

Anton Mlinar
**DOLŽNOSTI
DO UMRLIH:
ETIČNA STALIŠČA
IN INTERESI
JAVNOSTI**

145-161

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
ZNANSTVENI-RAZISKOVALNI CENTER
GARIBALDIJEVA 1
SI-6000 KOPER

::POVZETEK

RAVNANJE S TRUPLI OZIROMA S človeškimi posmrtnimi ostanke je bilo v polpretekli zgodovini večinoma domena interesov strokovne javnosti. Ta je posmrtne ostanke obravnavala instrumentalno, objektivno in v skladu s pravili stroke. Ta odnos se v zadnjem obdobju spreminja iz več razlogov. Najprej so na neustrezno ravnanje s posmrtnimi ostanke so začela opozarjati nekatera prvotna ljudstva in zahteve posameznih držav po repatriaciji ostankov. Z razvojem tehnik ugotavljanja identitete prednikov se je odprlo veliko vprašanj, povezanih z integriteto in narativno identiteto posameznih zgodovinskih osebnosti in ljudi, najdenih v množičnih grobiščih. Vprašanje je večplastno. Najprej se vprašujemo o interesih znanosti in javnosti pri raziskovanju pokojnih ter v kolikšni meri lahko interes javnosti vpliva na ravnanje znanstvenikov. Predvsem nas zanima, kako lahko nova spoznanja vplivajo na etično mišljenje in na samo razumevanje etike kot preusmeritve pozornosti in kot zavedanja sedanjega časa. To bomo poskušali prikazati na nekaterih primerih.

Ključne besede: bioetika, človeški ostanke, narativna identiteta, pravice, smrt, subjekt, zavedanje sedanjega časa.

ABSTRACT**DUTIES TO DEAD PERSONS: ETHICAL STATEMENTS AND PUBLIC INTERESTS**

The treatment with dead bodies or human remains was in the past mostly within the domain of interests of professional public. It has treated posthumous remains mostly instrumental, objectively and in accordance with the rules of each profession. This attitude is changing in recent time for several reasons. The unsuitable handling with human remains was first warned by some aboriginal peoples and the requirements of some countries regarding the repatriation of remains. With the development of methods of identifying of ancestors, there were arising many questions connected with integrity and narrative identity of some individual historical personalities as well as dead people founded in mass graves. The question is manifold. First, we are asking for the interests of science and public in research of dead persons and how the public interest influences the handling of scientists. Particularly, we are interested how new knowledge affect ethical thinking, and the mere understanding of ethics as reorienting of attention as well as the present-time consciousness. We will try to show it in some cases.

Key words: bioethics, human remains, narrative identity, rights, dead, subject, present-time consciousness.

::UVOD

Nekatere zgodovinske osebnosti in nekateri dogodki zbujaajo pozornost ne le zgodovini, muzejem, medicini in arheologiji, pač pa tudi širši javnosti. Rodovne zgodovine kraljevskih družin, skrivnostna izginotja ali najdenja (družina Romanov v Rusiji, identiteta ljudi, ki so imeli svoje dvojnike, ledeni človek "Oetzi"), arheološka najdišča (Egipt, Mehika), znamenite osebnosti iz nedavne preteklosti (znanstveniki, predsedniki), preživeli po hudih travmah (Pineas Cage), posmrtni ostanki v množičnih grobiščih (holokavst, Huda jama in druga grobišča povojnih pobojev, ki jih je v Sloveniji več koz 500, Katynski gozd itn.), ponovno odpiranje vprašanj o zločinih proti človeštvu v času kolonizacije in še prej ter podobni primeri v nedavni zgodovini so predmet analiz zaradi razvoja znanstvenih panog, ki deloma omogočajo bolj natančno identifikacijo najdenih ostankov oziroma so lahko v veliko pomoč do zdaj prevladujočim strokam na tem področju. Ker ne gre samo za interese znanosti in hermenevtična načela raziskovanja, pač pa tudi za zanimanje javnosti za vprašanja, ki jih na primer odpirajo množična grobišča in identiteta tam pokopanih, se vzporedno z interesi kaže tudi potreba po ustrezni razpravi, ki bi upoštevala tudi fenomenološke, etične in legalne vidike raziskovanja.

Z vidika v naslovu zastavljenega vprašanja gre za pomen biomedicinskih raziskav s pomočjo DNK tehnologij. Analiza DNK sodi med najbolj natančne metode ugotavljanja identitete. Njeno uporabnost omejuje nujnost primerjalnih vzorcev in relativna težavnost pri pridobitvi jedrne DNK. Zato je uporabna predvsem v ugotavljanju družinskih povezav in identitet nedavno umrlih. Zaradi interesov (znanosti in javnosti) se metode hitro izpopolnjujejo, predvsem hitrost ugotavljanja in zaznava fenotipske izraznosti, kar povečuje možnost opazovanja značilnosti. Eden osnovnih ciljev *Projekta človeški genom* (uradno se je končal leta 2003) je bil mapiranje človeškega genoma, ki bi mu sledila izdelava različnih "genomskih zemljevidov" (haplotipski zemljevid, Projekt ENCODE itn.).

Številni članki o zgodovinskih osebnostih, najdiščih in dogodkih so danes na rešetu sofisticiranih metod, ki pa same po sebi sprožajo tudi dileme, kakšen pomen pripisati interesom javnosti in znanosti, ki želijo vedeti več oziroma se dokopati do natančnejših podatkov. Na Švedskem taka vprašanja odpira kraljica Kristina (1632–1654), o kateri znanstveniki dvomijo, da je bila ženska, oziroma menijo, da je bila pseudohermafrodit. Primer ameriškega predsednika Abrahama Lincolna (1809–1865) je zanimiv tako zaradi prednikov kot tudi

zaradi njegovega zdravja. Na Švedskem poleg kraljice Kristine predstavljata veliko uganko domnevni lobanji dveh svetnic, Birgitte in njene hčerke Katarine.

Ti in podobni primeri pa niso zanimivi samo zaradi možnosti, ki jih ponujajo nove metode ugotavljanja istovetnosti, epidemiološke in zgodovinske raziskave, pač pa zaradi zahtev, ki jih do posmrtnih ostankov postavljajo prvotna ljudstva (teh je pri OZN registriranih več kot 70) o vrnitvi oziroma repatriaciji ostankov pripadnikov njihovih ljudstev. Izjava o pravicah prvotnih ljudstev je bila sprejeta šele 2007. Z vidika novejše zgodovine in politične kulture je to posebno težko vprašanje bodisi spričo (množičnih) grobišč bodisi spričo identitete pokopanih.

V prispevku je moj namen najprej pokazati, da so dolžnosti do pokojnih utemeljene (1) na neposrednem interesu pokojnih, ki ni utemeljen na interesu živih; (2) da imajo posthumni interesi ustrezno filozofsko utemeljitev; (3) da imajo živi ljudje dolžnosti do pokojnih zaradi živih; (4) da je 'dobro ime' primer interesa pokojnih, ko gre za moralno pomembnost raziskovanja (znanih) pokojnih osebnosti in/oziroma posthumnih človeških ostankov.

Dolžnosti so pred interesi znanosti in javnosti, velikokrat pa tudi izraz interesov javnosti in znanosti. Gre predvsem za tri dolžnosti: (1) da se raziskovalci zavežejo, da bodo pri pojasnjevanju zgodovinskih osebnosti uporabljali hermenevitično metodo in osebe gledali z vidika časa, v katerem so živele; (2) da bodo spoštovali zasebnost pokojnih (javnost lahko izve le tiste podatke, ki ne kršijo načela zasebnosti); (3) da priznajo dejansko stanje in vse kakorkoli vključene v zadevi obravnavajo enakopravno. Z etičnega vidika gre za razlikovanje med škodovanjem in napačnim ravnanjem (lahko gre za napačno ravnanje brez slabih namenov) ter da se ugotovi dejansko stanje, prizna krivično ravnanje (če je bilo) in ugotovi, kdo je krivico povzročil in kdo je bil žrtev. To je pomembno zlasti v primeru, ko pride do izkopa posmrtnih človeških ostankov v množičnih grobiščih, ki nimajo nikogar, ki bi se zavzel zanje. Za ponazoritev vprašanja bom predstavil tri primere: ravnanje z možgani Alberta Einsteina, ravnanje s posthumnimi ostanki dveh znanih švedskih osebnosti iz primer množičnih grobišč v Sloveniji. Najprej pa nekaj besed o mrtvem telesu in posthumni narativni identiteti pokojnika.

::1 MRTVO TELO

Bioetika se o vprašanjih, ki jih uokvirja *mrtvo telo* (truplo), izraža razmeroma malo. Njenega relativnega molka ne pogojuje le dejstvo, da je mlada veda, pač pa tudi dokaj pozna vključitev biomedicinskih metodologij, ki jih na tem področju dovoljujejo sodobne tehnologije. Povod za to je ohlapnost opredelitve bioetike. Opredelitev jo deloma uvršča na vmesno področje med

filozofijo in družbenimi vedami, deloma kompleksno področje interakcije med posameznimi družbenimi funkcijskimi sistemi, povezanimi z življenjem in zdravjem, ne pa tudi s smrtjo. Čeprav je bioetika širša od običajne medicinske etike, ravnanje s trupli večinoma prepušča forenzični medicini in drugim zainteresiranim vedam. Povod za to, da bioetika tako počasi zaznava dileme, ki se pojavljajo s hitrim napredkom sorodnih znanosti, je deloma v tem, da imajo izsledki raziskav relativno majhen povratni vpliv na etično in pravno refleksijo. Morda je celo presenetljivo, da je umetnost védenja v bioetiki do danes ostala nespecificirana v samem jedru, to pa je vplivalo tudi na značilnost etično spoznanega (Petitmengin-Peugeot, 1999). Če primerjamo vse, kar je bilo napisanega od leta 1970 do danes, je (bila) bioetika intelektualno dejanje, ki pojasnjuje 'objekte', nikoli pa kot taka – kot etika življenja – predmet lastne raziskave. Glede na to se zdi, da bi se moral izoblikovati širši konsenz o tem, kako ravnati s trupli oziroma s posmrtnimi človeškimi ostanki oziroma kako lahko nova spoznanja vplivajo na razumevanje same etike, etičnih in pravnih načel, etičnega razmišljanja oziroma verbalne rekonstrukcije preteklosti. Značilen primer predstavlja t. i. nevroznanstvena kritika etike, zlasti z vidika zaznave sedanjosti (Varela, 1999).

Terminološko se s *pokojnimi* opredeljuje nedavno umrlo osebo, z *mrtvim truplom* ostanke znane ali neznanе osebe, ki so mrtve že dlje časa, vendar je še mogoče govoriti o organski celoti, o *človeških ostankih*, če gre za davno umrle osebe in le za delne ostanke, običajno v obliki skeleta. Posebej ne bomo razlikovali med umrlo in ubito osebo, čeprav je ta razlika pomembna za nedavno preminule ljudi. V posebno skupino sodijo zgodovinsko pomembne osebnosti, ki so lahko že dolgo časa pokojne, a so splošno znane, zlasti če imajo dolgo genealogijo s še danes živimi potomci.

Bioetika vstopa na to področje skupaj z uporabo tehnologij, povezanih z DNK. Gre za razmeroma nov način ugotavljanja identitete posameznih oseb v forenzični medicini in za različne raziskave iz epidemioloških razlogov. Spričo človeških ostankov znanih osebnosti se pojavljajo etični ugovori zlasti v povezavi z danes živečo generacijo potomcev. Za ugotavljanje identitete je potreben soroden primerjalni vzorec. Metoda je omejena z obstojnostjo jedrne DNK. Prednost mitohondrijske DNK (mtDNK), ki sicer ni bolj obstojna, je v tem, da je posamezni celici več sto njenih kopij in je verjetnost najdenja večja. Doslej najstarejša izolirana jedrna DNK je stara 400.000 let in je rastlinskega izvora (Willerslev in drugi, 2003). Z mtDNK je mogoče odkrivati le sorodstvo po materini strani, ne pa po očetovi; za ugotavljanje očetovstva je potrebna jedrna DNK. Delna identifikacija (narod, narodnost) je možna tudi s pomočjo genomskega zemljevida. Razmeroma lahko je ugotoviti, ali je biološki material človeški ali ne. Poleg identificiranja se metoda uporablja tudi v raziskovanju

bolezni, ki so jih imeli posamezni predniki (ali skupine) v preteklosti, ugotoviti pa je mogoče tudi nekatere osebne značilnosti oseb. V obeh primerih se pojavljajo resni etični ugovori. Po mnenju raziskovalcev so utemeljeni razlogi zoper take raziskave rizičnost za zdravje potomstva (Kreek in drugi, 2005), rizično obnašanje, npr. alkoholizem (Gelernter, 2009), depresivnost, ugotovljive socialne patologije (Craig, 2009) itn.

Ker zdravniki, zgodovinarji in arheologi človeške posmrtnne ostanke večinoma obravnavajo instrumentalno in mehanično (Masterton, 15), je bilo na mednarodni ravni sprejetih nekaj etičnih kodeksov, ki usmerjajo to raziskovanje. Najbolj znani je *Vermillionski sporazum* (*Vermillon Accord*) o ravnanju s človeškimi ostanki, ki je bil sprejet 1989 na pobudo severnoameriških Indijancev. Ti so nato dosegli, da je bil leta 1990 sprejet zakon o zaščiti in repatriaciji človeških ostankov, kadar je moč dokazati, da gre za nativno kulturno sorodstvo (NAGPRA = *Native American Graves Protection and Repatriation Act*). Podoben je *The Tamaki Makau-rau Accord* (NZ) iz leta 2005. Na različnih ravneh so se oblikovala merila glede skrbi za človeške ostanke v muzejih (<http://icom.museum/ethics.html>) oziroma pri arheoloških izkopavanjih (*World Archaeological Congress*).

Potem ko so na ta problem opozorili severnoameriški Indijanci, so se začeli oglašati tudi drugi pripadniki prvotnih prebivalcev na različnih celinah in opozarjati na nehuman način, s katerim so raziskovalci obravnavali najdbe v grobovih. Odnos do posmrtnih ostankov deloma pogojuje dejstvo, da so raziskovalci večinoma prihajali iz območja, ki ga je zaznamovala krščanska kultura. Dejstvo je, da je s krščanstvom zaznamovana kultura zgodovinski okvir razvoja sodobnih znanosti, četudi raziskovanje ni bilo toliko pozorno na na kulturno in versko pripadnost pokojnih. Krščanstvo je razvilo poseben odnos do posmrtnih ostankov svetnikov. Pečat je pustil tudi dualizem (telo-duša), po katerem je bila duša vrednejša od telesa. To sicer ni pomenilo, da se telesnih posmrtnih ostankov ni spoštovalo, a raziskovalci so bili pozorni kvečjemu na socialni status pokojnega. Nič ni presenetljivo, če so se zato človeški posmrtni ostanki obravnavali nelegitimno ali celo nelegalno. Večje spoštovanje do pokojnih se je razvilo znotraj lokalnih skupnosti.

Zunaj tega območja je bilo komaj mogoče govoriti o dolžnostih do pokojnih oziroma do njihovih ostankov, ki bi temeljili na pravici oziroma na identiteti pokojnih. Temu je dala svoj pečat kolonialna zgodovina, ki je pripadnike drugih ljudstev imela za manjvredne. Do srede 20. stoletja je antropološko terensko delo potekalo znotraj te kulturne percepcije. Pripadniki prvotnih ljudstev so opozorili na ravnanje raziskovalcev s posmrtnimi ostanki, ker so raziskovalci selekcionirali najdbe glede na versko pripadnost, kraj pokopa in družbeni položaj, etnične pripadnosti pa niso upoštevali; ta je vplivala na

obravnavo človeških posmrtnih ostankov le selektivno in obrobno. Stvaren rezultat teh opozoril so bile prve zahteve po repatriaciji človeških ostankov in antičnih arheoloških najdb v sredozemskem bazenu (Egipt, Grčija). Zahteve, ki so jih začela izražati posamezna prvotna ljudstva, zlasti severnoameriški Indijanci, Maori na Novi Zelandiji, ljudstvo Sámi v Skandinaviji in drugi, pa so se izrecno nanašala na neetično ravnanje s posmrtnimi ostanki. Vidik moralnosti ni predstavljal le kritike instrumentalnega odnosa, se pravi nujne dopolnitve zgolj 'stvarne' procedure izkopavanja, raziskovanja in poročanja o najdbah posmrtnih ostankov, pač pa je pokazal na *moralno občestvo* živih in mrtvih. Povratni učinek tega kritičnega soočenja z ravnanjem strokovne javnosti sta bili analitično nastavljeni vprašanji, (1) kaj se glede tega dogaja znotraj razvite civilizacije in (2) če je mogoče moralni status pripisati tudi pokojnim.

Malin Masterton (2010) je ti vprašanji ponazorila (1) s teoretičnim razlikovanjem med *objektom in subjektom* in (2) z analizo *notranje vrednosti (intrinsic value)*. Čeprav gre za abstraktno analizo, je opozorila na opazno zadrego glede medsebojnega vplivanja med zgodovinskim razvojem pojmov in dejanskim vplivom teh pojmovanj na znanstveno kulturo na eni ter na presenetljivo dejstvo različnih "ravni slepote" (Varela in Shear, 1999: 11), povezanih z metodologijo, ki generira intencionalne (ne-empatične) interpretacije.

Razlikovanje med tem, kaj pomenita *objekt* in *subjekt*, ni bilo vedno enako. Klasična opredelitev razlikuje med fizično pojavnostjo (objekt) in miselno predstavo te pojavnosti (subjekt). Danes je razumevanje tega razlikovanja skoraj diametralno nasprotno: objekti so predmeti v svetu, subjekti pa so nekakšna podvrsta objektov (npr. zavest, notranji svet, sposobnost itn.), se pravi stvarnosti, ki so brez lastne predmetnosti oziroma so spreminjajoče se lastnosti bitij. To pomeni da so lahko subjekti samo živa bitja. Subjektivnosti ne pripisujemo vsem živim bitjem, pač pa – pod vplivom mehanične predstave o življenju (Descartes) – samo človeku, ki ima razvite določene sposobnosti/lastnosti. Deskriptivni način je v nekaterih primerih preskočil v normativnega, kot na primer v primeru razlikovanja med živimi bitji, "ki imajo življenje", in živimi bitji, ki "so živa" (Frankena); v kontekstu te moralnofilozofske distinkcije je bil instrumentalen odnos do človeških posmrtnih ostankov dokaj 'normalen' pojav.

Dokler je ravnanje s posmrtnimi ostanki spoštljivo, do tega vprašanja niti ne pride. Če se je s posmrtnimi ostanki ravnalo kot s predmeti (kar po definiciji dejansko tudi so), npr. ko se ni upoštevalo nativne kulture, se je najprej pojavilo vprašanje, ali morda obstaja vmesna kategorija med objekti in subjekti. Francisco Varela in Jonathan Shear (1999) v tej zvezi kažeta na vpliv, ki ga ima raziskovalčevo zavzeto delo na njegovo metodo: ne gre morda

za nevtralnega antropologa, pač pa za mater, ki skrbi za svojega otroka; njeno ravnanje je utemeljeno na občutljivosti za najmanjša znamenja telesne govornice in izraznosti. Liv Nilsson Stutz je – na drugi strani – spomnila na pojem *abject*, ki ga je uporabljala Julia Kristeva (2008, 23). S to besedo je označevala 'zavržnost' objekta, ki ni več niti prisoten niti ni še odsoten.

Oblikovanje metodologije, na katero vpliva pozorno spremljanje lastnega raziskovanja, ne obljublja, da bo lažje zavzeti moralno stališče do trupla, kaže pa na dvoje: (1) da truplo oziroma človeški ostanki nima/jo prostora v sedanjem razlikovanju med objektom in subjektom, in (2) da odklonitev moralnega statusa predpostavlja dej volje: zavrženje statusa.

Drugo razlikovanje zadeva vrednote. Vrednote niso kaka posebna sestavina raziskovanja. Predstavljajo marveč suspenz trenutnega dela in preusmeritev od vsebine na miselni proces raziskovanja/interpretacije. V okoljski etiki se moralni status okolja utemelji z lastno (notranjo) vrednostjo ekosistema/ov. Vrednota ni isto kot vrednotenje. Aristotel je lastno vrednost (*télos*) razumel kot neodvisno usmerjenost predmeta k cilju. Po njegovem se ta izraža z živostjo stvari oziroma s sposobnostjo gibanja živega bitja. Če je pri živih bitjih *télos* razviden kot sposobnost gibanja (dihanja), je o tem težje govoriti pri neživih stvareh (kamen, gora, reka). Obstaja pa neka povezanost med živim in neživim: podobno kot podrtó drevo so tudi človeški ostanki, ki so sicer mrtva stvar, ostanki živih ljudi. Z biološkega vidika je to mogoče dokazati z molekulo DNK. S filozofskega vidika je mogoče pojasniti posthumni interes umrle osebe, kar bomo kasneje pokazali z *narativnim subjektom*. Lastna vrednota (vrednota) nežive stvarnosti se lahko razume bodisi (1) kot ekvivalent ne-instrumentalne (ciljne) vrednote (pri čemer je lahko ciljna vrednota notranja ali pripisana od zunaj) bodisi (2) kot lastnost te snovi, ki ni nikogaršnja last. V prvem primeru gre za lastno (notranjo) vrednota, kar pripoveduje grški pojem *télos* (po tem ima neka stvar *smisel sama v sebi* (Olson, 2005: 46), v drugem primeru pa za vrednota, ki jo stvarjem pripisujemo ljudje (komercialna vrednota), četudi te posebne lastnosti ni mogoče dokazati. Ta vidik pojasnjuje trenutni suspenz raziskovanja z njegovo preusmeritvijo na miselni proces. To ni nujno močni antropocentrizem, saj ne gre samo za človeške interese. Pri posmrtnih ostankih ne gre za lastno notranjo vrednota, razen kolikor ne bi šlo za še obstojno molekulo DNK. Če ni mogoče računati niti z najdenjem mtDNK, potem so ostanki sledi iz preteklosti, pot, po kateri si lahko pridobimo kako znanje o preteklosti, in ostanki, ki so lahko v neposrednem odnosu z drugimi ljudmi iz tistega, kasnejšega ali našega časa. To ni več notranja lastna vrednota človeških ostankov, pač pa od zunaj pripisana vrednota oziroma priznani moralni status. Zato človeških posmrtnih ostankov nimamo za vredne same po sebi, pač pa za vredne zaradi zunanjih/pripisanih oziroma relacijskih lastnosti. Zelo stari

človeški ostanki so tako vrednoteni tudi zgolj iz študijskih namenov, vidik njihove lastne vrednosti pa se zlahka prezre. Ni pa nemogoče, da bi se lastna vrednost ne bi mogla pripisati od zunaj (*extrinsic final value*) zaradi vezi z ljudmi, ki živijo danes.

Etično oziroma moralno vrednotenje pa se začne šele s preusmeritvijo pozornosti na miselni proces v raziskovanju (Jackendoff, 1987). Ta postopek zahteva posebno vajo, ki po začetnem suspenzu vodi do bolj jasnega zavedanja o vsebini (predmetu) kot tudi o metodi ter nenazadnje o načinu posredovanja vednosti v (strokovno) javnost. Kot lahko vidimo, tu ne gre v prvi vrsti za predmet raziskovanja, v našem primeru za človeške ostanke, pač pa za med- ali znotraj-osebno ovrednotenje spoznavanja, ki je rezultat fenomenološke analize oziroma fenomenološkega 'vstavka' (*filling-in*), ta pa se pojavi s pozornostjo (Depraz in drugi, 2003).

Če strnemo, je *tako* priznanje moralnega statusa pomembnejši za tiste, ki so že davno umrli in so nam neznani. Ko gre za nedavno umrle osebe, je lažje dokazati njihov posmrtni interes, ker imajo še žive potomce. Da bi to pokazali, je potrebna terminološka razjasnitev pojmov *pravic*, *zasebnosti* in *sprememb*, ki se nanašajo na priznanje moralnega statusa znotraj metodološkega postopka.

Kaj je *pravica* pokojnih v tem kontekstu? Pravice običajno utemeljujemo na tri načine, in sicer s teorijo naravnega zakona, s pogodbenim pravom in z obrambo interesov. Prvi način tu zavračamo (zaradi prehoda na "treba je"), drugi in tretji način pa sta možni poti za utemeljitev pravic pokojnega. Je mogoče iz splošnega pravila, da je treba spoštovati voljo pokojnega (Partridge, 1981), sklepati na neposredne pravice? Če gre za davno pokojno osebo, ki je raziskovalec ne pozna, je to nemogoče, saj mu njene želje niso znane. Dovolj je, če bi uspeli dokazati pravice nedavno umrlih. Na to možnost kaže povezanost s konkretno družbo.

Zasebnost/svojskost osebe v tem kontekstu pomeni relacijsko stvarnost (Callahan, 1987). Tako se na primer oznaka *moški/ženska*, ki ni relacijska svojskost, razlikuje od *brat/sestra*, ki pa to je. G. Leibniz je s teorijo o monadah (striktnih ne-relacijskih značilnostih) zanikal relacijske značilnosti zasebnosti. Po mnenju Joan Callahan k relacijski stvarnosti spada tudi ugled umrlih. S tem ni mišljeno le posameznikovo mnenje o določenem človeku – tak pomen se pripisuje latinskemu pregovoru *De mortuis nihil nisi bene* –, pač pa ugled kot človekova relacijska značilnost (Arendt, 1998). Kot lahko vidimo, je na osnovi latinskega pregovora moč sklepati, da s pokojnim preminejo relacijske značilnosti, ki segajo onkraj ozke družine. Če po smrti ni več mogoče govoriti o relacijski svojskosti zasebnosti oziroma je potrebna njena nova določitev (Plaisted, 2002), je očitno, da nekaterim značilnostim pokojnih odrekamo relacijsko svojskost zaradi pokojnikovega 'ugleda', ki mu

je s tem hkrati vzet značaj zasebnosti. O relacijski značilnosti ne govorimo le zaradi povezave pokojnika z zdajšnjo generacijo, pač pa zaradi odnosov med osebami v preteklosti. Poudarjanje moralne relevantnosti ugleda brez njegove relacijske svojskosti je nesmiselno.

Dopuščanje *spremembe* v zasebnosti (davno) pokojne osebe – oziroma kaj se lahko v tem spremeni – kaže na pomen prej nakazanega suspenza v raziskovanju s preusmeritvijo pozornosti na lastno raziskovanje, ki vključuje zavedanje sedanjega časa. Se spremeni zasebnost ali razmerje (*relational change*) med osebami (Han, 2009)? Dokler pristajamo na latinski pregovor, se v našem primeru spremembe nanašajo na moralni status pokojne osebe. Vendar pa, kot smo videli, prav ta pregovor ukinja relacijsko značilnost zasebnosti in poskuša z moralno normo zaustaviti uporabo trdih znanstvenih metod v raziskovanju. Tako se zdi, da je v primeru (davno) umrlih relacijska značilnost zasebnosti nerelevantna in da se 'z novimi dejstvi' spreminja samo preteklost. Kaj so torej relacijske spremembe in kaj je moralni status osebe? Če nekdo trdi, da je bil Einstein genij, s tem o njem ni povedal nič pomembnega. Če bi se dokazalo, da Einstein ni storil tega, kar se mu pripisuje, bi prišlo do moralno relevantne spremembe. Pustimo ob strani moralno (zavržno) prizadevanje, če bi si kdo prizadeval Einsteina diskreditirati kot ponarejevalca. V našem primeru smo hoteli opozoriti, da ne gre samo za zunanje pripisovanje moralnega statusa, pač pa za status kot posledico relacijske spremembe, če v teku take raziskave ni prišlo do suspenza raziskave in preusmeritvijo pozornosti.

::2 POSMRTNA NARATIVNA IDENTITETA

Posmrtna identiteta je pomembna, kolikor je pomemben posmrtni moralni status oziroma kolikor pokojni razpolaga s subjektivnostjo. S filozofskega vidika je to mogoče pojasniti z *narativno identiteto*, o kateri je pisal Paul Ricoeur (1992). Podobno etično vprašanje si je postavil tudi Emmanuel Lévinas (1987). O razširjeni identiteti govorijo tudi nekateri drugi teoreti in teorije: teorija o spominu (Locke), psihološki (Parfitt, 1986) in biološki kriteriji (Olson, 1997), toda ne segajo preko praga smrti; zanimivi sta tudi hipotezi o razširjeni zavesti v nevrobiologiji (Levy, 2007) in telesnih označevalcih (Damasio, 2003), ki ne izključujeta praga smrti.

Tu nimam namena razpravljati o osebni identiteti kot taki, pač pa o načinih, ki omogočajo govoriti o identiteti brez substancialne povezave z njenim nosilcem. Ricoeurjev pristop je pomemben, ker (1) omogoča govoriti o identiteti brez prisotnosti osebe, ki je nosilka identitete (kar smo videli zgoraj) in ker (2) identiteta ni utemeljena samo v osebi, ki je njena nosilka (identiteta se gradi v odnosu z drugimi v bazični skupnosti in z njimi deloma tudi preživi

smrt). Glede na Ricoeurjevo teoretično izhodišče lahko kdo škoduje osebi – nosilki identitete – tudi tako, da škodi njeni narativni identiteti. Ta škoda je lahko še večja. Fragmenti identitete preživijo smrt. Po Ricoerjevem mnenju potrebujemo drugačno teorijo osebne identitete.

Pred Ricoeurjevo teorijo o narativni identiteti je že John Locke (1996) zavrgel teorijo o snovno utemeljeni identiteti in sprejel relacijsko teorijo o identiteti kot spominjanju. Po tej teoriji ima osebno identiteto le nekdo, ki je sposoben spominjanja, reflektiranja o sebi, ki je torej inteligenčen in razumen. Osebno življenje se sicer začne z rojstvom, ki predstavlja substancialno ločitev od matere identitete, a identiteta preneha, čim oseba izgubi prej omenjene sposobnosti. Za Locka je identiteta relacijska znotraj kontinuitete življenja ene same osebe, ki se zaveda same sebe in se spominja preteklosti. Parfittova (1986) psihološka teorija je podobna. Po njegovem za identiteto ni nujno, da se človek vsega spomni, kar se mu je zgodilo, tudi po tej razlagi pa lahko identiteta preneha pred fizično smrtjo, na primer v primeru permanentnega vegetativnega stanja (pvs). Po Parfittovem mnenju identiteta in substancialna istovetnost nista isto. Eric T. Olson (1997; 2005) utemeljuje identiteto z biološkimi kriteriji. Zanj oseba v pvs ni mrtva. Četudi nima identitete v istem smislu, kot normalno razvit človek, oseba v pvs ohrani delčke identitete. Še vedno je prisotna v družbi, čeprav le v drobcih. Po Olsonovem mnenju lahko razprava o identiteti kot nečem ne-relacijskem samo oteži razpravljanje o odnosu do pokojnih. Po njegovem bi namesto zanikanja identitete osebi v pvs bilo pametneje razmišljati o priznanju identitete živalim. “Smrt pomeni velikansko izgubo za živo bitje, toda nihče nima razloga trditi, da gre za popolno izničenje organizma” (Masterton, 2010: 34). Po E. Olsonu bi lahko priznali identiteto mrtvemu telesu, čeprav se je zgodil “najbolj dramatičen dogodek v življenju. /.../ Vse, kar se zgodi med smrtjo in prahom, je [v primerjavi s smrtjo] le počasen postopen razpad” (Olson, 1997: 152). Dramatičnost dogodka smrti dovoljuje misliti, da se lahko s kakršnim koli dvomom o identiteti smrt zgodi pred njenim dejanskim prihodom.

Nevrobiološke razlage razširjene zavesti (*extended mind*) ali telesnih označevalcev (*somatic markers*) se neposredno ne nanašajo na identiteto pred in po smrti, so pa lahko povezava med pravkar omenjenimi bio- in psihološkimi kriteriji in Ricoeurjevo narativno razlago identitete. Neil Levy (2007) omenja razširjeno zavest v zvezi s paleto ‘kognitivnih orodij’ (npr. čustva, družbena vključenost itn.), ki plastificirajo zavedanje zdajšnjega časa. Etična relevantnost identitete je, da proces spremljamo v obeh smereh: ne le v smislu etičnega ravnanja v svojem delu, pač pa tudi, kaj konkretno (nevroznanstveno) ravnanje pomeni za etiko. S tem Levy dopolnjuje Damasijevo hipotezo o telesnih označevalcih (Damasio, 2003). Damasio meni, da življenja ni mogoče pojasniti

zgolj kot mehanizma; če dopuščamo, da je življenje kognitivni (finalni) proces (Capra, 2003) oziroma da je konkretno telo stvarni rezultat življenja kot procesa spoznanja, potem je treba najti razmerje med racionalnim spoznanjem in "spoznanjem organov" (telesno govoricno, čustvi itn.). Telo v normalnih okoliščinah ne le podpira reflektivno spoznanje (kot najvišjo obliko spoznanja), pač pa tudi omogoči preusmeritev pozornosti.

Poudaril bi rad, da posmrtna identiteta ne pomeni istovetenja identitete z nekakšno neumrljivo dušo. Neumrljiva duša je pozen odmev substancialnega dualizma kot tudi njegov povod. Neumrljivost je potem imela svojo zgodovino v religijskem okolju, a ta nas tukaj ne zanima. S smrtjo mislimo na dramatičen dogodek celotne strukture osebe, ne pa na konec.

Narativna identiteta pomeni, da oseba, ki je nosilka identitete, ni edini tvorec identitete. Paul Ricoeur je menil, da sebstvo (*idem*) ni dosegljivo neposredno, pač pa le v pripovedi (pripovedovanju). V razpravi *Jaz kot drugi (Oneself as another)* človekov *jaz* ne zajema le sebstva, pač pa tudi drugost, drugačnost (*ipse*). Brez slednjega se ne bi mogel spremeniti ali se učiti. Če bi oseba ostala vedno ista (*idem*) in se ji ne bi nič zgodilo, bi bilo odveč govoriti o identiteti. Po Ricoeurjevem mnenju pa se izvorni subjekt spreminja, da bi se lahko ohranil. Zato je subjektivnost dosegljiva posredno, prek pripovedi. Narativni subjekt je povezan z dejansko osebo (subjektom), a ni nikoli isti kot živeča oseba, na drugi strani pa tudi ni nikoli zgolj metaforični subjekt. Je nikoli dokončana zgodba. Posamezna oseba ne more vzdrževati narativnega subjekta. Sočasno z naravnim oblikovalcem identitete (telo) nastaja tudi pripovedovani, ki identificira odnosnost (Maturana in Verden-Zöllner, 2008). S smrtjo se naravna identiteta dramatično spremeni, narativna identiteta pa še vedno nastaja (npr. mrtvorojeni otrok). Ricoeur je menil, da je narativna identiteta izraz neposrednega okolja (skupnosti), da bi se izrazila dejanska identiteta. Narativna identiteta pomeni, da obstajajo stopnje identitete. To je merilo pri oceni dolžnosti do pokojnih v suspenzu običajne dejavnosti in v preusmeritvi pozornosti.

Zgodovinske študije kažejo, da oseb, ki so živele nekoč, ni mogoče nikoli dokončno opisati; vedno je prostor za nove interpretacije in dokaze. Naše vprašanje pa je, ali lahko iz tega sklepamo na realne dolžnosti do umrlih. Kako realna je narativna identiteta? Je to le vzgib zdaj živeče osebe ali kaj več? Razlikovati je treba med tem, kar nekdo počne iz lastnega nagiba (obisk groba), in dejansko dolžnostjo, ki jo lahko primerjamo z narativno identiteto. Če se je izgubila vsaka sled narativne identitete, je nesmiselno vztrajati na dolžnostih. Vendar pa bi jo podcenjevali, če bi mislili zgolj na etično narativnost. Četudi je Galen Strawson (2004) kritiziral narativno identiteto zaradi njene 'etičnosti', je nakazal, da oblikovanje narativne identitete zavezuje

raziskovalca, da preusmeri pozornost oziroma da postane njegova pozornost sama predmet raziskovanja.

::3 NEKATERI KONKRETNI PRIMERI

::3.1 Albert Einstein

Znano je, da je Albert Einstein pred smrtjo izrazil željo, da ga po smrti upepelijo ter pepel pokopljejo na kraju, ki naj bi ostal prikrit. Nikjer ni zaznati privolitve, naj se njegovi možgani ohranijo v znanstvene namene. Einsteinove možgane je odvzel Thomas Harwey z namenom, da se ohranijo za raziskovanje povezav med (nevro)biološko bazo in visoko inteligenco. Do prve objave o raziskovanju Einsteinovih možganov je prišlo leta 1985, trideset let po njegovi smrti, objava pa je bila kasneje deležna hudih kritik zaradi metodoloških netočnosti (Lepore, 2001). Kasneje je bilo objavljenih še nekaj razprav, a s številnimi pomisleki o dedukciji funkcije s strukture. V javnosti so se pojavile kritike znanosti, češ da ta sporoča nejasne in nasprotujoče si podatke. Einsteinovi možgani so bili ob smrti stari 76 let. Ne glede na to, da je bil ob smrti mentalno zdrav in da so bili njegovi možgani stari 76 let, ni nobene metode, ki bi dopustila videti, kakšni so bili Einsteinovi možgani v njegovih najbolj aktivnih letih. Malin Masterton (2010) omenja, da je bilo samo v eni razpravi omenjeno, kako so raziskovalci dobili del tkiva, v drugih take omembe sploh ni bilo. In to ne glede na to, da se Einstein ni strinjal s tem, da se mu po smrti odvzamejo možgani v raziskovalne namene.

::3.2 Birgitta Švedska

Glede na zgodovinske podatke so bili posmrtni ostanki Birgitte (1303–1373, po slovensko Brigitte) prineseni na Švedsko in pokopani v Vadsteni v opatiji, ki jo je sama ustanovila in jo je tedaj vodila opatinja Katarina (1332–1381), Birgittina hčerka. Nedavne genetske raziskave so pokazale, da lobanji, ki ju hrani muzej v Vadsteni, nista materina in hčerkinina (oziroma sorodnikov). Raziskave so pokazale, da je lobanja, ki se pripisuje Birgitti, bistveno starejša od lobanje, ki se pripisuje Katarini. Starejša lobanja je 100 let starejša od časa, v katerem je živela Birgitta, mlajša pa 100 let mlajša od časa, v katerem je živela Katarina. Toda na lobanji, ki se pripisuje Birgitti, je znamenje, ki kaže, da je ta oseba imela možganski tumor oziroma da je bil tumor najbrž vzrok epileptičnosti te osebe. Čudno vedenje, ki ga zgodovinarji pripisujejo Birgitti (videnja, mistična zamaknjenja), pripisujejo temu dejstvu. Toda kaj naj bi to pomenilo, če lobanja ni Birgittina? Zelo težko je pričakovati, da bo DNK

pomagala razvozlati uganko, saj je ta glede na sedanje možnosti metode zelo poškodovana. Še težje je ugotoviti fenotipsko spremembo. Mnenje strokovnjakov je, da je diagnoza za preteklost bolj stvar zabave kot resnosti ter da bi bil še prej potreben temeljni študij o tem. Zelo verjetno je, da z analizo mtDNK raziskovalci ne bodo pridobili novih znanj o zgodovinski osebnosti in da je nadaljnje raziskovanje v tej smeri mogoče utemeljiti zgolj z interesi znanosti, izsledki pa ne bi smeli vplivati na narativno identiteto svetnice, četudi ne gre za škodovanje zgodovinski osebnosti niti ne za škodovanje ostankom.

::3.3 Množična grobišča v Sloveniji

Kadar je v Sloveniji govor o množičnih grobiščih, so mišljena grobišča pobitih med in neposredno po drugi svetovni vojni. V nekaterih množičnih grobiščih so pokopani znani ljudje, v drugih ne. Tu se bom omejil samo na množična grobišča, v katerih so pokopane doslej neidentificirane osebe. V veliki večini gre za množična grobišča izvensodno pobitih ali živo zakopanih oseb po vojni. 19. junija 2003 so v parlamentu sprejeli *Zakon o vojnih grobiščih* (ZVG). Dopolnjen je bil leta 2009. Zakon opredeljuje pojem vojnega grobišča in določa ravnanje, v nekaj členih posebej omenja tudi množična grobišča pobitih po vojni. Z vidika dolžnosti do pokojnih varuje posmrtno ostanke v množičnih grobiščih dejstvo, da je velika večina najdenih ostankov v nekem pogledu anonimnih. Iz posmrtnih ostankov se pridobivajo le deli tistih podatkov, ki so zanimivi za znanost (medicino, zgodovino, pravo). Glede na veliko število najdenih posmrtnih ostankov je (bi bilo) iskanje identitet posameznih najdenih oseb zelo zahtevno; tako nalogo otežuje tudi odsotnost primerjalnih vzorcev.

Povsem drugo pa je vprašanje javnega interesa in interesa pokojnih. Anonimnost mnogih najdenih posmrtnih ostankov je specifične narave, saj v Sloveniji še vedno mnogi veljajo za pogrešane (tako je tudi z ostanki pripadnikov drugih narodov in narodnosti), saj ni seznamov pokopanih oziroma so bili pobiti brez sodbe. Z vidika javnega interesa ne gre samo za odnos do pokojnih, pač pa tudi za odnos do (formalno) živih, zlasti pa za odnos dejansko živih do resničnosti, ki se ne more ubesediti. Drago Jančar je leta 1994 v drami *Halštat* pokazal na zadrego znanstvene javnosti do tega vprašanja v Sloveniji. Problem javnega interesa glede množičnih grobišč je mnogo globlji. V Sloveniji glede tega vprašanja ni moč govoriti o suspenzu dejavnosti in preusmeritvi pozornosti na zavedanje sedanjega časa. Deloma gre za problem neodzivnosti in nezanimanja dela javnosti, deloma za prikrievanje dejstev, ki vpliva na ravnanje znanstvenih in strokovnih krogov. Tako tudi popravek 1. člena ZVG iz leta 2009 ponavlja staro formulo, s katero

se zakon (javnost) distancira od množičnih grobišč pobitih oseb po vojni: “Vojna grobišča so pod pogoji tega zakona vojaška grobišča, grobišča žrtev vojne in grobišča žrtev vojne – po vojni usmrčenih oseb.” Problem ni v tem, kako ravnati z najdenimi posmrtnimi ostanki, kdo ima dostop do ostankov, kako jih kazati javnosti, kako jih hraniti, ponovno pokopati oziroma ostanke vrniti narodom in narodnostnim skupinam (glede na današnje poznavanje genskega zemljevida bi bilo ugotavljanje narodnostne pripadnosti relativno nezahteven postopek), pač pa v izhodiščnem vprašanju, v kolikšni meri so dolžnosti živih do pokojnih utemeljeni bodisi na interesih pokojnih bodisi na suspenzu ravnanja in preusmeritvi pozornosti na zavedanje sedanjega časa.

Razdvojenost slovenske javnosti glede množičnih grobišč je primer, ki bi ga lahko pojasnili že z vidika interesa pokojnih. Gre za pozitivno dolžnost (varovanje zasebnosti in identitete pokojnih) samega raziskovanja oziroma strokovnosti ter etičnosti postopkov. Vendar je sklepanje o etičnosti kot orodju, ki bi motiviralo adekvatno spoznanje razmer, še vedno del procesa raziskovanja pred preusmeritvijo pozornosti. Ta “način človeškega razumevanja, ki dosega svoj vrh v znanstvenem spoznanju, nima tega ljubezenskega razmerja, vsaj ne kot notranjega razmerja” (Naess, 2008: 239).

Zgovoren je Vermillonski sporazum ki ga je sprejel Svetovni arheološki kongres (1989). Ta se sicer nanaša na spoštovanje pravic in interesov prvotnih ljudstev do lastne zgodovine, kaže pa tudi na razumnost interesov vsakokratne javnosti do svoje preteklosti kot *zavedanja sedanjega časa*. V Evropi so na ta problem najprej opozorili pripadniki prvotnega ljudstva na severu Švedske (Sámi), in sicer zaradi ravnanja arheologov z posmrtnimi ostanki ljudi, najdenih leta 1960 na potopljeni vojaški ladji, danes razstavljeni v Muzeju Vasa v Stockholmu. Ladja je bila potopljena leta 1628. Resnejše raziskave na posmrtnih ostankih, najdenih na ladji, so se začele šele leta 1989. Nestrokovna hramba ostankov je bila kriva, da je bilo mnogo ostankov v slabem stanju. Raziskava je ugotovila, da je bila na ladji tudi deklica, stara okrog deset let. Odkritje je bilo povod za bolj natančno raziskavo vseh najdenih posmrtnih ostankov. Ugotavljala je spol, starost, višino, prehrano, bolezni in poškodbe najdenih posmrtnih ostankov. Pri nekaterih so naredili tudi rekonstrukcije obrazov. S to raziskavo, katere izsledki so danes razstavljeni v, naj bi bilo storjeno vse, kar je zahtevala javnost. Vse pogostejše zahteve pripadnikov prvotnega ljudstva Sámi s severa Švedske po repatriaciji pa švedskih oblasti niso le primorale, da so državnim muzejem naročile ponovno preiskati svojih zbirk, pač pa tudi pokazale na splošen problem ravnanja s posmrtnimi ostanki, ki so služili izključno interesom znanosti. Ker je raziskava priznala nešvedsko poreklo samo eni lobanji, je parlament ljudstva Sámi leta 2007 uradno zahteval repatriacijo vseh posmrtnih ostankov s potopljene ladje in ponovni pokop; to

dejanje naj bi pomenilo spravo za nekdanje napake (krivice). Vprašanje do danes še ni rešeno.

::SKLEP

Na videz običajno bioetično vprašanje o morebitnih dolžnostih sedanje generacije do pokojnih je pokazalo še na drugo plat dolžnosti javnosti do svoje preteklosti. Če se avtentičnost interesa znanosti meri s hermenevtičnimi načeli, se interes javnosti meri z zavedanjem sedanjega časa kot pravice vedeti za svojo celotno preteklost z vidika dolžnosti do pokojnih. Izhodiščno vprašanje je bilo, če je mogoče dolžnosti utemeljiti na interesu pokojnih. Z vidika interesov znanosti je vsakršen interes pokojnih vprašljiv. To sta pokazala primera Einsteina in Birgitte. V obeh primerih bi lahko neustrezno ravnanje stroke neposredno povezali z neupoštevanjem interesov pokojnih.

Številni primeri po svetu kažejo, da bi bilo treba uskladiti interese znanosti in javnosti, vendar ni znano, kako. Čeprav ni mogoče dokazati interesa pokojnih, se lahko na temelju dolžnosti do pokojnih pokaže nujnost usklajevanja interesov. Ta vidik je v znanstvenih krogih močno zapostavljen. V Sloveniji gre konec koncev v marsičem še za žive zgodbe. Mnoge od njih vzdržujejo napetost, ki diskriminira velik del družbe in onemogoča vsakršno razpravo celo o procesni etiki raziskovanja, kaj šele o etiki kot zavedanju sedanjega časa: suspenzu in preusmeritvi pozornosti. Izhodišče razprave je v slovenskem primeru na začetku. Kdaj je govoriti o tem pravi čas, pove iniciativa severno-ameriških Indijancev (Vermillon, 1989), katere cilj je bil identificirati interese vseh vpletenih v obravnavi posmrtnih ostankov in sprožiti razvoj podobnih vzorcev razumevanja in ravnanja.

Velik pomen pri tem (bo) igra(la) percepcija etike kot avtonomnega spoznanja. Povod za tako razmišljanje o (bio)etiki dajeta tako relativno majhen povratni vpliv raziskav na družbeno, pravno in etično refleksijo kot tudi dejstvo, da je védenje v (bio)etiki nespecifično in da se ne razlikuje od drugih spoznanj. Zato etika pojasnjuje stvari na isti način, kot katerakoli druga panoga. Glede na to bi se moral izoblikovati širši konsenz o medsebojnem vplivanju spoznanj ter s tem o verbalni rekonstrukciji preteklosti. Omenjeni vidik suspenza dejavnosti s preusmeritvijo pozornosti na lastno delo ter na zaznavo sedanjosti je ena od možnosti.

::LITERATURA

- Arendt, H. (1998): *The human condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Callahan, J. (1987): "On harming the dead." V: *Ethics*, 97: 341–325.
- Capra, F. (2003): *The hidden connections*. London: Flamingo.
- Craig, I. W. in Halton K. E. (2009): "Genetics of human aggressive behaviour." V: *Human Genetics*, 126:101–113.
- Damasio, A. (2003): *Looking for Spinoza*. London: Vintage.
- Depraz, N., Varela F. J. in Vermersch P. (2003): *On becoming aware: A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Frankena, W. (1986): "The ethics of respect for persons." V: *Philosophical Topics*, 14: 149–167.
- Gelernter, J. in Kranzler H. R. (2009): "Genetics of alcohol dependence." V: *Human Genetics*, 126: 91–99.
- Han, X. (2009): "The Criterion or criteria of change." V: *Metaphysica* 10 (2): 149–156.
- Jackendoff, R. (1987): *Consciousness and the computational mind*. Cambridge: MIT press.
- Kreek, M. J., Nielsen D. A., Butelman E. R. in LaForge K. S. (2005): "Genetic influences on impulsivity, risk taking, stress responsivity and vulnerability to drug abuse and addiction." V: *Nature Neuroscience*, 8 (11): 1450–1457.
- Lepore, F. E. (2001): *Dissecting genius: Einstein's brain and the search for the neural basis of intellect*. <http://www.dana.org/news/cerebrum/detail.aspx?id=3032> (10. 11. 2010).
- Levinas, E. (1987): *Time and the other*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levy, N. (2007): *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1996): *An essay concerning human understanding*. Indianapolis: Hackett Publ.
- Masterton, M. (2010): *Duties to past persons. Moral standing and posthumous interests of old human remains*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Maturana, H. R. in Verden-Zöllner G. (2008): *The origin of humanness in the biology of love*. Exeter: Imprint Academic.
- Naess, Arne. (2008): *The ecology of wisdom*. Berkeley: Counterpoint.
- Olson, E. T. (1997): *The human animal: Personal identity without psychology*. New York: Oxford UP.
- Olson, E. (2005): *Axiological investigations*. Uppsala: Uppsala University Press.
- Parfitt, D. (1986): *Reasons and persons*. Oxford: Oxford Paperbacks.
- Partridge, E. (1981): "Posthumous Interest and Posthumous Respect." V: *Ethics*, 91 (2): 263–264.
- Petitmengin-Peugeot, C. (1999): "The intuitive experience." V: *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3): 43–77.
- Plaisted, D. (2002): *Leibniz on purely extrinsic denominations*. Rochester: University of Rochester Press.
- Ricoeur, P. (1992): *Oneself as another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strawson, G. (2004): "Against narrativity." V: *Ratio*, 17: 428–452.
- Stutz, L. N. (2008): "More than a metaphor: Approaching the human cadaver in archaeology." V: Fahlander, F. in Oestigaard T. *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. 19–28. London: British Archaeological Reports. (dosegljivo na: http://academia.edu.documents.s3.amazonaws.com/300460/ch2_liv.pdf).
- Varela, F. in J. Shear. (1999): "First-person methodologies: What, why, how?" V: *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3): 1–14.
- Varela, F. (1999): "Present-time consciousness." V: *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3): 111–140.
- Willerslev, E., Hansen A. J., Binladen J., Brand T. B., Gilbert M. T. P., Shapiro B., Bunce M., Wiuf C., Gilichinsky D. A., and Cooper A. (2003): "Diverse plant and animal genetic records from holocene and pleistocene sediments." V: *Science*, 300 (5620): 791–795.
- Zimmerman, M. J. (2007): *Intrinsic vs. extrinsic value*. <http://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/> (10. 11. 2011).