati, je uganka. Če bi zdravnik nekomu razlagal, kaj se bo zgodilo, bi se ta še odločil za zdravniški scenarij? Utopija (svet, ki ga ni) je odkrila nevarnosti realnega sveta, v katerem bo človek postal breme. Nihče tega ne taji, toda to ne pomeni, da se ga smem znebiti (to se lahko stori v utopiji). Presenetljiva je naslednja misel: če bi bolnika nehali hraniti ali ga uspavali, da bi umrl, to po Morovem mnenju ni evtanazija.

Zaradi utopičnih sanj o (bodoči) urejeni državi je renesansa nejasna. Porajanje civilne družbe prinaša veliko obljub. Renesansa je na eni strani obujala antični ideal življenja, estetiko in etiko, na drugi strani je prvo znamenje zatona verskega (celostnega) gledanja na svet in na človeka, na tretji strani pa za uresničitev nove družbe ni pomišljala uporabiti najbolj nemogočih metod. V zatonu renesanse se rojevajo nove in drugačne utopije. Valentin Andrea je leta 1619 napisal utopijo *Christianopolis* in jo opremil z najbolj idelanimi podobami človekove dejavnosti, tudi z zdravnikom, ki skrbi hkrati za posameznika in za družbo. To je družba, ki prenaša čudake in duševno motene. Če niso znosni, jih je treba spraviti pod nadzor, a ne pobiti. Ohranja tudi izrazito iznakažene, saj družbi razum veleva, da se ne sme obnašati mačehovsko do nobene reči in do nobenega bitja. Vse je Božje. Tudi Bog nas prenaša, pravi Andrea, in sicer tudi takšne, ki ne odgovarjajo njegovim željam.

Zdravniki niso sledili Moru in Baconu. Do evtanazije so zavzeli odklonilno stališče. Imajo jo za umor. Medtem pa se med njimi začela krepiti zahteva po notranji evtanaziji, po skrbi za umirajoče in po pasivni evtanaziji ali drugačnem gledanju na metode podaljševanja življenja za vsako ceno.

Nedvoumne in daljnosežne posledice so leta 1836 imele trditve zdravnika Christopha Wilchelma Hufelanda, avtorja knjige *Makrobiotika ali umetnost podaljševanja človeškega življenja (Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, 1796)*. Trdil je, da »zdravnik ne more storiti drugega kot to, da ohranja življenje, naj bo to srečno ali ne, naj ima kakšno vrednost ali ne. To zdravnika ne sme zanimati. Če ga pa začne zanimati tudi to in to vnese v svoje delo kot merilo svojega dela, potem ima to lahko nepredvidljive posledice. Zdravnik lahko s tem postane najnevarnejši človek v državi. Če je enkrat mejo prestopil in začel odločati o tem, kar je onkraj meje, je potrebna samo še postopnost, da bo najprej razglasil življenje za nevredno, nazadnje pa za nekoristno.« Medicina tega časa samo sebe razume kot praktično teologijo. Iz nje izhajajoča morala je zdravniku prepovedovala kakršen koli evtanazijski poseg. Glede preizkušanja zdravil na ljudeh je bila medicina tega časa zelo stroga. Formalno načelo, naj dela zdravnik poskuse na sebi, je iz tega časa. Friedrich Wilhelm Theile je leta 1843 v *Splošni enciklopediji znanosti in umetnosti* zapisal, naj se zdravnik ob težkem bolniku vzdrži vsega, kar bi morda vodilo h skrajšanju njegovega življenja. To je pogosto pomenilo trpljenje na obeh straneh. Leta 1845 je francoski zdravnik Maximilien Isidor objavil *Medicinsko deontologijo (Déontologie médicale)*; v njej je pisal, da je bolniku dovoljeno pomagati samo z duševnimi in duhovnimi sredstvi. Ker je medicina veja ljubezni, zdravnik ne sme aktivno pomagati končati življenja. Prava evtanazija poživlja vero in povezanost z

Bogom. V *Priročniku za vso medicino (Handbuch der gesamten Medizin, 1899)* še vedno beremo, da se zdravniku kategorično prepoveduje dati bolniku sredstvo za lajšanje trpljenja, saj on na ta način kliče smrt. V *Realenzyklopedie der gesamten Heilkunde (1908)* je Otto Lusbach evtanazijo opisal kot umetnost, kako bolniku olajšati odhod iz tega življenja. Toda to v nobenem primeru ni pomenilo skrajševanja življenja.

Zdravniki so na pravilnost tega mišljenja prisegli brez pravih razlogov. Vodila jih je čustvena prizadetost. Primerov za to ni treba dolgo iskati. Francoski kirurg Ambroise Paré je v svoji knjigi *Apologie* (1580) opisal sceno iz vojne. Naletel je na štiri mrtve in tri še žive vojake, ki pa so bili hudo ranjeni, oslepel, gluhi, opečeni. Pristopil je vojak in zdravnika Paréja vprašal, če je še kakšna možnost, da ozdravijo. Odgovoril je, da ne. Nato je vojak stopil k ranjenim in jim blago brez jeze prerezal vrat. Zdravnik je bil ogorčen, vojak pa mu je povedal: »Vedno prosim Boga, da bi meni, če bi se znašel v takem položaju, storili drugi enako.« Ta primer ne govori v prid evtanaziji, ampak govori o nesmiselnosti vojne. Prebuja vprašanje, kje je meja med etosom in sočutjem. Do istih dilem prihaja sodobnik tudi danes. Morda le s to razliko, da na njegov položaj vpliva še več dejavnikov od zunaj. Moralna odločitev ni nikoli matematično jasna ali zgolj posledica empiričnih podatkov.

16.2.6 Razvoj evtanazijske miselnosti znotraj družbene etike

V času NS režima v Nemčiji (1933-45) je evtanazijski program predstavljal vrh nečlovečnosti političnega, vojaškega, pravnega, ekonomskega in kulturnega sistema. V tem času je bil bistveno prizadet etos zdravniškega poklica in etos drugih zdravstvenih poklicev. Nikoli ne bo mogoče reči, da se to ni dogajalo. V letih 1939-1941 se je aktivna evtanazija prakticirala masovno, javno in celo brez zakonite podlage v nacističnem režimu. Praksa se je sklicevala na Hitlerjevo pismo z leta 1939, s katerim je razširil pristojnost zdravniškega odločanja o teži bolezni in o morebitni milostni smrti. Zaradi številnih protestov katoliške in protestantske Cerkve je bilo program leta 1941 ustavljen, vendar je v enem letu umrlo vsaj 70 tisoč ljudi. Kasneje je režim s tem nadaljeval tajno.

Na Nürnberškem procesu proti zdravnikom (1946-47) se je pokazalo, da so bili obsojeni zdravniki, ne pa medicina in miselnost. Razlog za to je bil samo eden: medicina je v tem stoletju postala odvisna od države. Odvisnost ji ne jemlje značilne avtonomije v odločanju, vendar poslej ni več mogoče trditi, da je deontologija njen edini etično-teoretični temelj. Družbena etika, zlasti njeni ekonomski vidiki in vzorci (utilitarizem), so vedno bolj odločujoči. Upoštevati je treba dejansko povezanost medicinske z družbeno etiko. Sodobni svet ponuja nekatere rešitve v združenjih za samopomoč in v gibanjih, katerih cilj je zblížati visoko razvito medicino s tegobami vsakdanjega življenja.

Zgodovinske razprave o evtanaziji segajo prek utopistov v renesansi do antike in govorijo o dveh nasprotnih taborih. Prvi medicino idealizira in jo poskuša prestaviti v resnično okolje. Drugi se ukvarjajo z realnim okoljem in ga poskušajo rešiti na ramenih medicine. Utopisti so pokazali, da med njima ni sprave. Evtanazija odkriva družbene napetosti in protestira proti medsebojnim polemikam med filozofijo in teologijo, in sicer na ramenih ljudi. Pozitivizem in scientizem v znanosti ter individualizem in utilitarizem v družbeni etiki napetosti ni zmanjšal. Verstva, religiozni etos in etika z močnim judovsko-krščanskim verskim ozadjem niso bila nikoli na strani tistih, ki so absolutizirali ohranitev življenja. Vendar je to danes manj pomembno, saj družbena etika in etične teorije, ki temeljijo na liberalnem individualizmu, na življenje ne gledajo z vidika presežne resnice o človeku – pri čemer je življenje brezpogojni dar osebi, posamezniku –, ampak z vidika družbenega položaja, ki narekuje pragmatičnost.

Tisti, ki zagovarjajo evtanazijo iz pragmatičnih razlogov, se sklicujejo predvsem na sočutje s trpečim in na kvaliteto življenja. V legalizaciji in legitimaciji evtanazije ne vidijo nevarnosti. Opravičevanje evtanazije s kvaliteto življenja je perverzna miselnost, ki zanika individualni značaj življenja in svoj prav utemeljuje s kvaliteto življenja.

Zagovorniki evtanazije sklicujejo na širitev Darwinove teorije o razvoju kot preživetju močnejših; evtanazija je civilizacijska metoda za uresničevanje želja in načrtov družbe. Tisti, ki naj bi umrli, so zanje že mrtvi. Evtanazijo opravičujejo z razumnimi in dostojanstvenimi idejami o nevednosti življenja. S svojim stališčem zavračajo komunikacijo, razkrivajo podkupljivost razuma in preišljenost dejanja. »Vprašanje, če je pri popolni idiotiji sploh mogoče govoriti o *človeškem* življenju, je tako naivno, da nanj sploh ne bi bilo treba odgovoriti. To življenje je od človeka rojeno, sicer bolno življenje, ki pa, čeprav zelo nesrečno, ne more biti nič drugega, kot človeško življenje.«

Ena od značilnosti evtanazije v sedanjem času je, da se v ospredje prebija kot na videz prostovoljna evtanazija. V *Evangelium vitae* beremo: »Včasih se zastopa mnenje, da civilni zakon ne more zahtevati, da bi vsi državljani živeli po višji stopnji moralnosti od tiste, ki jo oni sami priznavajo in si jo delijo. Zato bi moral zakon vedno izražati mnenje in voljo večine državljanov in jim priznati, vsaj v določenih skrajnih primerih, tudi pravico do splava in evtanazije. Sicer pa bi prepoved in kaznovanje splava in evtanazije v teh primerih nujno privedli – tako pravijo – k povečanju nezakonitega opravljanja: to pa ne bi bilo podvrženo potrebnemu socialnemu nadzoru in bi se opravljal brez potrebne zdravniške varnosti. Poleg tega se sprašujejo, ali ne bi izvajanje konkretno neizvedljivega zakona končno pomenilo tudi spodkopavanje ugleda tudi vsakega drugega zakona. Najradikalnejša mnenja končno celo trdijo, da bi v moderni pluralistični družbi morali vsakemu človeku priznati popolno avtonomijo, da razpolaga s svojim življenjem in s še nerojenim življenjem: zakonu namreč ne bi smela pripadati izbira med različnimi moralnimi mnenji in tem manj bi zakon mogel imeti pravico, da naloži eno od teh mnenj ob zapostavljanju drugih.« Besedilo povzema miselni tok sedanjega časa, v katerem se uveljavljajo zakoni močnejšega. Porajanje zakonov, ki ne služijo človeku, ampak se omejujejo na interese ustanov in tako imenovane večine, dramatično odseva miselnost, v kateri je evtanazija ena od variant prilagajanja avtonomije volji večine.

Skupna korenina razprav o družbeni večini in o *moral community*, je etični relativizem. Legalizacija evtanazije naj bi reševala družbene stiske. Toda razlog Tomaža Akvinskega je še vedno aktualen: »Ker je življenje božji dar človeku, se tisti, ki (si) ga vzame, proti Bogu pregreši na podoben način, kot se pregreši proti lastniku sužnja tisti, ki mu ubije sužnja.« Le brezpogojno spoštovanje individualnega življenja lahko zavrne nesporazum glede tako imenovane večine.

16.2.7 Pot ljubezni

Karl Barth je menil, da je prepoved evtanazije in samomora mogoče utemeljiti samo z etiko milosti. Zato zgolj prepoved v socialnem in kulturnem okolju ne bo dosegla svojega cilja. Da je mogoče samomor ali evtanazijo zares zavreči kot nekaj človeka nevednega, je potrebna ne le vera v Boga, marveč tudi izkustvo ljubezni in usmiljenja v medčloveških odnosih. Samomor in evtanazija sta znamenji globoke nehvaležnosti in globoke krize osebne vere. Evangelij življenja trdi, da je vir milosti lahko tudi umiranje in smrt.

»Čisto drugačna pa je pot ljubezni in pravega sočutja, ki nam ga nalaga naša skupna človečnost in ki ga vera v Kristusa Odrešenika, umrlega in vstalega, osvetljuje z novimi vidiki. Vprašanje, ki vstaja v srcu

človeka ob zadnjem soočenju s trpljenjem in smrtjo, zlasti kadar je v skušnjavi, da podleže obupu, ki ga tako rekoč uniči, je predvsem vprašanje družbe, solidarnosti in podpore v preizkušnji.« Kristjan si ne zatiska oči pred smrtjo.

Čeprav raziskave E. Kübler-Rosove niso imele velikega vpliva, je bilo v njih mogoče opaziti željo po obvladovanju smrti oziroma zavračanju smrti zaradi nemoči. Evtanazija je eden od vidikov celotne problematike vrednot, ki so izgubile svojo zakoreninjenost v etiki ljubezni. Dejstvo je, da o evtanaziji razpravljajo zdravi, ne bolni. Za projekcijo lastnega strahu pred smrtjo se skriva strah pred bolečino. Izjave o morebitni privolitvi vanjo ne govorijo o smrti, ampak o zmanjšanju trpljenja. Razglašanje domnevne pravice do evtanazije je kljub videzu, da gre le za samouničenje, grožnja tudi za vse, saj z njo zavračamo zadolženost zase. H. Thielicke je pred skoraj tridesetimi leti svaril, da prihaja doba, ki bo v skrbi za človeka ljudi terorizirala s svojim humanizmom.

V okolju ljubezni imata svoj smisel tudi trpljenje in smrt. Čeprav ju obdaja skrivnost, lahko postaneta dogodka odrešenja. Odnos do življenja zahteva, da sta znanost in tehnika vedno naravnana na človeka in na njegov celostni razvoj; celotna družba mora spoštovati, braniti in pospeševati dostojanstvo vsake človeške osebe v vsakem trenutku in položaju njenega življenja. V komentarju o stališču okrožnice do evtanazije je G. H. Rodrigues, zdravnik in član Papeške akademije *Pro vita*, zapisal: »Zdravniki se moramo zahvaliti papežu, ker je v okrožnico *Evangelium vitae* vključil slovesno in nedvoumno obsodbo evtanazije. Absolutna prepoved ubijanja bolnega je za medicino velika dobrina, razlog za to je nujen: evtanazija se pospešeno spreminja v smrtno strast ter zastruplja zdravnikove možgane in njegovo srce...« Po njegovem mnenju so splav, evtanazija in podobne rešitve tudi huda grožnja razvoju medicinske znanosti. Če bo prevladalo kulturno ozračje, ki v trpljenju ne vidi nobenega smisla in ga bo imelo za zlo, in če v ta prostor prinaša absurdno sliko usmiljenja, češ da je treba nesmiselno trpljenje odstraniti, pa ne samo trpljenje, ampak človeka, ki trpi; če bo to postala redna in nekazniva praksa medicinskih ustanov, potem je pričakovanje absurdnih odločitev, kaj storiti z bolnimi, ne samo realna nevarnost za neozdravljivo bolne, ampak tudi past za zdravnike, ki bodo namesto iskanja resnice o patogenih strukturah nerogene ali neozdravljivo bolne pehali v smrt.

»V moči udeležbe kri Kristusovem kraljevskem poslanstvu je treba podporo in pospeševanje življenja udejanjiti s *služenjem v dejavni ljubezni*, ki se izraža z osebnim pričevanjem, z različnimi oblikami prostovoljstva, s socialno animacijo in političnim prizadevanjem. To je *posebno nujna zahteva v tem času*, ko 'kultura smrti' tako močno nasprotuje 'kulturi življenja' in se večkrat zdi, da celo prevladuje. (...) V služenju dejavne ljubezni je *naravnost, ki nas mora navdihovati in mora biti naša značilnost*: zavzemati se moramo za drugega kot za osebo, ki jo je Bog zaupal naši odgovornosti. (...) Gre za to, da *se zavzemamo za vse življenje in za življenje vseh*.«

16.3 Ali sem dolžan preprečiti samomor?

Glede na to, da prihaja evtanazija pod krinko samomora (*prostovoljna evtanazija*), je to vprašanje postavljeno napačno. Še nedavno je samomor veljal za dejanje, ki se zgodi v nejasnih okoliščinah. Vzroki so bili psihološki, kulturni, družbeni, samomor pa je bil vzrok smrti. Toda samomor je (verjetno) posledica. V okrožnica beremo: »Čeprav določene (...) okoliščine lahko privedejo človeka do tega, da napravi dejanje, ki nasprotuje tako vsakomur radikalno prirojenemu nagnjenju vsakogar do življenja, ter zmanjšajo ali odpravijo osebno odgovornost, je samomor, vzet objektivno, težko nemoralno dejanje, ker vsebuje

zavračanje ljubezni do sebe in odpoved dolžnostim pravičnosti in ljubezni do bližnjega (...) V svojem najglobljem jedru je samomor zavračanje absolutne Božje suverenosti nad življenjem in smrtjo.« Zlo samomora je to, da ga lahko človek hoče. V samomoru človek ne le prizadene osebno jedro, ampak je tudi izraz globoke prizadetosti osebe, tako da ne more vsega pripisovati le osebnemu grehu.

Zato je sklicevanje na dolžnost, ko si hoče kdo vzeti življenje, moralno nesprejemljivo. O tem, ali sem dolžan preprečiti samomor oziroma samomorilca rešiti proti njegovi volji, odloča stališče do lastnega življenja. Moralna teologija včasih dajala vtis, da je samomor mogoče pripisati nespameti ali zmedenosti samomorilca, posebno tam, kjer je bil samomor kaznivo dejanje. Upravičeno poudarjamo pomen lastnega gledanja na življenje. Samomor ni samo greh, ampak je obup nad življenjem, v katerem praktično ni bilo več prostora za simbolno govorico. Morda je na kaznivost samomora vplivala domneva o svobodnem dejanju, vendar ni zajemala vseh primerov in ne pomagala videti okoliščin samomorilske miselnosti.

Utemeljen razlog, zakaj naj samomorilcu preprečim narediti samomor, je, da samomor v večini poskusov ne predstavlja resnične želje, ampak je krik po pozornosti in dejavni pomoči. Ni dovolj rešiti življenje, ampak trpečega je treba zavarovati z ljubeznijo. H. Thielicke govori o brezupnem primeru samomorilca, ki se je ob izkustvu dejavne pomoči postavil na noge. V primerih, ko je pomoč prepozna ali je sploh ni, si ne smem prigovarjati, da morda ni šlo za nameren uboj samega sebe. Ne rešujemo samo fizičnega življenja.

Obvarovati nekoga pred samomorom je dolžnost, ki predpostavlja velik pogum, da sem pripravljen srečati se z vsemi in vsakim človekom. *Evangelium vitae* govori o nujnosti družbenih in kulturnih sprememb. K temu sodi oblikovanje moralne vesti ter odkrivanje neločljive povezave med individualnim življenjem in svobodo. Treba se je posvetiti razlogom za tako usodno dejanje in jih po možnosti tudi odstraniti. Ti so pogostejši od samomorov. Samomor govori o globoki krizi civilizacije, ki je za svoj temelj postavila ekonomske vrednote. Samomorilec je šel dlje zaradi večjega poguma ali zaradi večjega obupa. Breme življenja in nesmisel doživlja veliko več ljudi, kot je dejanskih samomorilcev. Samomor je vrh ledene gore kulture smrti, egoizma in subjektivizma. Tako ni več zasebna stvar. Samomorilec (na cesti) potegne s seboj v smrt tudi druge. V propagandi za legalizacijo prostovoljne evtanazije je le korak do neprostovoljne evtanazije.

Samomor in evtanazija sta dramatični znamenji časa, ki ju skrivamo. To je velik izziv za teološko etiko. Generator samomorilstva je otopela, mrtva in brezbrizna vest, a ne brez hotene nevednosti. »Bistveno je, da človek prizna izvirno jasnost svojega stanja kot stvari, ki prejema od Boga bitje in življenje kot dar in nalogo: človek edinole s tem, da prizna to svojo vrojeno odvisnost v bivanju, lahko v polnosti uresniči svoje življenje in svojo svobodo in hkrati do temelja spoštuje življenje in svobodo vsake druge osebe.«

16.4 Evtanazija kot miselnost v sodobni družbi in kulturi

Leta 1991 so časopisi tudi pri nas poročali o poskusnem glasovanju o legalizaciji evtanazije v ZDA. Leta 1993 je bila evtanazija tako rekoč 'legalizirana' na Nizozemskem, in sicer kot milejša razlaga člena Kazenskega zakonika o prepovedi evtanazije, ki je s tem aktom praktično postala nekaznivo dejanje. Kongregacija za nauk vere je leta 1980 v Izjavi o evtanaziji opozorila, da je pravo neprilagojeno dejanski miselnosti. Prostovoljna evtanazija kot *asistirani samomor* presega subjektivni okvir in je predmet družbene etike. Prihaja do grobih kršenj pravice do življenja.

Evtanazija je miselnost, ki je sorodna s splavom. Noseče matere, ki so okužene z aidsom, prav tako njihov otrok, se v svojem stališču do splava sklicujejo na evtanazijske argumente. Neboleča smrt prodira v našo družbo še z bolj mračnim obrazom kot splav. Ta miselnost je bila prisotna že pri sprejemanju zakonodaje o splavu. Miselnost legitimira in opravičuje. Drugi je predmet, s katerim lahko počnem karkoli oziroma me ne zanima, kaj se z njim dogaja. To je krutost 'etničnega' čiščenja. Legalna evtanazija bo etnično čiščenje znotraj lastnih vrst. Bo uničenje moralne vesti.

Priporočilo 776/1976 Sveta Evrope govori o pravicah bolnih in umirajočih in pravi, da je treba razlikovati med individualnimi zdravniškimi posegi in splošnimi normami posegov, ki jih naroča zakon. Istega leta je nemška Škofovska konferenca izdala dramatičen dokument *Pravica do življenja in dostojne smrti*, v katerem se škofje spominjajo državnega zločina in njegovih posledic. Svetovno združenje zdravnikov je leta 1983 govorilo o zadnji fazi bolezni. Smisel dokumenta je nesporen.

Leta 1984 so francoski zdravniki v *Manifestu* zapisali takole: »Podpisani doktor medicine ...

- prepričan, da medicinska etika vključuje spoštovanje človeške osebe in življenja, prepričan, da zahteve živega bitja, ki trpi, ne smem preslišati in da spoštovanje njegovega življenja pomeni spoštovanje njegovega dejanskega položaja,

- potrjujem, da je prišel trenutek, (...) da odgovorim na zahtevo po večji kvaliteti zadnjega obdobja življenja ali smrti s tem, da omilim trpljenje in ohranim dostojanstvo;

- nasprotujem vsaki sistematični praksi in togotni terapiji ali prepirljivi razpravi, ki ne upošteva osebnosti in zahteve trpečega;

- izjavljam, da sem v času svojega poklicnega dela prišel do sklepa, da pacientu v zadnjem obdobju pomagam končati njegovo življenje v najbolj neškodljivih pogojih, kot je to mogoče, in to v zavesti, da sem izvršil svojo nalogo, ki izvira iz mojega poslanstva; izjavljam, da sem pripravljen skupaj s svojimi bolniki in njihovimi zahtevami soočiti se z njihovo smrtjo, skupaj z njimi premišljevat o sredstvu za določen namen, v katerem bi bilo kar se da odsotno trpljenje ali stiska.«

Deset let prej (1973) so podoben manifest podpisali tudi nekateri nobelovci. Izjavili so, da je nečloveško in nemoralno pustiti, da človek v zadnjem obdobju življenja toliko trpi. Spoštovanje dostojanstva po njihovem vključuje tako imenovano svobodo bolnika, da sam razumno odloči, kaj bo z njegovo usodo. Javno mnenje ni odgovorilo. To je čas velike naftne krize. Strahovi pred prihodnostjo so nakazali stvarno vsebino *obveščene pristanka (informed consent)* in preprečili človeški odgovor.

Manifesti in propaganda splava so v sedemdesetih letih uspeli priti v kapilare javnega mnenja. Vedno več zdravnikov je o evtanaziji mislilo, da je milostna smrt.

Nov obraz evtanazije je, da je evtanazija skrivaje prodrla v javni prostor. Glavne značilnosti novega obraza evtanazije so 1.) povečevanje števila primerov. V sklopu famoznih interesov nacionalne varnosti je R. H. Williams že leta 1970 predlagal, naj program varstva pred prenaseljenostjo ne izključuje evtanazije; 2.) spremenjen odnos ljudi do izvedenih primerov. Gre za relativno široko soglasje, da je 'denar sveta vladar' in da v sedemdesetih, ki jih pretresa kriza vrednot in naftna kriza, ni bilo mogoče storiti nič drugega kot legalizirati splav; 3.) novi motivi, ki podpirajo evtanazijo kot osebno odločitev. Vendar to ne izključuje zdravnikovega mnenja.

Drama evtanazijske miselnosti je, da opravičuje poseganje prava proti življenju. Sodobna kultura je humus pristranskosti. Na tej njeni uspeva novi obraz smrti, ki se ironično izogiba »nagli in neprevideni smrti ...« Danes neredko beremo: »Od pokojnega se bomo poslovili v najožjem krogu.« Smrt je anonimna in cenzurirana. Ljudje umirajo sami.

16.5 Evtanazija na Nizozemskem

Na Nizozemskem je razprava o evtanaziji živa že od leta 1973, ko je neki zdravnik v Leeuwardenu ubil pacienta na njegovo zahtevo. Aktivna evtanazija je bila vedno kriminalni delikt in je taka tudi danes, le da je od februarja leta 1993 neka oblika evtanazije 'legalizirana': kazenski postopek proti zdravniku, ki je izvedel prostovoljno evtanazijo, je odvisen od njegove poštenosti pri vnašanju podatkov o 'vzroku' smrti v bolniški list. Prostovoljna evtanazija z legalizacijo ni dovoljena, toliko manj neprostovoljna evtanazija, pač pa je morebitni kazenski pregon skrčen na minimum. Postopek za legalizacijo prostovoljne evtanazije na Nizozemskem (1999) pa je domnevno sprožilo veliko število primerov neprostovoljne evtanazije, ki jih je hotela blaga razlaga kazenskega zakonika zajezi oziroma preprečiti. Koliko je (bilo) teh primerov v resnici, ni natančno znano. Zdelo se je, da se je uporabljala pogosto in da je bilo primerov med 2.000 in 20.000 na leto. Zato se je že sredi sedemdesetih letih pojavila civilna zahteva po nadzoru zdravniškega dela (Združenje pacientov). Na drugi strani ni bilo dvoma, da se je gledalo zdravnikom skozi prste. Prišlo je tudi do vrste sodnih odločb, ki so se nanašale bodisi na nenehne prošnje pacientov, da zaradi ne-sodelovanja z zdravniki živijo v brezupnem položaju, bodisi na tiste zdravnike, ki so pridobivali kolege za opravljanje evtanazije.

Leta 1989 je bil parlamentu predložen prvi osnutek zakona. Zaradi njega je padla vlada in bil razpuščen parlament. Nova koalicija je novembra istega leta razpravo o tem zakonu preložila za nedoločen čas z zahtevo, da se v posebni komisiji – vodil jo je Van der Wal – raziščejo primeri in načini zdravniške pomoči pri umiranju. Leta 1990 je vlada poleg predpisa, ki ureja odnos sodne medicine do trupel in zahteva navedbo uporabe evtanazije v bolniški list (ta predpis je kasneje dobil veljavo zakona, ko ga je vlada razširila in določila, naj se v bolniški list tudi zapiše, če je šlo za neprostovoljno evtanazijo) tudi ustanovila novo Remmelinkovo preiskovalno komisijo. Sestavljali so jo trije zdravniki in trije pravniki. Obe komisiji sta delovali vzporedno in imeli različno metodologijo. Septembra leta 1991 sta objavili podatke svojih preiskav. Sledil ji je nov predlog zakona (november 1991). Februarja 1993 je bil zakonodajni proces sklenjen. Šlo je za omilitev sankcije v kazenskem zakoniku, kot je že bilo omenjeno.

Zakonodaja, ki dovoljuje oziroma obsoja evtanazijo na osnovi odnosa med zdravnikom in pacientom oziroma v okviru tega odnosa, je razpravo iz medicinskih okvirjev prenesla na družbeno-politično področje in s tem potisnila v senco medicinsko-etične razloge.

16.5.1 Praksa do leta 1991

Jeseni tega leta so bili objavljeni rezultati dveh raziskav. Van der Walovo poročilo je izhajalo iz opisa položaja pacientov oziroma starih ljudi, ki so zaupani domačemu zdravljenju oziroma oskrbi na domu. Pokazalo je na razsežnost trpljenja teh ljudi, ki so pogosto prepuščeni samim sebi. Tudi rezultati Remmelinkove komisije niso hoteli vplivati na razpravo v parlamentu, ampak le pokazati, kakšna je trenutna zdravniška praksa na Nizozemskem oziroma kje prihaja do uporabe evtanazije. Na Nizozemskem umre na leto okrog 130.000 ljudi. Pri približno 49.000-ih morajo posredno odločati tudi zdravniki, ali bodo

življenje podaljševali ali bolečine lajšali s sredstvi, ki lahko vodijo v bližino smrti, ali paciente resnično ubijali. Komisija naj bi raziskala sam medicinski postopek in opredelitev pojma približevanje smrti, vendar je kasneje šla onstran na vse primere, v katerih zdravnik odloča o pospešitvi oziroma zaustavljanju določenih procesov. Remmelinkovo ekipo so sestavljali strokovnjaki iz Erazmve Univerze v Rotterdamu. Sklenili so, da je treba 1.) povprašati najmanj sto zdravnikov, 2.) presoditi najmanj 8500 primerov nenadne smrti, 3.) prositi najmanj 400 zdravnikov za anonimno informacijo o smrti njihovih pacientov, ki *bodo* umrli v naslednjih šestih mesecih in 4.) povprašati zdravnike z različnih specialnih vej medicine, da bi se prepričali o tem, ali je evtanazija na katerem od teh področij bistveno bolj prisotna, kot drugod.

Podatki so bili v marsičem presenetljivi. Okrog 400 je bilo primerov zdravniške pomoči pri samomoru, v okrog 2300 primerih se je govorilo o zahtevi pacienta, naj se njegovo življenje *hitro* konča (to je 5% od 49.000). Ker na leto okrog 9.000 ljudi umre za rakom, ki je po splošnem prepričanju najpogostejši razlog za *prostovoljno* evtanazijo, so zdravniki ugodili pacientovim zahtevam v manj kot polovici primerov. Evtanazijo izvajajo predvsem domači zdravniki, zelo redko zdravniki na klinikah.

Van der Walovo poročilo za razliko od Remmelinkovega ni razlikovalo med neprostovoljno evtanazijo in pomočjo pri samomoru. Poročilo pravi, da je bilo v severni Holandiji v letih 1986-1989 85% evtanazij izvedenih na pacientih z malignimi novimi rakavimi tvorbami, na bolnikih z aidsom in na bolnikih z multiplo sklerozo. V drugih primerih (15%) je bila diagnosticirana druga težka kronična bolezen. Pri pacientih pod 35 leti je bila evtanazija zelo redka.

Van der Wal je v poročilu razlikoval med duševnim in telesnim trpljenjem. Domačim zdravnikom je poslal vprašalnik, naj navedejo 24 oblik trpljenja, v katerih bi nekomu pomagali umreti. V 90% bi pomagali umreti zaradi težkega in neznosnega telesnega trpljenja, v 71 % v primeru težkega duševnega trpljenja. So pa še drugi razlogi: izguba dostojanstva, slabost in utrujenost, odvisnost od pomoči drugih. V 63 % bi bil (je) razlog za evtanazijo življenje, ki je še ostalo (dva tedna, v 10 % tri mesece).

16.5.2 Kako razumeti in razlagati podatke?

Razlogov za evtanazijo, ki so jih navajali zdravniki, v znanih seznamih definicij praktično ni. Zdravniki svojega dela niso pojmovali kot pomoč pri umiranju, čeprav so šli v tej smeri. Številka 2300 zato ni bila reprezentančna in tudi ne cela. Obe poročili sta nakazali vrsto novih variant, ki jih vprašalnik v začetku sploh ni upošteval. Glede na odgovore je bilo mogoče domnevati, da je uporaba evtanazije relativno razširjena. Podatki so tudi jasno govorili, da medicinska etika ter socialna in pravna kontrola tega ne morejo nadzorovati. V mnogih primerih (1.350) je zdravnik odmerek paliativnih sredstev zavestno povečal. V 7.000 primerih je bila smrt vsaj posredno hotena in je bila eden od morebitnih ciljev zdravniške obravnave. Poročilo pravi, da je pri približno 1.000 pacientih prišlo do pospešitve procesa umiranja zaradi prekinitve nesmiselnega podaljševanja življenja. Smrt je v večini primerov nastopila v enem tednu. Približno 24% od teh 1.000 pacientov je pred tem izrazilo željo, naj jih umorijo (oziroma pustijo umreti), če bi prišlo do nepričakovanega zapleta. V 17% primerov so to zdravniki pošteno napisali v bolniški list. Ni jasno, ali so bile privolitve ustne ali pisne.

V razlagi podatkov se je pojavilo več dvoumnosti. Najpogostejši vzrok je bilo zdravnikovo mnenje, če je šlo za strokovno pravilnost diagnoze, oziroma pacientova želja, če je bil govor o trpljenju. To pa ne bi bilo čudno, če ne bi zdravniki v 90 % primerov napisali, da je bil razlog neznosno trpljenje. Precej

nerazumljiva je bila zahteva, naj zdravniki napišejo 24 variant trpljenja, ki bi bile morebitni razlogi za evtanazijo. Strokovnost so skrili za zaveso *odločitev* ljudi, ki so se naveličali živeti.

Rommelinkova komisija je ugotovila, da je 45% primerov evtanazije (od približno 1000 ugotovljenih primerov neprostovoljne evtanazije) takih, da je lajšanje bolečine po običajni poti postalo nemogoče. Vendar je bilo to izrecno navedeno v 30% primerih. Življenje drugih je bilo končano iz drugih razlogov, na primer 1.) zaradi slabe kakovosti življenja, 2.) izgube upanja na izboljšanje, 3.) zaradi neučinkovite medicinske oskrbe, 4.) zaradi prenehanja nege, 5.) zaradi želje po smrti. V tretjini primerov sorodniki in prijatelji niso mogli več zdržati in so zahtevali izvedbo evtanazije. V nekaterih primerih so odločali celo gospodarski motivi (pomanjkanje postelj), čeprav je evtanazija predvsem problem nege na domu.

Pozornost zasluži dejstvo, da so se zdravniki približno v 20.000 primerih (od 49.000) na pacientovo zahtevo vzdržali terapevtskega postopka, ker je postal nekoristen. V 16% pa ni šlo za pacientovo, ampak za zdravnikovo željo, da bi nehal delati. Nekateri so to razumeli kot nujnost obnovitve temeljne preiskave. Vedeli so, da bo to dvignilo število neprostovoljne evtanazije.

16.5.3 Kaj so povedali člani komisij?

Preiskave prvotno niso imele namena neposredno vplivati na razpravo v parlamentu. Vendar so nanjo imele velik posreden in neposreden vpliv. Preiskavi (komisiji) sta številke poskušali držati v znosnih mejah. 1.000 primerom smrti, ki so po merilih preiskav bile spoznane za načrtovano neprostovoljno evtanazijo in niso bile po izbiri pacientov (neprostovoljna aktivna evtanazija), je sledilo nekaj izjav, ki so hotele pomiriti javnost, češ da ni šlo za nič posebnega. Zaradi mnenja komisij o pravnem položaju evtanazije (mimo etičnih kriterijev) se je zdelo, da sta šli obe preiskavi v smeri propagande za evtanazijo. Remmelinkova komisija je govorila o pravni utesnjenosti zdravniškega poklica.

Legalizacija je morala imeti svoj temelj in svoj pravni okvir. Ker je bila evtanazija doslej ilegalna in torej kaznivo dejanje (do 12 let zapora), se je v osemdesetih letih med zdravniki namesto legalizacije iskalo opravičilo za zdravnika in zmanjševanje predvidene kazni. Remmelinkova komisija je svoje ugotovitve utemeljila s trditvijo, da zdravnik, ki opravlja svoj poklic znotraj varnostnih meja, z veliko verjetnostjo ravna evtanazijsko tudi če to noče. Zato je bilo treba predvideti, kako bo naj njegove varnostne kriterije ukrepalo pravo oziroma če jih bo opravičilo. Če v primeru lahko pride do konflikta, naj pravo brani zdravnik oziroma zdravniški poklic. Remmelinkova komisija je deset let kasneje (1991) gladko trdila, da izvajanje evtanazije ne nasprotuje normam *Kazenskega zakonika* iz leta 1886 oziroma da ni protipravno. Evtanazija namreč ne sodi med medicinske prestopke (kot na primer strokovna napaka), ampak med kriminalna dejanja. Ker se prepoved opravljanja evtanazije kot kriminalnega dejanja razteza na vse državljane, za opravljanje evtanazije ni mogoče soditi samo zdravniku, ki je opravljal zdravniško službo. Zanimivo je, da je vrhovno sodišče v tem primeru naredilo izjemo in evtanazijo na poseben način prepovedalo zdravnikom. Odločitev vrhovnega sodišča je sprožila val javnomnenjskih izjav, češ da bi bilo treba izvajanje evtanazije zaupati – če komu – zdravniškemu poklicu.

Dvojni in dvoumni položaj je postal svojevrsten pravni problem. Na eni strani je bilo nemogoče, da bi zdravnikom dovolili to, kar je absolutno prepovedano (umor oziroma uboj), na drugi strani pa je bila izražena želja, naj bi evtanazijo – če kdo – opravljali zdravniki. Vprašati bi se morali, kateri ljudje so izrazili svoje mnenje na ta način. Do dvojnega stališča je prišlo tudi zaradi opustitve antropološkega in etičnega gledanja na problem. Z etičnega zornega kota bi bilo mogoče problem rešiti znotraj odnosa med

zdravnikom in pacientom (v korist pacienta). Videli pa smo, da je v mnogih primerih zdravnik odločil proti pacientu, zavedajoč se svoje prednosti, da do odnosa ni moglo priti ali da se je odnos na ta način končal.

16.5.4 Odgovor vlade

Na Remmelinkovo poročilo je vlada odgovorila dvoumno. Odgovor se je nanašal na pravico trupla. Najprej je postavila zahtevo, da je treba poskrbeti, da bodo trupla oseb, na katerih je bila izvedena evtanazija, na razpolago za sodno preiskavo, nato pa zahtevala, da se člen iz kazenskega zakonika, ki prepoveduje evtanazijo, ne menja, in da evtanazija ostaja ilegalna. Očitno je, da je odgovor koristil vsakokratni vladi. Dostopnost trupla za sodnomedicinsko preiskavo je pomenila, da bo sodstvo morda zahtevalo natančno poročilo in tudi morebitni pregon zdravnika, ki je opravil ilegalno evtanazijo, lahko pa bo samo preskušalo stališča drugih do evtanazije, samo pa ostalo (na primer v primeru liberalne vlade) do tega vprašanja neopredeljeno. Liberalci so naredili točno tako: niso le ugotovili, da je ta odločitev nevarna in da vodi v legalizacijo, ampak jim je to tudi ugajalo.

Kazensko pravo je ostalo nespremenjeno, razumevanje evtanazije pa se je spremenilo zaradi odstranitve merila legitimnosti. Zakon, ki ureja odnos do trupel, je predpisal, da morajo odslej zdravniki poleg vzroka smrti tudi napisati, ali je umrl naravne ali nenaravne smrti. Samomor sodi med nenaravne smrti. Po vsej verjetnosti tudi evtanazija. Vendar zdravniki imajo navado, da namesto ne-naravne kljub temu napišejo, da je kdo umrl naravne smrti. To je zadosti, da se trupla nihče več ne dotakne. Sem ter tja evtanazijo prijavi medicinska sestra ali sorodniki, če gre za grob način izvedbe. S tem je postal nesmiseln ne samo predpis, ki je bolj ali manj zavestno izločil (zaščitil) zdravnike, ampak se je običajno prikrivanje evtanazije zelo razširilo. Prikrito opravljanje evtanazije je njena najslabša oblika. To je bil eden od razlogov, zakaj je leta 1990 prišlo do sklepa, naj zdravniki v primeru evtanazije ne napišejo, ali je šlo za naravno ali za nenaravno smrt, in naj sodbo o tem prepustijo sodišču oziroma sodni medicini. Kljub ohlapnosti pregledov in majhni verjetnosti kazenskega pregona so zdravniki samo leta 1992 v 1.318 primerih odklonili napisati natančen vzrok smrti (*pomoč* pri umiranju). Vlada ni hotela spremeniti kazenskega zakonika, pač pa je potrdila predpis iz leta 1990, ki v sodni medicini ureja odnos do trupel in zahteva navedbo evtanazije v bolniški list. Praksa je ogoljufala tako kazenski predpis (aktivna evtanazija je kriminalno dejanje) kot tudi pravilnik, ki je (naj bi bil) zakon. Obe določbi, potrditev predpisa iz leta 1990 in njegova razširitev, sta bili utemeljeni z zgolj razumskimi razlogi. To je evtanaziji odprlo vrata na široko. Določbi namreč nista v ničemer zmanjšali primerov prikrite uporabe evtanazije.

Zato je bilo nadaljnje načrtovanje zakona nujno. Vsem je bilo jasno, da bo obravnaval neprijetno in nesmiselno področje v medicinski praksi. Nesmiselno je, da se z zakonom določa (ukazuje), naj zdravnik, ki je storil kriminalno dejanje, to zapiše *sam* v ustrezno datoteko. Pravilnik naj bi pokazal, da je proti pseudo-legalizaciji in da zahteva po navedbi resničnega vzroka smrti samo pomeni, da evtanazija ni dovoljena. Delna neorientiranost in izgubljenost razprave na vladni ravni se je v javnosti čutila v tem, kako hitro je naraščalo število članov Združenja pacientov, ki so se čutili ogrožene zaradi nove miselnosti in prakse. Podobno kot uradno tolmačenje kazenskega zakonika in smisla predpisa iz leta 1990 se ti upravičeno niso strinjali z mnenjem Remmelinkove komisije, ki je trdila, da je končanje (prekinitev) terapije pri okvarah vitalnih funkcij normalna zdravniška praksa.

Pravilnik o odnosu do trupel (ravnanju s trupli) iz leta 1990 je državno tožilstvo postavil v neugoden položaj oziroma spodbudil še bolj popustljivo politiko do zdravnikov. Zato je bilo pričakovati medel zakon.

Dejansko se je predlog zakona, izveden iz pravilnika o ravnanju s trupli, nanašal ne samo na prostovoljno, ampak tudi na neprostovoljno evtanazijo. Glede na poročilo Remmelinkove komisije je bilo takih primerov okrog 1.000 na leto. Verjetno jih je bilo še več: nekateri so govorili o številki 2.000, nekateri celo o 8.000. Vlada je menila, da se primeri ne bi smeli izmuzniti kontroli. Zdravniki so seveda budno pazili, kaj je od njih zahtevala vlada, in pisali tako, da jim ni bilo mogoče nič dokazati. Pravilnik je bil postal nesmiseln, ker je zahteval, naj bi zdravnik z navedbo svoje 'pomoči' sam sebe obtoži kriminalnega dejanja in z bolniškim listom izpolni tiralico proti sebi. Takih primerov je okrog 7000 na leto.

Z pragmatičnega vidika bi bilo mogoče Pravilnik zagovarjati, vendar ima toliko netipičnih napak, da je bilo mogoče pričakovati ne samo reakcijo, ampak tudi predlog zakona, ki bo nasprotno mnenje tudi legaliziral. To, kar je trdila Remmelinkova komisija, je pravilnik je že dopuščal. Novi predlog spremembe veljavne zakonodaje pa je od zdravnikov le še zahteval, naj v bolniški list navedejo pomoč pri umiranju, pomoč pri samomoru ali tudi aktivni poseg v proces umiranja z namenom, da se ta pospeši, čeprav pacient za to ni izrecno prosil. Pasivna evtanazija sploh ni predmet pravilnika.

16.5.5 Nov zakon (1993)

Februarja 1993 sprejeti zakon je določil to, kar smo pravkar videli. Parlament ni sprejel zakona, ampak pravilnik glede razlaganja Kazenskega zakonika. Zanimivo vprašanje je, kakšno vlogo sta pri tem odigrali komisiji. Zaenkrat je bil ta predpis cilj močnega evtanazijskega gibanja, ki se je na Nizozemskem začelo v zgodnjih sedemdesetih letih. Namen tega gibanja je bil protest proti vsemogočni medicini, ki je ljudem onemogočala umreti njihovo lastno smrt. Zmagali so zdravniki in vpliv medicine na življenje ljudi. Remmelinkovo poročilo je pokazalo, da v večini primerov tako imenovane pomoči pri umiranju (prostovoljna evtanazija) odloča zdravnik. Relativno lahko je izogniti se zahtevi po obvezni navedbi pacientove prošnje. Navedbe v Hastings-Center-Report izpred nekaj let govorijo, da je bilo na Nizozemskem veliko kazenskih pregonov zdravnikov, ki so opravljali kriminalno evtanazijo. Sedanji podatki so drugačni. Pacientov pristanek je bil zanesljiva kvalifikacija dejanja.

16.5.6 Sedanji položaj (2001)

Potem ko je spodnji dom nizozemskega parlamenta 28. novembra 2000 potrdil besedilo tako imenovane revizije zakona o evtanaziji in ga je 10. aprila potrdil tudi zgornji dom, je postala Nizozemska prva država na svetu, ki je povsem dekriminirala zdravnika oziroma njegove postopke pri pomoči pri umiranju (asistirani samomor). Tu je treba najprej upoštevati dejstvo, da se evtanazija in asistirani samomor še naprej pojmujeta kot kriminalni napad na življenje, le da se v Kazenski zakonik vnese dodatek, da asistirani samomor pod določenimi pogoji ne bo obravnavan kot kriminalno dejanje. Zdravnik, ki pomaga bolniku opraviti, se mora ravnati po navodilih zakona ter poročati o primeru v skladu z novim zakonom o pokopu oziroma sežigu trupel. Če ponovimo, potem besedilo sedanjega zakona sestavljajo preambula (1. poglavje), opredelitev pojmov (art. 1) in zdravnikovih dolžnosti (art. 2), kar sestavlja 2. poglavje. 3. poglavje (art. 3-20) revidira kazenski zakon iz leta 1886 (art. 293 in 294 tega zakonika) in nazadnje tudi precizira spremembe v kazenskem zakoniku. 4. poglavje pa spreminja nekatere stvari v dosedanjem zakonu o pogrebu oziroma sežigu.

V bistvu sedanji zakon ne spreminja prakse, ampak jo legalizira. Pogoji legalizacije so naslednji: a) zdravnik mora biti prepričan, da je pacient izrecno želel, da mu pomaga umreti, b) prepričan mora biti, da je bolnik neozdravljivo bolan, c) zdravnik mora pacienta obvestiti o njegovem stanju, č) oba, zdravnik in

pacient, se morata strinjati, da ni nobene druge razumne rešitve, d) zdravnik se mora posvetovati z drugim neodvisnim zdravnikom, e) mora videti in tudi sam pisмено potrditi, da bo izpolnil vse, kar je kot zdravnik dolžan storiti, f) da pomaga bolniku umreti z zdravniško pomočjo.

16.6. Razprava o evtanaziji v Italiji, Angliji in ZDA

Položaj na Nizozemskem, kjer je evtanazija sedaj legalizirana, je zaenkrat bistveno drugačen od drugih evropskih dežel in dežel po svetu. Pripomniti pa je treba, da je celo v Italiji, kjer tudi bioetična vprašanja močno določa katoliška moralna tradicija, položaj vse manj specifičen. Tudi v Italiji se kaže problem odsotnosti antropologije. Pragozd možnosti in problemov onemogoča, da bi lahko govorili o človeku. Zahteve laične etike se stekajo v legalizaciji splava in v glasnih zahtevah po legalizaciji prostovoljne evtanazije. Značilnost teh vprašanj je, da niso problemi tistih, ki postavljajo zahteve. V *Predlogu rešitev o negi pacientov v zadnjem obdobju (Proposta di risoluzione sull'assistenza ai pazienti terminali)* se patetično zagovarja zmaga usmiljenja in ljubezni v odnosu do starih pravil. Razumljivo, da zdravniki besede evtanazija nočejo niti izgovoriti niti slišati. Trdijo, da se v zdravnikovih ustih ne bi smela pojaviti.

Družbeno-politična situacija v Italiji je vsaj na videz drugačna od holandske. Italijanski zdravniki govorijo o tem, da bi se morebitni zakon moral omejiti na pasivno evtanazijo, medtem ko je aktivna evtanazija kriminalno dejanje, ki jo je treba prepovedati in kazensko preganjati. Polpretekla zgodovina pa pravi, da je v Italiji prišlo do predloga o legalizaciji evtanazije že dvakrat, najprej leta 1984 in tri leta kasneje, leta 1987. Relativno ostra zavrnitev teh poskusov je bilo znamenje relativne moči katoliške usmeritve v bioetiki, na drugi strani pa je tudi testiranje monolitnosti katoliškega bloka v politiki. Ko se je zrušila tradicionalna delitev v parlamentu, se na mnogih področjih čuti, da medicina in politika nabirata kredite, da bi ob morebitnih zdrsih (govori se o asistiranem samomoru) ne bilo treba segati po antropološki razpravi, ampak po kritičnosti položaja.

Britansko zdravniško društvo se je izreklo za spoštovanje življenja: »Človeško življenje je treba spoštovati in nihče ne sme veljati za manjvrednega zaradi svojih telesnih ali duševnih okvar.« Vendar zdravniki se na drugi strani ne zavzemajo za absolutno svetost življenja, zaradi česar bi morali življenje ohranjati za vsako ceno. So okoliščine, v katerih je prav, da se terapija prekine. V Angliji se je Lordska zbornica ustanovila pristojno komisijo, ki je do leta 1994 zbirala podatke, na osnovi katerih se je izrekla proti evtanaziji. Pozitivno se je izrekla glede terapije z dvojnimi učinkom in opustitve nekoristnega zdravljenja. Za terapijo z dvojnimi učinkom sta pomembna motiv in namen. Etično neoporečno je lajšati bolečine, četudi bi to povzročilo smrt. Po oceni komisije pa bo teh primerov vedno manj. Podobno kot drugod je tudi v Angliji komisija ugotovila, da bi bilo legalizirano evtanazijo praktično nemogoče omejiti na prostovoljno evtanazijo.

Razprava o aktivni evtanaziji (*active voluntary euthanasia*) v Združenih državah je tako daleč, da pred leti mnogi niso več dvomili, da bo v ZDA to zakonska in moralna možnost še pred koncem tega stoletja. V anglo-ameriškem svetu, kjer je pojem aktivne evtanazije pojavil že leta 1870 v *Birmingham Liberal Club-u* (pomenil je nekakšno paliativno terapijo) kljub visokemu odstotku tistih, ki se z njo strinjajo, in kljub dovoljenju federacije, da posamezne države evtanazijo uzakonijo, dlje od pobud ni prišlo (Ohio, Nebraska, New York v letih 1906, 1937, 1939). Odgovor je specifičen in ne povsem homogen. Na eni strani so vzrok za to verske skupine, ki so postavile na noge fronto, ki se bori proti legalizaciji, in je v svojih načinih boja proti evtanaziji ravno tako radikalna in agresivna kot zagovorniki evtanazije. Razen pobud, poskusnih

glasovanj in nešteti globalnih raziskav se v Ameriki do danes ni zgodilo nič posebnega, če odštejemo ugled filozofske etike in nekaterih moralnih filozofov. Novembrska številka revije *New England Journal of Medicine* je leta 1992 predlaga tri klinične kriterije, ki bi zdravnikom dovolili aktivno evtanazijo na pacientovo izrecno prošnjo. Med zdravniki se govori o aktivnem samomoru. Pri tem so številno sodelovali tudi laiki in prispevali svoj delež k neverjetni številki: v ZDA bi lahko bilo 6.000 takih smrti na dan. To je razpravljavce streznilo, zlasti tiste, ki so hoteli s tem iti v parlament. Malo pred tem (novembra leta 1991) so javne raziskave izvedli tudi v Kaliforniji in Washingtonu. V Washingtonu je pobuda propadla, v Kaliforniji pa ne. V kratkem so zbrali 700.000 podpisov ljudi, ki so bili za prostovoljno aktivno evtanazijo. Ni jasno, ali so imeli v mislih svojo smrt ali evtanazijo na splošno, se pravi smrt nekoga drugega. Najdlje je prišel poskus uzakonitve oziroma izpeljava referendumu v Oregonu leta 1994, ko so sprejeli *Zakon o dostojanstveni smrti*. Zakon opisuje številne podrobnosti o pomoči v terminalnem obdobju. Merilo je kakovost življenja. Leta 1996 sta dve prizivni sodišči v dveh primerih razsodili, da so zakoni, ki dovoljujejo pomoč pri samomoru, protiustavni. Prizivno sodišče v Washingtonu in New Yorku pa sta istega leta zavzeli pozitivno stališče do dostojanstvene smrti, toda ne z zdravniško pomočjo. Vrhovno sodišče je leta 1997 ugotovilo, da pravice do samomora z zdravniško pomočjo ni mogoče utemeljevati s 14. amandmajem ustave, ki zagotavlja svoboščine vsakemu državljanu, ugotovilo pa je tudi razliko med zdravnikovo pasivno privolitvijo in njegovo aktivno pomočjo. Sodni pregon zdravnika Jacka Kevorkiana, ki je oktobra 1998 pustil snemati izvedbo aktivne evtanazije, se je marca 1999 končal z zdravnikovo obsodbo.

V Ameriki je položaj drugačen od evropskega zlasti zaradi drugačnega položaja zdravstva v družbi. Odnos med zdravnikom in pacientom je posloven, redki so primeri domačih zdravnikov. Sredi devetdesetih lahko sledimo prizadevanjem državne (Clintonove) administracije, da bi v celotnih ZDA zdravstveno politiko obnovili po evropskem vzoru. Zaradi morebitnih sodnih pregonov in procesov si zdravniki ne dovolijo profesionalnih napak, tudi če bi te morebiti bile dovoljene ali če bi bili zanje naprošeni. Zato je razprava o aktivni evtanaziji v ZDA drugačna od evropske.

16.7 Avstralski severni teritorij

Poseben primer predstavlja avstralska zvezna država Severni teritorij. Maja 1996 je bil v parlamentu sprejet z glasom večine zakonski osnutek *O pravicah neozdravljivo bolnih*, ki je dovoljeval asistirani samomor. ROTTI zakon je stopil v veljavo 1. julija 1996. Istočasno je bil podoben predlog sprejet tudi v drugih avstralskih državah in na Novi Zelandiji. Po dobrih devetih mesecih so ga na vrhovnem sodišču Avstralije suspendirali. Združenje *Euthanasia NO* je med drugim trdilo, da je bil zakon rasističen, naperjen proti domorodcem (*aborigins*). Tako imenovana terminalna bolezen je položaj, v katerem bolnik ne more preživeti brez izrednih sredstev ali »je zdravljenje postalo nesprejemljivo«. Glede na formulacijo bi zakon zdravnikom omogočil uporabo evtanazije pri zelo široki skupini bolnikov, saj je 1.) govor o vseh, ki so odvisni od stalne terapije, in 2.) govori samo o sporazumu med bolnikom in pacientom.

16.8. Proti zakonski uvedbi evtanazije

Bistvena in osebna vprašanja je treba definirati vedno znova, in sicer tako, da upoštevajo njihov pomen za medčloveško razmerje. Primer, ki ga obravnavamo tukaj, je tipičen ravno zato, ker na videz razumno ravnanje nima nobenega pomena za medčloveške odnose oziroma te odnose ogroža. Namen bioetike je

oblikovanje miselnosti, ki je naklonjena življenju in varovanju osebe. Legalizacijo evtanazije si zagovorniki predstavljajo kot rešitev. Legalizacija splava je pokazala na razsežnosti tega nesporazuma: ni zmanjšala števila splavov, kar je bil njen namen, ampak jih je povečala. Družbena razsežnost odločitev je osebna vprašanja v medicini potisnilo v senco. Kaj torej obeta evtanazija?

Evtanazija je nov problem zaradi miselnosti. Predstavlja se kot usmiljenje in sočutje. Uzakonitev ljubezni s pravico do ubijanja je obsodba, ne zakon. Koncil pravi: »Vrh tega je treba reči: vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor: vse kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje (...) je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kot tiste, ki trpe krivico, hkrati pa kar najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti.«

Legalizacija evtanazije se je kot problem in vprašanje v Evropskem parlamentu pojavila leta 1985. Na to so vplivala razna priporočila Sveta Evrope. V Nemčiji so v devetdesetih letih avtorji pisali o tem, da je vmesna postaja od legalizacije splava do legalizacije evtanazije sovraštvo do tujcev. Papež Janez Pavel II. poudarja, da se je pokazalo že pri splavu, da »moralne obsodbe evtanazije ne poslušajo in ne razumejo tisti, ki so (...) prežeti s pojmovanjem življenja, ki je nezdružljivo s krščanskim oznanilom in prav tako ne s pravilnim umevanjem dostojanstva človeške osebe«. Absurdno je meniti, da peta zapoved ne obsega nevrednosti življenja in da ne bi bilo treba varovati življenja vsakega človeka. Če ne velja za vse ljudi in za celotno življenje, načelno ne velja za nikogar. Cinizem teženj po legalizaciji evtanazije je v tem, da o tako pomembni stvari odločajo neopredeljeni in močni. Zakon, ki bi legaliziral (dovolil) evtanazijo, naj bi opravičil dejanja, storjena na osnovi ne-vrednosti človeka, in moralno razbremenil storilce. Nedotakljivost človeka ni abstraktna norma. Varovati življenje pomeni varovati celotnega in vsakega človeka, ne samo kvaliteto njegovega življenja.

Če bi odločali *močni* razlogi, pravica močnejšega, pravo, javno mnenje ali če bi država evtanazijo dovolila (izsilila), potem bi to pokopalo zdravniški etos in bistveno prizadelo zaupanje pacientov do zdravstvene nege. To se je zgodilo že po uvedbi splava. Državi družinska solidarnost ne pomeni veliko. Razpolaganje s smrtjo prepušča v roke posamezniku oziroma zdravniku. Evtanazija bi družbi odprla brezno institucionalne skušnjave, da se znebi nezaželenih ali da jim da čutiti, da so odveč. Človeško življenje bi postalo teater. Če bi bila evtanazija *pravica* tudi v zelo omejenih primerih, bi to pomenilo, naj hudo bolni in ostareli ter nekoristni, ki še ne bi sodili v ozek izbor po zakonu, dobro premislijo, katere razloge bodo navedli, da je njihovo življenje še vredno življenja. Legalizacija evtanazije bi gotovo povečala pogubnost 'socialne smrti'. Medtem ko zakonodaja pušča na cedilu nerojene in na videz brani vsaj pravico matere, bi v primeru legalizacije evtanazije postala privilegij izbrancev. Legalizacija evtanazije bi povečala število samomorov (na bolniških listih), saj je že danes pogost razlog za samomor ta, da kdo noče živeti v družbi, ki ga ne ščiti brezpogojno.

Okrožnica *Evangelium vitae* kritizira dvoličnost tistega, ki zase zahteva moralno avtonomijo, in sicer tako, da ne dovoli, da bi mu kdo nalagal obveznosti in norme, na drugi strani pa »zastopa mnenje, da pri opravljanju javnih in strokovnih služb spoštovanje svobode drugega nalaga vsakomur, da odstopi od lastnih prepričanj in se podvrže služenju vsake zahteve državljanov, ki zakone priznavajo in varujejo, pri čemer sprejemajo kot edini moralni kriterij za opravljanje svojih funkcij to, kar določajo ti zakoni. Na ta način se odgovornost z odpovedjo lastni moralni vesti, vsaj na področju javnega delovanja, prepusti državnemu zakonu.«

Demokracija je *zadnja* in teoretično najboljša družbena ureditev, ker zahteva transparentnost ravnanja in omogoča participacijo vseh. Pod vplivom etičnega relativizma pa na moralnem področju demokratično odločanje lahko postane povod nevarnim glasovalnim avtomatizmom. »Vrednost demokracije stoji in pade z vrednotami, ki jih uteleša in pospešuje. Gotovo so temeljne in neogibne vrednote dostojanstvo vsake človeške osebe, spoštovanje njenih nedotakljivih in neodtujljivih pravic, kot tudi sprejetje skupnega blagra kot cilja in kriterija za urejanje političnega življenja. Podlaga teh vrednot ne morejo biti začasna in spremenljiva mnenja večine, ampak edinole priznavanje objektivnega moralnega zakona, ki je kot naravni zakon zapisan v človekovo srce, izhodiščna točka, ki daje norme za sam državni zakon. Kadar bi po tragični zatemnitvi kolektivne vesti skepticizem končno postavil v dvom celo temeljna načela moralnega zakona, bi bil sam demokratični red v temeljih zamajan in bi se skrčil na zgolj mehanizem empiričnega urejanja različnih nasprotujočih si interesov.«

Legalizacija evtanazije bi razkrojila bistvene vrednote, ki izvirajo iz resnice o človeku in utemeljujejo človeško dostojanstvo. O njih ne sme glasovati nobena skupina, družba ali država. Cilj in namen zakona je skupno dobro, ki ga je mogoče in ga je treba urediti na ta način. To pomeni, da mora biti *civilni zakon skladen z moralnim zakonom (vestjo), sicer je krivičen*. Če zakon zahteva, kar je v nasprotju z osebno vestjo in objektivnim moralnim redom, je krivičen. Legalizacija evtanazije bi dovolila uboj človeka, kar je absolutno neskladno s človeškim dostojanstvom in smislom zakonodaje. »Zakoni, ki pooblašajo in podpirajo splav in evtanazijo, so torej radikalno, ne samo proti dobrobiti posameznika, ampak tudi proti skupnemu blagru in zato so popolnoma brez verodostojne pravne veljave. Nepriznavanje pravice do življenja namreč, prav zato, ker vodi v usmrnitev osebe, ki ji država mora služiti, saj je prav služenje razlog obstoja družbe, je to, kar načelno in nepopravljivo nasprotuje možnosti za uresničenje skupnega blagra. Iz tega sledi, da civilni zakon, ki potrjuje splav ali evtanazijo, s tem samim neha biti resničen, moralno obvezen civilni zakon.⁽⁷³⁾ Splav in evtanazija sta torej zločina, za katera si noben človeški zakon ne more prisvajati pravice, da ju razglasi za zakonita. Taki zakoni ne samo, da ne ustvarjajo nobene obveznosti za vest, ampak nasprotno *sprožajo težko in jasno obveznost upreti se jim z razlogi vesti*.«

Okrožnica je zelo kritična do demokracije, če ta postane krinka etičnega relativizma. Namesto sodelovanja pri sprejemanju permisivne zakonodaje bi se morali poslanci zavzemati za razveljavitev zakonov, ki posegajo v človekovo integriteto. Nihče jim ne more preprečiti, da ne bi svoje svobode uporabili za uveljavitev dobrega. »Da bi osvetlili to težko moralno vprašanje, je treba spomniti na splošna načela glede *sodelovanja pri slabih dejanjih*. Kristjani, kot tudi vsi ljudje dobre volje, so poklicani po težki dolžnosti vesti, da formalno ne sodelujejo pri takem ravnanju, ki je v nasprotju z Božjim zakonom, čeprav ga civilna zakonodaja dovoljuje. Z moralnega vidika namreč ni nikoli dovoljeno formalno sodelovati pri zlu. Za tak način sodelovanja gre tedaj, ko je treba storjeno dejanje ali zaradi njegove narave same ali zaradi oblike, ki jo prevzema v konkretnem okvirju, označiti kot neposredno udeležbo pri dejanju, ki je uperjeno proti nedolžnemu človeškemu življenju ali kot pristajanje na nemoralni namen glavnega storilca. Takega sodelovanja nikoli ni mogoče opravičiti niti s sklicevanjem na spoštovanje svobode drugega niti s tem, da se opira na dejstvo, da civilni zakon to sodelovanje predvideva in ga zahteva: za dejanja, ki jih vsakdo osebno stori, obstaja namreč moralna odgovornost, kateri se nihče ne more odtegniti in za katero bo vsak sojen od Boga samega (prim. Rim 2,6; 14,12). Zavračati udeležbo pri storitvi krivice je ne samo moralna dolžnost, ampak tudi temeljna človeška pravica.«

J. Trontelj iz anket o stališču zdravnikov do evtanazije povzema nekatere presenetljive podatke o sprejemljivosti prostovoljne evtanazije pri zdravnikih: velik odstotek zdravnikov je pripravljenih pomagati

pri samomoru, če bi to bilo dovoljeno. Mnogim zdravnikom se zdi evtanazija upravičena. V Ameriki bi za evtanazijo glasovala večina psihiatrov.

Zdravstvo in družba morata iskati ustrezne alternative težnjam, ki dajejo prednost legalizaciji evtanazije. Jože Trontelj ugotavlja, da bi se v primeru legalizacije evtanazije v sedanjih okoliščinah mnogi čutili pod pritiskom, kar bi vplivalo na nezanesljivost diagnoze in prognoze. Legalizacija evtanazije ni alternativa zdravljenju težkih bolezni ali paliativne terapije, kajti računamo lahko, da bi se pacienti čutili prisiljene ugoditi neizgovorjenim zdravnikovim željam, naj sprejmejo 'možnost' evtanazije. Zdravnikova dolžnost je, da varuje življenje in da ohranja tak stik z bolnim človekom, da to omogoča terapijo z dvojnimi učinkom (paliativno terapijo). Po najboljši vesti mora oceniti, kakšna pomirjevala bo odmeril bolniku pred smrtjo. Včasih se zdi, da je to prikrivanje evtanazije. Zdravnik blaži bolečine ali tako ravna v korist pacientu. Terapija z dvojnimi učinkom pri pacientu ohranja čim višjo stopnjo zavesti s čim manjšimi stranskimi učinki telesne ali psihološke odvisnosti, in sicer brez visoke medicinske tehnologije.

16.9 Sklep

Med krizami, ki razjedajo sodobni svet, je kriza vrednot najgloblja. Kriza vrednot je dramatično znamenje, vzrok in posledica hkrati. Krize so sicer stalne spremljevalke človeštva v vseh obdobjih zgodovine. Kriza vrednot, o kateri govorimo, ni katera koli ali v katerem koli obdobju.

Obstajata dve podobi medicine. V *objektivni* medicini obstaja samo objektivna krivda, se pravi odgovornost, ki je rezultat (dokazanega) slabega dejanja ali strokovne napake. Zanj je bolnik predmet. Bolezen preganja. Distancira se do človeka in občasno gleda nanj kot na nasprotnika. Nima nobene učinkovite obrambe pred nečlovečnostjo in nesmiselnostjo svojih dejanj.

V *antropološki* medicini je človek sprejet kot človek, obravnavan kot človek. Zdravnik je zadolžen za konkretnega človeka. Tudi na zadnji poti ga spremlja k človeški smrti. Dokler ne odgovori na vprašanje, pred kom stoji, kdo je človek, kaj sme in kaj ne sme storiti, ne sme sprejemati odločitev. Medicina sama po sebi ne ve, kaj pomeni *biti človek*. Zato ga mora vprašati. Človek ni samo živo bitje. Biti človek pomeni biti oseba, biti občestvo. V antropološki medicini so pomembna simbolna dejanja, ki imajo pomen za medčloveške odnose. Po Viktorju Franklu in Paulu Tournierju se zdravnik temu ne sme niti izogniti, saj je bistveni element razmerja med njim in pacientom. Krivda je tu človeška razsežnost odgovornosti, sklanjanje nad človekom, ki potrebuje pomoč. V tem odrešujočem razmerju pomoči je vse človekovo hrepenenje in pričakovanje.

17 ZDRAVNIŠKI POKLIC IN UMIRAJOČI BOLNIKI

Smrti v medicini sledi iskanje vzrokov za izgubljeno bitko. Zmagala je smrt. Plavanje proti toku je težje sorazmerno z naraščanjem hitrosti toka.

Italijanski škof in bioetik D. Tettamanzi meni, da je umiranje v medicini postalo predmet *terapevtskega cinizma*. Z aparati je mogoče zaustaviti umiranje za nedoločen čas. Umetno ohranjanje življenja ne izraža naklonjenosti do pacienta in do življenja. Podaljševanje umiranja brez ozira na osebo je močan motiv za evtanazijo. Tako iz ene padamo v drugo skrajnost.

17.1 Umreti s človeškim dostojanstvom

Na protislovni ponudbi sodobne medicine meri naslednje besedilo iz okrožnice *Evangelium vitae*: »Zaradi razvoja zdravstva in v kulturnem okolju, ki je pogosto zaprto za transcendentnost, kaže izkušnja umiranja danes nekatere nove značilnosti. Kadar namreč prevlada težnja, da se ceni življenje samo, kolikor prinaša zadovoljstvo in dobro počutje, se zdi trpljenje kot neznosen poraz, ki se ga je treba osvoboditi za vsako ceno. Smrt, ki velja za absurdno, če nenadoma prekine življenje, ki je še odprto za prihodnost, polno možnih zanimivih izkušenj, pa postane zahtevana osvoboditev, kadar življenje velja za nesmiselno, ker je potopljeno v bolečino in neizprosno določeno za nadaljnje, še hujše trpljenje.« Razlogov za to mišljenje je danes več kot preveč. V našem medijskem prostoru je v zadnjem času veliko prostora namenjenega evtanaziji in postopkom umetne oploditve. V obeh primerih avtorji govorijo o »pravicah«. »Tako eden od zagovornikov evtanazije meni: »Temeljno načelo, ki ga sodobna družba mora spoštovati, je varovanje življenja vsakega posameznika. V tem duhu kazenska zakonodaja prosvetljenih družb odpravlja tudi smrtno kazen. Ko razmišljamo o možnosti zakonsko dovoljene evtanazije, moramo strogo upoštevati to načelo, tembolj ker poznamo zlorabo evtanazije v času nacizma. Evtanazija ne more postati splošna praksa, pač pa le pomoč neozdravljivo bolnim v izjemnih situacijah. Evtanazija v teh primerih je opravičljiva iz humanih razlogov, a izvedljiva samo pod strogo določenimi ukrepi, ki naj jih zakon določa.« Zdi se, da bi bilo treba o zaščiti pred eksplozijo razmišljati šele potem, ko bi počilo.

V članku *Pravica do smrti – poslednja pravica?* avtor Matija Grah navaja naslednjo izkušnjo J. Trontlja, ko se je soočil z željo enega svojih pacientov, da mu pomaga umreti: »Vedel sem, kakobom ukrepal – da njegovi želji ne bom ugodil – bil pa sem v dilemi, kako mu odgovoriti. Dolgo časa sva se pogajala. Bil je intelektualec, ki je vedel, da od življenja ne more več veliko pričakovati. Še posebej, ker ga je prizadela huda izguba v družini, njegova lastna invalidnost pa je naraščala. Ni si žele oditi zaradi bolečin, ampak zato, ker je bil prepričan, da življenje zanj nima več nobenega smisla in je že predolgo na svetu. Nazadnje sva se pogodila, da bo napisal izjavo o poslednji volji, s katero je prepovedal izvajanje terapije, ki bi mu podaljšala življenje tudi onkraj točke, ko bi njegova bolezen postala smrtna. Tako se je tudi zgodilo. Njegovo voljo so zdravniki na intenzivnem oddelku spoštovali in bolnik je nazadnje mirno umrl.«

Človek je človek tudi v umiranju in v smrti. Smrt mu ne prizanese in je neizogibna. Posebno kristjan je poklican, da svojo usodo živi osebno in da tudi smrt sprejme kot nekaj, kar je mogoče živeti. *Živeti svojo smrt* je paradoks. Na neki način pa šele smrt (umiranje) to življenje naredi zares vredno in enkratno. Smrt zahteva, da jo človek sprejmemo in živimo.

Kristjan sprejema delež na Kristusovi velikonočni skrivnosti. Jezusovo življenje je bilo vseskozi evharistično. Živeti pred Bogom in v občestvu z njim pomeni sprejemati življenje iz njegovih rok, se ga veseliti, obenem pa sprejemati tudi njegovo omejenost. Govorimo o *živetem* življenju in o *živeti* smrti. V tem je utemeljena skrb za ostarele, bolne in umirajoče. Skrb za umirajočega pomaga razumeti ali celo doživeti nedoumljivo velike spremembe, ki čakajo v smrti tudi na zdravega človeka, name.

»Vsak je dolžan skrbeti za zdravje in se pustiti zdraviti. Tisti, ki imajo na skrbi bolne, jim morajo pri svojem delu z vso pozornostjo in skrbjo nuditi tista sredstva (opravila), za katere vedo, da so koristna in nujna.« Uporaba sredstev, ki blažijo trpljenje, se ne sme spremeniti v *posebno terapevtsko vneto*, ki ne ustreza bolnikovemu zdravnikovemu položaju. Tu je umestno govoriti o pasivni evtanaziji, ki pomeni »odreči se postopkom, ki bi prinesli samo mučno in skromno podaljšanje življenja ...« Terapija z dvojnimi učinkom se odpoveduje izrednim ali nesorazmernim sredstvom, kar »ni isto kot samomor ali evtanazija; pač pa izraža sprejetje človeškega položaja spričo smrti.« Paliativna terapija napravi trpljenje znosnejše in zagotovi ustrezno človeško spremljanje. »V tej fazi nastaja med drugim problem, kako daleč je dovoljena uporaba blažilnih in pomirjevalnih sredstev, da se bolnika osvobodi bolečine, kadar to vsebuje tveganje, da se mu skrajša življenje. Dejansko je sicer hvalevredno, če kdo prostovoljno sprejema trpljenje in se odpove sredstvom za lajšanje bolečin, da ohrani polno zavest in da se kot vernik zavestno pridruži Gospodovemu trpljenju, vendar takega junaškega vedenja ne moremo imeti za obveznega za vse.« Odklanjamo usmiljenje, ki ni pomoč in je le pretveza za beg iz položaja.

Usmiljenje ni kriterij skrbi za bolnika ali umirajočega, ampak je orodje skrbi. Usmiljenje je nevarna oblika izogibanja dejanskemu položaju, če ni nekaj določenega, ampak določujočega. Na to opozarjajo protislovne trditve zagovornikov evtanazije, ki niso sposobni pomagati, pa hočejo svojo dejavnost razumeti kot »pomoč«.

Tu se nameravamo soočiti z vprašanjem človekovega človeškega soočanja s trpljenjem tik pred smrtjo. Najprej gre za zdravnika, ki ne beži pred smrtjo, se odpove svoji strokovni zagnanosti ter prizna svoje meje. To je tudi umetnost umirajočega. Umetnost predpostavlja talent. Zdravnik ne zdravi le z znanjem; pomembna je po-moč. Umetnost pomoči ne izključuje tehnike, toda zdravnik ne sme ravnati zgolj iz sočutja. Če ugotovi, da ne more nič več storiti in dejansko odide, pokaže, da zanj umetnost umiranja ni sestavni del umetnosti življenja. Apostol Pavel je napisal: »Zakaj nobeden med nami ne živi zase in nobeden ne umira zase. Če namreč živimo, živimo za Gospoda; če pa umiramo, umiramo za Gospoda. Naj torej živimo ali umiramo, smo Gospodovi« (Rim 14,7-8). Zanj je bil vrhunec življenja umreti s Kristusom, in sicer umreti tako, da ljubiš. Podobno kot začetek življenja je tudi smrt srečanje z Bogom.

Umiranje ni obvladovanje trpljenja. Svetopisemsko izročilo s posebno pozornostjo opisuje človekovo pot v smrt. Čas smrti je nekako določen. To pomeni, da je poslej treba določiti to, kako človek sprejme smrt. Preveč enostavna smrt za človeka ni najboljša priložnost srečanja. Kajti v smrti se človek ločuje od sveta, od vsega, kar ima.

Sodobni človek v tem doživlja posebno praznino. Svetopisemsko izročilo pripoveduje, da trpljenje samo po sebi ni razlog, da bi se borili proti njemu, pač pa se je treba upreti trpljenju, ki prinaša zlo ali ki ga prinaša zlo. Trpljenje je posledica greha, ne sme pa biti vzrok nadaljnjega greha. Trpljenje ne sme streti človeka v njegovi človečnosti. Trpljenje ga kliče, da se pogumno sooči s svojim položajem, ohrani dostojanstvo, samospoštovanje in ljubezen. Trpljenje ga lahko prebudi za drugačno dejavnost, tako imenovano *patično ne-dejavnost*. Tu seveda ni prostora za obup in evtanazijo, ampak za zadnje spoznanje.

Če zna to doživeti zdrav človek ali zdravnik, in spremljati trpečega do praga smrti, ga pozorno poslušati, molčati, skrbeti. Nazadnje govorijo tihota, mir in vera. O tem nazadnje govorijo tudi temeljni človekovi poklici, na primer pastir, mati, oče, zdravnik, duhovnik in podobno. Zanje je značilno da jih bolj določa skrb kot produktivna dejavnost.

17.2 Trpljenje

Kristus ni trpel, da bi nas rešil smrti, ampak da bi izpolnil praznino nesmiselnega trpljenja. Kljub temu, da ne dvomimo o avtentičnosti poročil o Jezusovem trpljenju, nismo vajeni govoriti o Jezusovem trpljenju, ki ni sestavni del velikonočne skrivnosti. Toda pogledjmo naslednja mesta (po Marku): Mr 2,1-12; 3,20-30; 3,31-35; 5,1-20; 6,1-6; 7,1-23; 8,11-21; 9,42-50; 10,35-45; 11,15-19; 11,27-33; 12,38-40; posredno tudi 6,14-29. Ta mesta niso neposredno povezana z velikonočno skrivnostjo, a jih ne smemo ločiti od celotnega Jezusovega življenja. Ker nas zanima dvojna razsežnost trpljenja, trpljenje umirajočega in tistega, ki spremlja umirajočega v smrt in se ga bolnikovo trpljenje dotika posredno, nam te prilike lahko ponazorijo, da je bilo Kristusovo trpljenje orodje njegovega služenja (prim. Jn 13,12-20). Jezus se je ljudem, zlasti trpečim, približal na nenavadno osebni način. Tako jih je lahko povabil, naj se s svojim trpljenjem udeležijo njegovega odrešenjskega dela. To izpričujejo apostoli. Peter v svojem pismu pravi, da je »Kristus enkrat trpel zaradi grehov« (1 Pet 3,18), kar lahko razumemo kot način njegove solidarnosti s trpečimi. Vendar navedena mesta govorijo še o drugih vidikih njegovega trpljenja, na primer da so ga hoteli izrabiti. Jezus je globoko poznal življenje ljudi in tragiko njihove nezvestobe ipd. O tem pripovedujejo nekateri svetniki, ki so prejeli dar videnja človeka od znotraj. Tak je Bernanosov lik duhovnika Donissana, ki ga je ta dar tako rekoč strl.

Sveto pismo govori vedno jasneje, da bo božji služabnik trpel. Drugi Izaija, predvsem Iz 53, je postal ključno besedilo za razumevanje Jezusove usode (prim. Jn 3,14). Z ozirom na to, da se besedila nanašajo na Jezusovo velikonočno skrivnost, je trpljenje orodje avtentičnega verskega izkustva. Velikonočni dogodek je rdeča nit vsega Jezusovega življenja. Vidimo ga v vsakem njegovem dejanju. Je barva njegovih besed in dejanj.

Srednjeveška teologija je ustvarila mistiko trpljenja in trpljenje predstavila kot pot osvoboditve. Zgodovinski spomin je do pretirane askeze kritičen. Nekatere oblike dolorizma so trpljenje postavile za cilj. To z odrešilnim trpljenjem nima nobene povezave. Versko izročilo govori o mistiki trpljenja, v kateri trpljenje ni ovira za dejavno vključevanje v proces odrešenja. Tudi če si še tako na tleh, ti pravi: »Vstani in hodi.«

Med pomembna besedila teologije trpljenja lahko vsekakor štejemo apostolsko pismo *Salvifici doloris*. Temelji na Kol 1,24: »Zdaj se veselim, ko trpim za vas. S svoje strani dopolnujem v svojem mesu, kar primanjkuje Kristusovim bridkostim, in to v prid njegovemu telesu, ki je Cerkev.« Kdor zna trpeti s trpečim, se v trpljenju dotakne najgloblje korenine biti: hrepenenja in upanja vsega stvarstva po odrešenju.

Pismo govori o Jezusu – človeku bolečine in njegovem deležu na trpljenju vsega sveta. Jezus je odrešil svet s trpljenjem in s tem dvignil na višjo raven vsako človeško trpljenje. Tako je mogoče razumeti različna besedila nove zaveze in evharistično zgodovino Cerkve. Kol 1,24 povzema vso teologijo trpljenja. Vereni človek ne išče bolečine, toda računa tudi s trpljenjem. Trpljenje lahko občasno zamaje vso versko izročilo (Job), a ga tudi osvetli: človek je odgovoren tudi v svojem trpljenju. Človek v bistvu ne more zahtevati

idealnih razmer, da bi lahko bil človek. Kajti idealne razmere same po sebi ne zagotavljajo, da bo človek res človek. V bistvu mora računati na kontekst. Na temelju svetopisemskih besedil ne moremo sklepati, da bi bilo trpljenje odrešilno samo po sebi. Tudi smrt ni odrešilna sama po sebi. Toda trpljenje je včasih vse, kar ima kdo na razpolago. Trpljenje je nekakšna poravnava, sprava s tem, da je tako, kot je.

Zaradi škandala trpljenja nedolžnega je našemu mišljenju bližje, da za trpljenje iščemo razlog, na primer kaznovalno božjo pravičnost. Toda najbolj kaotične slike trpljenja povzroča človek. Te so rojevale opredelitve Boga, ki so dovoljevale uporabo nasilja. V Stari zavezi se tem družbenim upodobitvam upre Job. Trpljenje ni kazen in ne opravičuje. Posebno ne opravičuje od temeljne odgovornosti *biti človek*. Življenje, zlasti šibko življenje, trpljenje in umiranje, ni zaupano pravičnosti, ampak ljubezni.

Evangelij gleda na trpljenje z vidika odrešenjskega reda. Trpljenje razume samo ljubezen. In obratno: ljubezen posebno razume prav trpljenje. Jezus je zavrnil poenostavljanja (prim. Jn 9,2; Lk 13,1-5) in ponudil novo razlago: trpljenje ima vzgojni značaj (Lk 15). Daleč od fizičnega povezovanja trpljenja in greha je iskal priložnosti, da bi pokazal, da se človek tedaj, ko je slaboten, nahaja najbrž v najbolj pomembnem trenutku življenja. Ni ponujal le pomirjevalnih pojmov.

Sodobni svet zavrača trpljenje in bolečino. Leibniz je s teodicejo pokazal, da sodobnika preveč obremenjuje trpljenje in bolečina. S teodicejo je zagovarjal Boga. Z evangeljskega zornega kota je teodiceja posledica globokega nesporazuma glede izvora in smisla trpljenja. Trpljenje je navrženo in je brez smisla. Zgodbe iz preteklosti, na primer uničenje ameriških kultur, ruske zabave s sužnji (rulete) in nešteta grozodejstva so razločna znamenja, da človek trpi, ker je brez vrednosti in ker ne sprejema lastne usode. Dostojevski je v *Bratih Karamazovih* pokazal na Ivanovo potomstvo v našem stoletju. Današnjega trpljenja ne obremenjuje le greh, ampak nesmisel.

V postkrščanskih okoliščinah je trpljenje nekaj negativnega v sebi. Zato se je proti njemu treba boriti z vsemi sredstvi. Zgodovina sodobne medicine je zgodovina oboroževanja proti bolečini in trpljenju. Gre za totalno vojno. Ne mislimo na paliativno terapijo umirajočih, ampak na neštete stranske učinke načina življenja, ki je prepolno zdravil. Mnogo ljudi je alergičnih na etiko in njene zahteve. Ne verjamejo, da bi lahko z moralo karkoli spremenili. Vendar za resnično spreobrnjenje ni moči.

To posredno ali neposredno vpliva na visoko *cen*o zdravja. Sodobnik zavrača trpljenje, ne razume *po-trpljenja*, žrtve, poravnavo itn. Ker se iz trpljenja ničesar ne nauči, se mu je treba vsekakor izogniti. Sodobnikova apatičnost je nevarno tveganje. Človek danes ne sme, ne mara in ne zna trpeti. Z njim nihče ne po-trpi in tudi on ne more trpeti z drugimi. *Pathos* (veselje do življenja) mu polzi skozi prste.

Evangelij vabi k ponovnemu premisleku o dogodkih, v katerih se Jezus ne bori neposredno proti trpljenju, ampak hoče pokazati na mrežo bolezn, greha in smrti, to razkrinkati in pokazati svoj razlog za kljubovanje: ljubezen. Ko različne vidike trpljenja ločimo med seboj, morebitno radikalno spremembo relativiramo z domnevo, češ da ljudje nekoč (na pred-znanstveni ravni) niso točno vedeli, za kaj gre, in jih je bilo lažje potolažiti. Evangelij jasno izpričuje, da je Jezus dajal prednost terapiji, ne diagnozi. Predsodek pred-znanstvenosti ga ni oviral, da ne bi storil tistega, kar je bilo potrebno storiti. Natančno je poznal človekovo trpljenje in človeka v trpljenju. Ko mu je ponudil odrešenje, je verjel, da je mogoče človeka nagovoriti tudi (zlasti) v bolezni, ker je odgovoren tudi v bolezni. Razodetje s tem daleč presega znanstvene razlage bolezni, ki so sicer natančne, a zelo enostranske: so konglomerat znanja, predstav o grehu in zadolženosti. Neredko izražajo človekov strah pred odgovornostjo. Bolni nočejo vedeti, kaj jim je. Njihovo izogibanje resnici morda pojasni problem bolezni, ki je prepuščena pravičnosti.

Evangelij pokaže na razmerje med trpljenjem in odrešenjskim redom. V Mr 1,24 hudobni duh trdi, da ga hoče Jezus pogubiti. To je specifična oblika strahu in morda nezavestne »hotene nevednosti«. Jezus je s svojim ravnanjem izvabil hudobijo iz teme, jo postavilo na luč in pokazalo na brezizhodnost zla. Toda ker človek nosi cilj v sebi (ljubezen), položaj ni brezizhoden. Jezusov izhod ni *pobeg*, ampak ljubezen, ki obnavlja poti in življenje vključuje v odrešenjski red (Rim 6).

Sveto pismo trpljenja ne razlaga vzročno, ampak pravi, da ga je treba sprejeti. Jezus je trpljenje sprejel z zlom vred. Tako se je uprl nesmiselnemu trpljenju. Zlu se ne upira z metodami zla. Jezusovo trpljenje (*passio*) izraža načelno ne-sodelovanje s pobudo zla, ki hoče človeka potegniti v vrtinec neodrešenosti. O Janezu Krstniku rekel, da so ljudje z njim »storili, kar so hoteli« (Mt 17,12). Razkrinkal je trpljenje, ki je posledica človeškega zla. To trpljenje je dejanska nevarnost, da izgubim razmerje s seboj, z drugimi in Bogom.

17.3 Redna in izredna sredstva

Redna sredstva so vsa sredstva, ki v nobenem obdobju zdravljenja niso pomembnejša od osebne bližine ali nujnosti odgovorov, ki se nanašajo na resnico in resničen položaj. Ko se je medicina opremila s tehničnimi pripomočki, so se meje redne terapije razširile. To je velikokrat pomenilo oddaljevanje procesa umiranja.

U. Eibach pravi, da smrt ni le meja življenja, ampak tudi meja medicinskega dela. Najbolj stalen podatek življenja je, da se bo to življenje končalo s smrtjo. Zato je nesporazum o človeški umrljivosti lahko usoden bodisi da podaljšujemo umiranje bodisi da ga namerno končamo.

Razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi je pomembno. Razlikovanje med ljudmi, kdo naj živi in kdo bo umrl, ni umestno. Medicina ne odloča o tem, koga bo pustila umreti in koga ne. Razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi je stvar poklicne zdravniške prakse in se ne sme dogajati pred bolniško posteljo. Izredna so vsa sredstva, ki jih človek ne more *zahtevati*. Papež Pij XII. je redna sredstva opredelil takole: »To, da se v resni bolezni začne s tistimi ukrepi, ki so nujni za rešitev življenja in ohranitev zdravja, spada k dolžnosti, ki izvira iz urejene ljubezni do sebe, poslušnosti do Stvarnika, socialne pravičnosti, splošne pravilnosti in iz spoštovanja sorodnikov. Ta dolžnost velja le za redna (navadna) sredstva (glede na okoliščine, kraj, čas in kulturo), se pravi tista, ki ne predstavljajo nobene posebne obremenitve za bolnika ali za njegove bližnje. Strožja dolžnost bi bila za večino ljudi preveč zahtevna.«

Napredek na področju sredstev je dvignil raven redne oskrbe, večinoma žal le na ravni sredstev, ne na ravni človeške bližine. To je vplivalo na negotovost meril, ki so vse bolj odvisna od hitrega razvoja rednih sredstev. Stalno se vprašujemo, če se raven rednih sredstev ne zvišuje le na račun pacientove plačilne sposobnosti. V tem pomenu so za marsikoga redna sredstva izredna, ker so predraga. Včasih je veljalo merilo tveganja: če je tveganje večje, je bilo sredstvo bolj gotovo izredno. To velja tudi danes, vendar ne v isti meri. Tudi zavarovalništvo je pripomoglo, da je pacientov položaj stopil v ozadje in da je začela odločati cena. Solidarnost je postala funkcija pravne države. Onkraj rednih sredstev gre včasih za nedoumljiva nesorazmerja med človeškim in tehnološkim faktorjem. Socialno zavarovanje je pomenilo velik korak naprej v zvišanju ravni rednih sredstev, toda z njim se ni zmanjšalo število izrednih sredstev. Nasprotno: denar in interesi so medicini omogočili predvsem razvijanje izrednih metod in sredstev.

V zadnjem času je predmet hudih razprav solidarnost medicine, ki je doslej spadala med njena redna sredstva. Zaradi pomanjkanja kvalificiranega medicinskega osebja in zahtev po plačani solidarnosti se solidarnost postopoma spreminja v »izredno«, in sicer zelo drago sredstvo.

Več sredstev bi bilo treba nameniti rehabilitaciji tistih, ki so prizadeti zaradi onesnaženega okolja ali zaradi nesorazmerne razdelitve dobrin. Ta sredstva so danes večinoma izredna oziroma na vmesni listi. Uporaba sredstev ne bi smela biti odvisna od razvitosti človeka ali od njegove plačilne sposobnosti. Redna sredstva so vedno redna, ne glede na to, komu so namenjena in kako draga so.

Merila nujne pomoči so naslednja: a) najprej je treba pomagati tistemu, ki najbolj potrebuje pomoč in je verjetno, da bo rešen; b) prednost ima tisti, pri katerem je rešitev življenja verjetnejša; c) prednost ima tisti, pri katerem obstaja realno upanje, da bo bolnik prišel k zavesti in k zmožnosti za komunikacijo; č) med tistimi, ki pomagajo, je treba vedeti za vrstni red, kdo je za koga dolžan poskrbeti.

Zaradi bolj ustreznega razlikovanja nekateri predlagajo, da bi poskusili razlikovati med koristnimi in nekoristnimi sredstvi. To naj bi utemeljeval pragmatični Hipokratov stavek o neškodovanju. H. Thielicke opozarja na utilitarno neobčutljivost za posameznega človeka: »Do kdaj je pomoč res pomoč in kdaj ni več pomoč?« Proti smrti se ne smemo boriti, ker to onemogoča videti resnico smrti. Smrt je namreč močnejša in bolj gotova kot vse drugo. Zdravnik ni nasprotnik smrti. Dolžan jo je spoštovati, saj jo srečuje na vsakem koraku. U. Eibach ob tem pravi, da vsa dejanja, katerih namen je le podaljšati življenje, niso po-moč, ker niso vedno nujna pot do zdravja. Če pa medicina daje prednost svojim interesom, bistveno krni sposobnost izraziti zaupanje.

Nekateri govorijo o »proporcionalni pomoči«. Ta upošteva naslednja merila: b) bolečine ni dovoljeno povečati, če za to ni sorazmernega razloga (zdravje); b) bolečino je treba lajšati; c) odstraniti je potrebno vir zla; č) treba je delati dobro in k dobremu spodbujati. Proporcionalna pomoč je več kot standardna pomoč, če je njeno težišče na *po-moči*. Zdravnik naj upošteva lestvico vrednot in se izogiba *kvaliteti življenja*, če jo določajo sredstva. Veliko moralistov meni, da sme pacient odkloniti terapijo, ki bi zanj pomenila skrajno trpljenje in bedo, čeprav bi mu morda za kratek čas podaljšala življenje.

17.4. Prednost zavesti, svobode in komunikacije

Temeljna zdravnikova naloga v odnosu do bolnega človeka, ki bo zanesljivo umrl v bližnji prihodnosti, je simpatija, ljubeč obrat k človeku. To je mnogo več kot sočutje. Simpatija pomeni so-trpeti (*sin-pathein*). Nihče ne more vedeti, kaj kdo v resnici trpi. Trpljenje je orodje. Simpatija naj bo spontana. Umirajoči tako čuti, da ni preprosto odpisan in da je še vedno človek med ljudmi. Naloga umirajočega namreč je, da se posloviti. Skrb spodbuja posameznikovo svobodo in zvestobo. Trpečega in na smrt bolnega človeka je treba obvarovati pred osamljenostjo in izolacijo. Kajti njegova naloga je, da se popolnoma osvobodi navezanosti.

Podaljševanje življenja ima smisel le, če zanesljivo vodi k višji kvaliteti življenja in bolnemu omogoči večjo svobodo. Če zdravnik/medicina s podaljševanjem življenja izraža svoj poraz, ne podaljšuje življenja, ampak umiranje. To je nevarna oblika socialne smrti. Prizadene identiteto zdravnika in pacienta in drugih ter njihovo sposobnost komunikacije.

17.5 Pravica umirajočega do resnice

Resnicoljubnost je temeljni pogoj celovitosti zdravstvenega, posebno pred smrtjo. Resnica o zadnji bolezni odkrije zdravnikovo resnicoljubnost. Paternalističen zdravnik se sam odloča, koliko resnice bo povedal, kdaj in zakaj bo govoril. Pove svoje mnenje, resnico pa zavija v molk. Tak zdravnik ne verjame, da je bolnik sposoben prenesti resnico. Tudi sebi ne verjame, da je sposoben povedati resnico. Če je zdravnik prepričan, da je smrt posledica, se boji povedati resnico, ker misli, da mora najprej odkriti in odstraniti vzrok. Resnicoljuben zdravnik verjame, da je človek sposoben sprejeti resnico v vsakem življenjskem položaju, čeprav morda ne vse naenkrat. Ve, da je resnica edina stvar, ki jo človek lahko prenese in v celoti razume. Tedaj je resnica tudi zdravilna. Sicer pa upošteva tudi psihologijo govorice.

Zdravniki psihosomatske usmeritve so potrdili, da so težki bolniki in umirajoči izredno razpoloženi za vso resnico, tudi za resnico o zadnji bolezni. Kdor lahko odgovori na vprašanje, ali bi hotel slišati vso resnico, bo v dneh hude bolezni gotovo prosil, da bi bil rad na jasnem. Ne marajo, da bi zdravniki z njimi v nedogled razpravljali o operativnih posegih, ampak da jim pojasnijo svoj pogled na stanje. Zdravnik tako pomaga, da bolnik uredi stvari, ki jih je dolžan urediti pred smrtjo. Predvsem da se poslovijo. Tolažba, ki hote ali nehote zakriva resnico, razvrednoti vsa človeška izkustva.

V raziskavah o tej stvari se je pokazalo, da so zdravniki in zdravstveni delavci z umirajočimi pacienti zelo redko govorili o bolezni. Zdravnik od pacienta zahteva vso resnico, toda čim bi jo moral on povedati pacientu, spremeni mnenje o resnici. Zdravniki iz tako imenovane antropološke medicine so v tem videli zdravnikovo stisko, kako izraziti, da človek ne umrje zato, ker je bolan, ampak zato, ker je človek. Antropološka medicina namreč meni, da zdravnik bolniku ne more pomagati tako, da mu podaljšuje življenje, ampak da se čim bolj približa njegovemu umiranju. Zdravnik je tudi človek in tako mora vedeti, da je omejenost življenja s smrtjo tisti vidik življenja, ki razodeva edinstvenost in nepreklicnost daru življenja. Kdor človeka sprejema na ta način, mu želi, da bi živel *do konca*, in mu tudi pomaga živeti do konca. Raziskave ob bolniški postelji so pokazale, da ima resnica tudi izjemen terapevtski pomen. Resnica sama po sebi seveda ni zdravilo, ampak nekakšen signal, da smrtna bolezen ne prizadene človeka v njegovi človečnosti. Zagovornikov tega mišljenja ni veliko. Preveč zdravnikov se zanaša bodisi na sposobnost medicine bodisi obupuje in se obnaša paternalistično. Socialna medicina je v skušnjavi, da človeka vrednoti z vidika njegove družbene koristnosti. Tako ne vidi, da človek kot človek raste do smrti. Še več, da je smrt vrhunec njegovega življenja.

Če ima zdravnik jasen odnos do resnice, bo pacienta jemal resno v vseh obdobjih življenja in v bistvu v vsaki prognozi videl 'delno' smrt. Zdravnik se lahko izogiba resnici tudi tako, da se izgovarja na nezanesljivost prognoz in diagnoz. Resnica seveda ni le resnica o bolezni, ampak gre za osebno resnico, za zdravnikovo osebnost in njegov čut za medsebojne odnose. Tak zdravnik se ne bo bal priznati, da mu je težko govoriti o smrti. Če ve za svoj strah pred smrtjo, bo lažje čutil pacientovo stisko. Če bo ravnal iz strahu, ne da bi ga izrazil, bodo diagnoza, prognoza in terapija verjetno dvoumne. Teologija si pomaga z *strahom božjim* in ga razume kot poseben vidik ljubezni do Boga. Gre za paradoks (prim. Ps 128,1-2), ki ga vsak človek doživlja na najbolj oseben način: bojimo se ljubiti in biti ljubljene. Toda prav za ljubezen gre. V bistvu gre za srečo, da je to vprašanje zaupano ljubezni. Če to dojamem, sem spoznal človeško največjo šibkost in največjo moč.

M. Bowers o tem govori zelo odkrito: »Resnica ob bolniški postelji je večji problem za tiste, ki naj bi resnico posredovali, kot za tiste, ki naj bi resnico izvedeli.« Resnica je v bistvu identična z osebo, ki jo

spoznava v ljubezni. Resnica ni nikoli le objektivna ali le subjektivna ali samo ena. Je osebna. H. Thielicke pravi, da gre za vprašanje, ali *je* kdo v resnici ali *ni*. Po njegovem se to vidi (sliši), kajti premišljevanje resnice dobiva podobo v besedah. Kdor resnici o življenju in smrti ni nikoli pogledal v obraz, ne bo našel besed, s katerimi bi jo izrazil. Rutinske sposobnosti za resnico ni. Če v človeku ni življenjske podlage, je ne bo povedal.

Vernik ve, da *biti v resnici* pomeni *biti v ljubezni*. Resnica je nepredvidljiva, ker je osebna. Beseda povezuje osebe. Resnica je daleč onstran pozivanja k zdravi pameti. Beseda namreč obvlada kaos. »Zato gorje tistemu, ki pravila jezika.« Resnica ne more biti iz nuje, ampak iz ljubezni. Šele v ljubezni bom ugotovil, ali je šlo za oviranje ali za kaj drugega. V ljubezni je resnica rodovitna, tudi če je resnica o smrti. Ljubezen zahteva popolno resnico, saj je resnica sad ljubezni (resnicoljubnost). Šele resnica človeka napravi za človeka. Ljubezen ga pripravi, da živi *do konca* in se po-trpežljivo prilagodi procesu umiranja. Resnica o življenju je ljubezen. *Živetemu* življenju ustreza *živeta* smrt. *Neživeto* življenje se ne boji le smrti, ampak tudi resnice o samem sebi. Molk lahko krši pravila jezika, sporoča nejasne stvari in resnico brez ljubezni. Vendar je lahko tudi čakanje na najboljšo možnost.

Prava nesreča za zdravnika je, če *nima časa*. Medicinska vzgoja ga sili v učinkovitost. Resnicoljubnost pa je umetnost in potrebuje čas. Christian Bender pravi, da bi bilo treba o zdravljenju govoriti kot o obremenitvi, če so besede neobtežene, oziroma o razbremenitvi, če imajo besede primerno težo. Vihravost v odnosih izraža besede brez teže, ki jih odnaša veter.

17.6 Sodelovanje vseh udeležениh

Glede na Hipokratovo prisego sestavljajo medicino: zdravnik, bolnik in bolezen. Težišče medicine je že dolgo časa na bolezni. To je breme moderne medicine. Objektivizem popredmeti najprej bolezen, nato pacienta in nazadnje zdravnika. Antropološka medicina je poudarjala nujnost *uvedbe subjekta v medicino*. Zdravnik ne popravlja pokvarjenih strojev, ampak dela z ljudmi. Uvedba subjekta v medicino pomeni, da je treba na drugačen način priznati bolezen, in sicer tako, da mu sledi priznanje pacienta in zdravnika ter tudi drugih subjektov: duhovnika, sorodnikov in drugih. Bolnice pri nas se za to vprašanje odpirajo šele v zadnjem času.

Ko govorimo o sodelovanju vseh, ne mislimo, naj pridejo skupaj šele pri postelji umirajočega bolnika. Skupinsko delo – komunikativnost in komunikabilnost – postaja odločujoč dejavnik na vseh področjih človekovega udejstvovanja, tudi v sodobni bolnici. Povedati resnico (in hoteti vedeti za vso resnico) ni samo zdravnikova dolžnost. Sodelovanje ni v tem, da bo ekipa žrebala, kdo bo kaj povedal in kaj lahko kdo ve. Vsa se mora na svoj način prizadevati za pristno komunikacijo. V bistvu skupina pomeni evharistično občestvo. Tako priča o pomenu človekovega simbolnega mišljenja, govorjenja in ravnanja. Vprašanje ni formalno, ampak vsebinsko. Če bo vsak govoril v svojem jeziku, bo povedal isto stvar na drugačen način. Na podoben način se lahko zgodi, da vsi govorijo isto in se vsak izogne resnici.

Velika ovira za resnico ob bolniški postelji je pojem (problem) tako imenovane strokovne tajnosti. Ustanova ne sme biti krinka za resnico.

Kjer umiranje povzroča veliko trpljenje sodelujočih, ima pomembno vlogo *dušni pastir*, ki naj bi bil posebej izobražen za spremljanje umirajočih in bližnjih. Njegova vloga v delovni ekipi je nenadomestljiva posebno takrat, če se komunikativni tok zaustavlja zaradi stvari, ki so povezane z resnico. Tam vidimo,

kako sta povezani resnica in svoboda. Duhovnika postavljajo k bolniški postelji, a je njegovo mesto sredi skupine, tudi sredi hodnika, sredi ekipe zdravnikov in bolniškega osebja. Včasih bi morali zamenjati vloge. Če te sposobnosti ni, potem pacientu vsiljujejo vloge, ki jih sami nočejo sprejeti.

Pozdraviti je treba pobudo, če se na obisk skupaj odpravijo zdravnik, dušni pastir in laiki. Ta način dela ustvari pogoje za spoznanje pravil jezika, spoznanje vesti in resnice o smrti. Smrt je dramatičen dogodek. V besedah naj ne bi skrivali začudenja nad tem, kako nedokončano je naše življenje. Nobeno življenje ne more do konca izraziti tega, kdo je človek kot človek. Zato vernik upa v dopolnitev stvarstva, o kateri govori vera v vstajenje.

17.7 Kakšna naj bo skrb, ko zdravniška pomoč odpove?

Zdravnikova odločitev o tem, da bo končal nesmiselno podaljševanje umiranja, ne sme pomeniti, da je prost. Taka odločitev je lahko le rezultat bogatega sodelovanja v času, ko je bil umirajoči še sposoben odločati o samem sebi. Če se zdravnik bori za življenje, bo njegov ljubeč odnos do pacienta v veliko pomoč. A. J. Dyck ta odnos imenuje »*benemortasia*«. Zdravnik tvega nerazumevanje pri sorodnikih in drugih. Pomembna je zdravnikova vera. Ta bo lahko razbremenila odnose pri medicinskem osebju. Znamenje globoke zdravnikove človečnosti je, če pacienta in druge povabi h kratki spontani molitvi. To je konkretna oblika menjanja vlog.

V zadnjem obdobju življenja je *hranjenje* najbolj vidna oblika komunikacije. Tudi pri umetni hrani je treba upoštevati, kako jo umirajoči prenaša in kako dolgo jo bo prenašal. Odklanjanje ali vsiljevanje hrane je nasilje. Če je pacient v nezavesti in je jasno, da mu hrana ne koristi več, se sme prekiniti umetno hranjenje.

17.8 Po smrti

Za zdravnike in dušne pastirje pacientova smrt ne pomeni konca njihovega dela. Če gre za sodelovanje mnogih, bo resnica o smrti vključevala tudi dejanja, ki sledijo po smrti, na drugi strani pa bodo ta vključena v dejanja pred smrtjo. Pogosto gre za način prisostvovanja pri pogrebu. To je znamenje krščanskega upanja in odrešenjske solidarnosti med vsemi sodelujočimi.