

## Bioetika v razcepu – Zgodovinsko-antropološka premissljevaja o poreklu in prihodnosti bioetike –

BORUT OŠLAJ  
Univerza v Ljubljani  
Filozofska fakulteta  
Oddelek za filozofijo  
Aškerčeva 2  
SI-1000 Ljubljana

### POVZETEK

Študija predstavlja poskus razlage bioetike in njene možne prihodnosti iz dvojne vrednostne strukture zahodne kulture. Ta kulturno posredovani razcep, ki se od 17. stol. naprej vedno znova izraža v različnih binarnih opozicijah – kultura nasproti naravi, antropocentrizmu nasproti biocentrizmu, civilizacija nasproti barbarstvu, razum nasproti čustvom, napredek nasproti zaostalosti, izkoreninjenost nasproti vkoreninjenosti, liberalizem nasproti konzervativizmu, naravoslovje nasproti humanistiki, kultura koristi nasproti kulturi norm – se razbohoti in zaostri znotraj bioetike; na določen način predstavlja slednja nakopičenje in radikalizacijo nikoli dokončno razrešenih dilem te kulture. Izkazalo se bo, da gre pri tem za fundamentalne antropološke probleme, v katerih se vprašanja, kdo smo, kaj hočemo in ne nazadnje, kaj sploh smemo, ekstremno zaostrijo. Obstoječo odsotnost orientacije, negotovost in manjkajočo nedvoumnost znotraj bioetike bomo interpretirali kot negotovost fundamentalno antropoloških vprašanj. Na koncu bomo predlagali uvedbo dvostopenjskega modela bioetike, v katerem bi bil obravnavani kulturni razcep vertikalno razrešen v univerzalno etiko življenja v smislu regulativne krovne teorije (splošna bioetika) na eni in v biomedicinsko etiko v smislu aplikativne teorije (posebna bioetika) na drugi strani.

*Ključne besede: bioetika, kulturni razcep, antropologija, etika življenja*

### ZUSAMMENFASSUNG

#### BIOETHIK IM ZWIESPALT

#### – HISTORISCH-ANTHROPOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR HERKUNFT UND ZUKUNFT DER BIOETHIK –

*Im Beitrag wird der Versuch unternommen die Bioethik und ihre mögliche Zukunft aus der westlichen Kultur immanenter Zwiespältigkeit heraus zu erklären. Diese Zwiespältigkeit, die sich vor allem seit der Aufklärung immer wieder in verschiedenen binären Oppositionen zum Ausdruck bringt – Kultur versus Natur, Zivilisation versus Leben, Anthropozentrismus versus Biozentrismus, Verstand*

*versus Gefühle, Fortschritt versus Rückschritt, Entwurzelung versus Einwurzelung, Liberalismus versus Konservatismus, Naturwissenschaften versus Geisteswissenschaften, Nutzenkultur versus Normenkultur – eskaliert und spitzt sich gerade innerhalb der Bioethikdebatte enorm zu; gewisserweise bezeichnet sie sogar die Anhäufung und Radikalisierung des nie endgültig beantworteten geistigen Dilemmas der westlichen Kultur. Aus diesem Grund wird Bioethik zugleich zu einem fundamental anthropologischen Problem, in dem die Kant-Schelerschen Fragen, wer sind wir, was wollen wir und nicht zuletzt, was dürfen wir überhaupt, eine nie dagewesene Brisanz erlangen. Die herrschende Orientierungslosigkeit, Ungewissheit und fehlende Eindeutigkeit innerhalb der Bioethikdebatte wird deshalb als die Ungewissheit der fundamental anthropologischen Fragen interpretiert. Schließlich wird vorgeschlagen ein zweistufiges Bioethikmodell einzuführen, in dem die behandelte Zwiespältigkeit unserer Kultur sozusagen vertikal aufgelöst wird in eine universale Lebensethik im Sinne einer regulativen Dachtheorie (allgemeine Bioethik) und in eine biomedizinische Ethik im Sinne einer applikativen Theorie (spezielle Bioethik).*

*Schlüsselwörter: Bioethik, kulturelle Zwiespältigkeit, Anthropologie, Lebensethik*

**-1-**

Znano je, da se je moral novoveški človek na svoji zgodovinski poti soočiti s tremi bolečimi razočaranji, ki so bistveno vplivala na njegovo bodoče samorazumevanje in vlogo v svetu. Prvi in najgloblji šok je nehote povzročil Kopernik s heliocentrično revolucijo in njenim stranskim, a daljnosežnim antropološkim učinkom: premestitvijo človeka iz kozmičnega žarišča v njegovo periferijo. Kljub radikalnosti vrednostne inverzije pa se je človek na psihološki ravni relativno hitro pobral: "Če že ne stojim v središču vesolja", se tolažeče obrne k samemu sebi, "potem mi vsaj na zemlji osrednjega položaja nič ne more oporekati." Zemlja postane njegovo novo, resda nekoliko manjše vesolje, toda vsaj tu, tako se mu zdi, lahko izživi svojo enkratnost. Še preden pa se je v novem upanju dodobra potolažil, že je sledilo naslednje razočaranje: "Tvoja enkratnost" zadonijo v vsej neprizanesljivosti Darwinove besede, "ima na sebi nekaj opičjega". Človekov oče ni več bog, se glasi novo boleče spoznanje, temveč opice, ki so splezale iz dreves. Toda človek se je sprijaznil tudi s tem dejstvom in si rekel: "Jaz sicer ne prebivam v središču vesolja, in tudi na zemlji nisem nobeno nadzemeljsko bitje več, toda zato ostajam še vedno gospodar v svoji lastni hiši"; z vso strastjo, ki jo še premore, se zdaj še bolj krčevito oprime svojega razuma, ki naj bi ga postavljala nad njegovo lastno telesnost in mu tako omogočil božansko upravljanje vsaj še s samim seboj. Toda nobeno razočaranje ni tako veliko, da nebi bilo lahko še večje; zadnjo radost mu vzame Freud: "Ne razum in tudi ne moč ljubezni, temveč predvsem nezavedne, iracionalne in temne sile tvoje duše določajo podobo tvojega sveta."

Od tu naprej človek postopoma izgublja voljo, da bi o sebi in svetu celovito in poglobljeno razmišljal; preveč bolečine in razočaranj le-to prinaša s seboj. Če eksistenčne opore, miru in sreče ni mogoče z nedvoumno gotovostjo najti niti v vesolju, niti na zemlji in niti v nas samih, potem morda v ustvarjenih predmetih; *homo sapiens*

čedalje bolj postaja vseh presežkov slečeni *homo faber* – njegovo delo pa edino, v katerem še išče utehe. Tako je *homo sapiens* skozi serijo razočaranj postajal čedalje manj kritičen in odgovoren: Po 'zatonu' čistega uma in na začetku kariere instrumentalnega se neobremenjeno vrže v objem številnih strasti in potreb, ki jih zadovoljuje brezpogojno in z neustavljivo ihto: dela, ustvarja, kupuje in prodaja v lahkotnosti odsotnega mišljenja. Niti monstrozna sila nad samim seboj v 1. in 2. svetovni vojni ga ne uspe 'spraviti k pameti'. Toda kdor o samem sebi in svetu ne želi in ne more več kritično misliti, postane v svojem golem produkcijskem nagonu samemu sebi največja grožnja. Prava drama zahodne kulture pa se zdaj šele resnično začne.

Če želimo izpostaviti vozlišča čedalje bolj dramatičnega razvoja, potem lahko k trem klasičnim razočaranjem kot fundamentalnim eksistencialnim šokom dodamo še dva nova šoka, ki pa zdaj ne zadevata več le človeka v njegovem samorazumevanju. Četrta, t.i. ekološki šok, je bil prvi, ki je s seboj prinesel tudi določeno streznitev, ki si ni prizadevala zgolj za prekritjem oz. kompenzacijo povzročene bolečine, temveč je čedalje odločneje klicala po temeljiti spremembi našega življenjskega modusa. Njegovo boleče sporočilo se je glasilo: "življenjske surovine niso neomejene; čedalje hitreje se gibljemo po poti gotovega samomora, da, morda celo uničenja vsega živega."

Po ekološkem šoku se še nismo prav opomogli, kaj šele da bi našli nedvoumne rešitve za odpravo realnih nevarnosti in jih dosledno izvajali, že smo povsem nepripravljeni soočeni z zadnjim in morda najbolj daljnosežnim. Na tem mestu ga bom neobvezujoče poimenoval kot gentehnološki šok. Na podlagi znanstvenih in tehnoloških dosežkov instrumentalnega uma zdaj človek ponovno verjame, da lahko privzame vlogo božanskega bitja, ki ni sposobno življenja samo upravljati, temveč ga je zmožno tudi na novo ustvarjati; povsem nepričakovano človeka tako doleti domneva, da bo morda končno postal to, o čemer je vselej sanjal. Nenavadna in hkrati nadvse sporna plat gentehnološkega šoka pa je v tem, da prve štiri na nek način odpravi, da vzbudi iluzijo, po kateri bo mogoče nadaljnjo usodo človekovega življenja ne le po kulturni, temveč tudi po biološki plati kreirati ter ga tako celovito določati oz. kontrolirati, torej natanko to, kar so prva štiri razočaranja postopoma odpravila kot brezmejno prevzetnost. Naša vzvišena nečimrnost zdaj čedalje bolj spominja na renesančno, ki je s svojo neomajno vero v človeka-boga sploh šele ustvarila pogoje za sledečo verigo novoveških razočaranj; toda z neko bistveno razliko: danes nimamo več v rokah peresa, čopiča in dleta, temveč sofisticirana dognanja biotehnologije in njenih tehnoloških podaljškov, hkrati pa se je tudi predmet našega delovanja od papirja, platna in marmorja premestil k fascinantnosti življenja na sebi. Če prva štiri razočaranja zarisujejo zgodovino človekovega samoomejevanja, potem se zdi, da postane v zadnjem znameniti Baconov moto "znanje je moč" dokončno strah vzbujajoči zmaj, ki se odteguje slehernemu nadzoru; zlasti pa moralnemu.

Glede na obravnavano genealogijo šokov in njihovih posledic stojimo danes – ko se soočamo z nerešljivimi problemi petega – morebiti na začetku nekega povsem novega obdobja v zgodovini človeštva, ki ji je naloženo, da tehnološkega zmaja ujame v moralne uzde in ga z njimi obrzda: tej novi dobi najbolj pritiče ime bioetično. Negotova, za marsikoga celo zastrašujoča stran tega obdobja, ki s seboj prinaša na stotine vprašanj in prav nobenih zavezujočih odgovorov pa nas ne bi smela odvrniti od tega, da v njem prepoznamo tudi nove priložnosti in izzive; tokrat, prvič v zgodovini zahodne civilizacije, ne več zgolj za človeka in njegovo kulturo, temveč hkrati tudi za življenje na sploh.

-2-

Da bi določili vstopni prag razumevanja bioetike, a ne več kot to, jo lahko opredelimo kot tisto področje raziskovanja, ki je nastalo kot odgovor na moralne dileme biomedicinske znanosti v povezavi z gensko tehnologijo in njenimi možnostmi. Če se zdaj vprašamo, ali je bioetika prepoznala možnost svoje epohalne vloge in z njo povezanih izzivov, potem se odgovor glasi, le deloma oz. natančneje: kolikor ostaja omejena le na biomedicinske probleme kot so raziskave izvornih celic, terapevtsko kloniranje, prenatalna diagnostika, genska terapija itd. ali zgolj samo na medicinsko etiko z njenimi tipičnimi problemi, ki segajo od vprašanja splava pa do evtanazije, potem sploh ne. Bližina duhovnega preloma, v katerem se nahajamo, obenem tudi povzroča veliko mero neenotnosti pri razumevanju in uporabi pojma bioetike; zmeda na tem področju – zaradi odsotnosti distance – zato nikakor ni presenetljiva. Preden se bom lotil možnih vzrokov za trenutno zmedo na tem področju, in vrgel konstruktivi pogled v možno prihodnost, bom najprej na kratko predstavil različne oblike razumevanja bioetike.

Razpon mnenj glede definicijskega polja bioetike sega od najožje opredeljene medicinske etike, preko biomedicinske etike pa vse tja do čedalje glasnejše trditve, da je bioetika vse dimenzije bivajočega obsegajoča etika življenja. Večina pa si je vendarle enotna, da bioetika ni nobene specifična znanost, kajti ne poseduje niti njej imanentnega predmeta raziskovanja, niti ne dopušča enoznačne metodološke opredelitve njenih postopkov. Ker v svojem imenu nosi besedo etika, se zdi na prvi pogled sorodna filozofiji. Toda če se ozremo na zgodovino njenega nastanka, potem vidimo, da ni nastala iz filozofije, temveč iz medicinske etike kot moralna refleksija biotehnoških izzivov, s katerimi se je bila slednja v svoji praksi prisiljena soočiti. Največ pomislekov, ki jih mora danes sprejeti bioetika na svoj račun, zadeva njeno biomedicinsko razsežnost moralnih problemov, ki nastajajo ob tehnoloških možnostih izboljšanja človekovega fizičnega življenja od rojstva do smrti. Gledano s stališča filozofije pomeni na biomedicino reducirana bioetika nezaupnico tradicionalni etiki; deloma seveda upravičeno, kolikor se slednja praktičnim problemom praviloma izogiba. Še bolj pa je ta nezaupnica razumljiva če pomislimo, da je pojmovno in argumentativno orodje tradicionalne etike za reševanje moralnih problemov biomedicine bolj ali manj neprimerno. Ker pa je biomedicina seveda še bistveno manj primerna za to, da iz same sebe vzpostavi etični instrumentarij,<sup>1</sup> se dana situacija izteka v spopad najrazličnejših moralnih pozicij, mnenj in bolj ali manj ideološko, svetovno-nazorsko, politično in zadnje čase zlasti ekonomsko pogojenih prepričanj, ki je svojo legitimno formo našel v t.i. etičnih komisijah. Toda v začetku visoko opevano iskanje možnih kompromisov je kmalu prineslo streznitev: tam, kjer je treba odločati o življenju, smrti in prihodnosti človeštva, ne more biti kompromisov; za kaj takega je preprosto preveč v igri. Da bi obšli problematični položaj in razrešili nastalo pat pozicijo, ki jo ustvarja pluralizem mnenj in vrednot, postaja upravičeno čedalje glasnejša zahteva, da bi bioetiko razumeli kot formalno-povezovalni pojem za vse etike, ki imajo za svoj osrednji predmet življenje – ne le človekovo, temveč tudi in predvsem njegovo univerzalno razsežnost. To pa končno bioetiko približa etiki narave in ekološki etiki, ki sta nastali kot moralna refleksija ekološkega šoka.

---

<sup>1</sup> Prav sodobna znanost in tehnologija bolj kot kadar koli prej dokazujeta, da v sebi ne posedujeta kriterijev za uporabo oz. aplikacij lastnih dognanj; prav tako jih iz samih sebe ne moreta vzpostaviti.

Če nekoliko poenostavimo, imamo danes opravka z dvema bioetičnima tokovoma: prvi, ki je obenem tudi izvirnejši, je nastal v okvirih biomedicine, relativno neodvisno od filozofije, drugi, kasnejši, pa črpa svoje pobude iz etike narave in čedalje bolj tudi iz globlje občutene etike življenja, ki sta obe neposredneje povezani s filozofijo in različnimi duhovnimi in religioznimi tradicijami. Prvi, za katerega se zdi, da je svojo teoretsko kredibilnost naknadno našel predvsem v utilitarizmu, je relativno tesno povezan z znanstvenim in kulturnim liberalizmom oz. relativizmom, drugi pa samega sebe razume predvsem kot kritiko liberalnih vrednostnih struktur sodobne postmoderne kulture. Zaradi vsega tega bioetika danes kaže močno razdvojeno podobo: prvi, v geografskem smislu jo zastopajo zlasti ZDA, Anglija in Nizozemska, gre 'Da' k izzivom biomedicine dokaj gladko z jezika, draga polovica, v prvi vrsti Nemčija, Japonska in predvsem katoliške države, pa praviloma poziva k blokiranju eksperimentiranja z življenjem in kliče k streznitvi in brezpogojni odgovornosti.

Shizofrenega položaja bioetike v njeni nedoločljivosti pa ne bi smeli preveč zlahka odpraviti kot zgolj porodno težavo novega področja vednosti in prakse. Prikazani razcep v njeni podobi ima namreč – kot bomo v nadaljevanju videli – nekaj opraviti z dvojno vrednostno strukturo zahodne kulture kot take; še preden se je ta zaostri v okvirih bioetičnega diskurza, nas je že dolgo tiho opredeljevala. Če želimo iz bioetike ustvariti gibanje, ki bo opredeljevalo novo obdobje, če jo torej želimo razumeti kot projekt prihodnosti in ne zgolj kot kvazi znanstveno spako, ki razžira sama sebe – in osebno sem prepričan, da tovrstna pričakovanja niso pretirana –, potem moramo ta razcep predhodno ustrezno razumeti v njegovem smislu in pomenu; slednja pa je mogoče predočiti le znotraj zgodovinsko-antropološkega konteksta.

Nikakor torej ne more biti presenetljivo, da tako pogosto omenjano multidisciplinarno obličje bioetike doslej ni ponudilo nobene splošno zavezujoče rešitve obravnavanih problemov; pretežno proceduralna metode sicer vzbujajo vtis odprtega in pluralnega dialoga med različnimi ideološkimi, svetovno-nazorskimi, filozofskimi, religioznimi, političnimi in ne nazadnje tudi ekonomskimi stališči, ki pa žal ostaja tako dolgo neploden, dokler ostajajo zgodovinsko-antropološki vzroki, ki povzročajo semantično večplastnost pojma bioetike, v temi. Bioetični razcep, tako se glasi teza, ki jo bom v nadaljevanju razvil v obliki osnutka, ne pomeni nič drugega kot specifično radikalizacijo vse do danes potlačene razcepljenosti naše kulture.

### -3-

Vsi, ki imamo tako ali drugače opravka z bioetiko, zelo dobro vemo, da nam to področje nalaga neznansko pomembno nalogo, da smo tu zadelih ob nek fundamentalni problem, katerega možna rešitev ali ne-rešitev utegne bistveno vplivati na nadaljnji razvoj zgodovine človeštva in življenja nasploh. Leta 1928, po prvih treh velikih razočaranjih, je Max Scheler zapisal znamenite besede, da "v nobenem delu zgodovine človek samemu sebi ni bil tako problematičen kot v sedanjosti" in "da manj kot kadar koli prej poseduje trdno vedenje o tem, kaj je". Obžalovana antropološka slepota, ki je od takrat le še naraščala, seveda postmodernega *homo faber* kaj malo briga; njegova stopnjujoča duhovna revščina je tako ali drugače vselej prekrita z vedno novimi tržnimi produkti hitro pokvarljive vrednosti, s čimer je doseženo, da že dlje časa prisotna patologija duha ne more izbruhniti v pandemijo. Po gentehnološkem šoku pa je stanje vendarle neprimerno bolj skrb vzbujajoče kot leta 1928: Kakor hitro se namreč antropološke negotovosti iz čisto akademskega področja, ki zadevajo zgolj človekovo samorazumevanje, razširijo na globalno področje praktičnega življenja, postanejo univerzalni problem, pred katerim si ni mogoče več zatiskati oči. Zdaj posedujemo spo-

sobnost, da po naših zamislih sooblikujemo življenje in ga spreminjamo, vendar pa še vedno ne vemo oz. vemo čedalje manj, kaj smo.

Bioetika, ki samo sebe jemlje resno in kritično prepoznava poteze časa, se je tako prisiljena ponovno spopasti s 'starimi' vprašanji: kaj in kdo smo, kaj hočemo in ne nazadnje, kaj sploh smemo? Natanko ta antropološko-etična vprašanja je naš čas ekstremno zaostрил, jih naredil za aktualnejša kot kdaj koli prej. Če torej želimo prispevati k razjasnitvi bioetičnega problema, potem bi bilo prav gotovo koristno, če bi prevladujočo zmedo in negotovost v njenem diskurznem polju v prvem koraku prepoznali kot negotovost fundamentalno antropoloških vprašanj; tistih vprašanj, ki so zdaj tudi praktično dosegla kozmični kontekst nadaljnega razvoja življenja, v katerega je Scheler želel svoj čas teoretično umestiti človeka. In prav ta kontekst – seveda brez svojega metafizičnega ozadja – ponuja bioetiki možnost, da odigra epohalno vlogo.

Negotovost antropoloških vprašanj pa je po drugi strani bistveno povezana tudi z negotovostjo etičnih. Od odgovora na vprašanje kaj je človek oz. z njegovo odsotnostjo, je namreč odvisno kako opredeljujemo njegovo vrednostno ravnanje. S tem pa se vračamo še globlje v zgodovino, k začetkom etike, k Sokratu in Platonu, da bi z njima ponovno vprašali: kako moramo delovati in katero delovanje je dobro? Antropološko-etična negotovost in manjkajoča bioetična nedvoumnost svojih korenin torej ne vlečeta šele iz postmodernega časa, temveč se hranita z duhovnimi temelji zahodne kulture; v določenem smislu pa prav bioetika pomeni nakopičenje in zaostritev nikoli razrešenih dilem te kulture.

Da bi поблиže opredelil nakazane dileme, bom opravil kratek zgodovinski ekskurz v 17. in 18. stoletje. Kot je znano, sta v tem času obstajali dve nasprotujoči si šoli estetike: klasicistična in sentimentalistična. Z našega zornega kota je pri tem zanimivo, da razlog njunega spora sploh ni bil v ožjem smislu estetske narave, temveč staro antropološko vprašanje razmerja med naravo in kulturo. Za klasiciste, katerih obljudjena dežela je bila Francija, je bilo distanciranje od narave oz. človekovo izkoreninjenje, nekaj zdravega, nekaj, po čemer se je merila stopnja njegove civiliziranosti. Še več: ideja izvorne in avtentične narave je bila za njih nesmiselna. Z Descartesom in njegovim bojem zoper srednjeveški animizem se je čedalje bolj uveljavljala ideja, da resnična narava ni tista, ki jo neposredno zaznavamo z našimi čutili, temveč edino in zgolj tista, ki jo dojemamo z našim razumom. Arhetip klasicistične oz. racionalistične vizije narave predstavlja od takrat naprej francoski vrt. Nasprotno pa so sentimentalisti, ki so bolj kot na razum stavili na čustva, verjeli, da resnična narava nima nič opraviti z njeno matematizacijo in geometrizacijo, da torej ne sme biti oblikovana po naših predstavah: Resnična narava je lahko le izvorna narava, v kateri – po možnosti – ni človekovih sledi, v kateri živi človek – tako kot v edenskem vrtu – v simbiozi z njo, ne da bi jo instrumentaliziral in si jo podrejal. Arhetip tovrstne vizije narave predstavlja od takrat naprej angleški vrt. V tej duhovni tradiciji je pozneje Rousseau v svoji kritiki pojma civilizacije kot nezdravega odmika od narave govoril o sprijenem človeku, ter s tem v pogon spravil anti-razsvetljenstko gibanje romantike, ki se sicer nikoli ni moglo dokončno uveljaviti, vendar pa tudi ni nikoli povsem zamrlo.

Natanko ta razcep, ki se od tedaj naprej vedno znova izraža v različnih binarnih opozicijah – kultura nasproti naravi, antropocentrizmu nasproti biocentrizmu, civilizacija nasproti barbarstvu, razum nasproti čustvom, napredek nasproti zaostalosti, izkoreninjenost nasproti vkoreninjenosti, liberalizem nasproti konzervativizmu, naravoslovje nasproti humanistiki, kultura koristi nasproti kulturi norm – se razbohoti in zaostri znotraj bioetike. Prve pojme v binarnih opozicijah – da bi bistvo razcepa poenostavili – je mogoče zvesti na razsvetljenstvo in njegov projekt napredka in postopne racionalizacije sveta, druge pa na romantiko v najširšem smislu te besede z njenim geslom

"nazaj k naravi", ki kliče k reviziji, zadržanosti in odgovornosti.<sup>2</sup> Poenostavljena forma temeljnega bioetičnega probleme se vpisuje v natanko to klasično vprašanje: Smemo narediti iz življenja francoski vrt in ga s tem oblikovati v skladu z našimi zamislivi in idejami ali pa naj stremimo po angleškem vrtu in se s tem odrečemo na novo pridobljeni zmožnosti konkreacije življenja? Drugače izraženo: Bioetični problem je najtesneje povezan z radikalizacijo antropološkega vprašanja po razmerju med človekom in življenjem oz. po njegovem položaju v slednjem. Tako dolgo, dokler je bilo to vprašanje povezano zgolj s snovanjem in oblikovanjem parkov, so bili odgovori nanj povsem akademska zadeva, glede katere se ni nihče pretirano razburjal, pri vprašanjih genske tehnologije pa to ni več primer in to tudi ne more več biti.

Za bioetiko je danes značilno, da se odgovori na njene dileme dosledno gibljejo znotraj tega klasičnega obrazca, ne da bi pri tem obrazec kot tak problematizirala oz. ga poskušala preseči. To je tudi glavni razlog, da se znotraj postmoderne kulture, ki je med drugim zaznamuje preseganje interkulturnih razlik, le te premestijo v njeno središče; odpravljanje interkulturnih razlik paradokso vzpostavlja intrakulturne, ki zaradi nasprotujočih si taborov, onemogočajo sleherni dialog.<sup>3</sup> Zanimivo je opazovati, da se omenjeni razcep prikrito ohranja celo znotraj antropocentristične pozicije razsvetljenstva samega. Odločitev za eno ali drugo pozicijo, za razsvetljenstvo ali za antirazsvetljenstvo namreč še ne pomeni samodejno odpravitel razcepa. Najbolj izrazito se to kaže na področju biomedicine, v kateri je duhovna tradicija razsvetljenstva dosegla svoje skrajne meje, ko stopa v odprt konflikt do svojih lastnih predpostavk, svobode in dostojanstva, ne da bi se slednjega sploh zavedala. Če pomislimo, da stara ideja kreacije idealnega človeka z izborom najboljših genov (evgenika) po tehnološki plati postaja povsem realna, se zdi, da stoji razsvetljenski program permanentnega razvoja človeške kulture danes na pragu svojega posvečenega cilja. Toda pri tem spregleda, da stopa možno uresničenje tega cilja v avtodestruktivni konflikt z nedoumljivostjo in prepovedjo instrumentalizacije tistega, kar je ta tradicija – skupaj z protirazsvetljensko – zagrabila v pojmu človekovega dostojanstva. Da bi torej končno dosegla dolgo pričakovani cilj in ustvarila vseh Pandorinih nadlog osvobojenega človeka, brez bolezni, s podaljšano mladostjo, lepega in srečnega, mora le tega oz. njegovo biološko naravo v najzgodnejši razvojni fazi nujno instrumentalizirati; človek tako postane samemu sebi sredstvo in smoter hkrati. To, razsvetljenstvu imanentno protislovje, preide z možnostni genske tehnologije v kanibalistično realnost, ki temelji na eksperimentiranju z zarodki in izvornimi celicami. Človeštvo bi na ta način utegnilo čedalje bolj spominjati na starogrškega boga Kronosa, ki je – zato, da bi ohranil zlato dobo, v kateri je živel – požiral svoje lastne otroke, kar je neizogibno pripeljalo tudi do njegove smrti.

#### -4-

Vprašajmo se zdaj, kje ležijo razlogi, da omenjeno protislovje znotraj bioetike preraste v nerešljiv etični problem. Raz-očarani *homo faber* stremi za izpopolnitvijo in ovekovečitvijo svojega sebstva.; v tem oziru je legitimni nadaljevalec kulture razsvetljenstva, ki nenehno izpopolnjuje strategije, s katerimi bi prelisičil lastno, minljivosti in boleznim podvrženo naravo ter tako ostal trajno mlad, zdrav in lep. Toda,

<sup>2</sup> V zadnjih tridesetih letih se k tej tradiciji – sicer iz drugačnih izhodišč – prištevajo tudi številne religije. Katoliška cerkev postane celo njen institucionalizirani nosilec.

<sup>3</sup> Glej Schweidler, Walter, v: *Was den Menschen zum Menschen macht*, Hg.: Tolmein Oliver; Schweidler Walter, LIT Verlag Münster – Hamburg – London, 2003, str. 5.

da bi lahko to željo uresničil, mora življenje njegove vrste hkrati postati tudi eksperimentom podvrženi instrument in ne le smoter. Temeljni problem, ki s tem nastane za bioetiko, zlasti v njeni biomedicinski zožitvi, predstavlja zanjo nerešljivo nalogo. Kakor hitro namreč tiho sprejmemo željo posameznika, ki želi dobro za samega sebe (bodisi s splavitvijo, z genetsko terapijo zmanjšanim tveganjem za izbruh dednih bolezni, itd.), kot samoumevno predpostavko, smo že vstopili v polje, znotraj katerega domnevno moralnih dilem ni več mogoče rešiti z etičnim argumenti.

Kaj je s tem mišljeno? Biomedicinsko ponudbo, ki nam v dobri utilitaristični tradiciji obljublja zmanjševanje vsote neugodja in bolečine ter obratno smo sprejeli brez pomislekov, ne da bi se pri tem zavedali, da prav zaradi sprejetja te ponudbe, moralnih dilem, ki iz nje izhajajo, z etičnimi argumenti ne bo mogoče več prepričljivo rešiti. Eden od osnovnih etičnih problemov znanosti je namreč ta, da je zaradi ekonomskih interesov slepo usmerjena v zagotavljanje vedno večjega ugodja za posameznikovo življenje; v odločilni meri velja danes to predvsem za biotehnologijo. Toda, kdor svojo celotno strategijo ukroji po meri posameznika in njegovega ugodja, ta – če se izrazim nekoliko provokativno – tvega, da bo s tem ogrozil vrsto kot celoto; kdor želi brezpogojno rešiti človeka, ta tvega, da bo uničil človeštvo. Zakaj? Zato, ker smo s tem življenje degradirali na raven sredstva za krepitev nečimrne infantilnosti sebstva tako v osebni kot institucionalni formi. Tradicionalna etika ostaja v pogledu slehernega tipa instrumentalizacije še vedno nedvoumna in splošno veljavna tudi onstran kulturnih diferenc: kjer je jaz, kjer je singularnost postavljena nad drugega, nad alteralnost kaj šele nad pluralnost, smo *eo ipso* zagrešili sprevrnitev reda bivajočega. Ta argument temelji na prastari religiozni in metafizični intuiciji, ki ne dovoli sprevrnitve razmerja med delom in celoto tako, da bi drugi pri tem postal sredstvo prvega. Sprejeti to situacijo moderne družbe in jo poskušati potem v drugem koraku moralno opravičiti, zato spominja na avtodestruktivno, tragikomično farso. Odločilni problemi, ki iz tega izhajajo za bioetiko se glasijo: Kako daleč lahko gre Jaz glede na njegovo vednost oz. nevednost in želje, katero razmerje med singularnostjo jaza in pluralnostjo življenja je še sprejemljivo in kateri kriteriji določajo sprejemljivost tega razmerja?

Naj za konec še enkrat podkrepim tezo o razcepljenosti bioetike ter nakažem konstruktivni vidik njene možne prihodnosti; v ta namen se bom najprej na kratko vrnil k pojmu človekovega dostojanstva, ki se je – kot vemo – etabliral v nekakšno vrednostno žarišče obeh bioetičnih usmeritev. Brez večjega tveganja lahko trdimo, da se celotna dvoumnost zahodne kulture v omejenem okviru še enkrat zrcali v dvojni vsebinski strukturi pojma dostojanstva: en del, morda celo prevladujoči, je tesno povezan z razsvetljskimi vrednotami, ki se utemeljujejo v posamezniku kot osebi, v svobodi in nedotakljivosti njegovega sebstva, njegovega lastnega življenja, hkrati pa pojem dostojanstva – in to je njegova druga podoba – vsebuje tudi neko iracionalno dimenzijo, ki je v svoji neizrekljivi praznini tesno povezana s človekovo nedoumljivostjo in se kot taka odteguje jasnini razsvetljskega razuma; pojem dostojanstva je tu tesno povezan z nemožnostjo oz. celo prepovedjo definiranja človeka. V tem drugem oziru je prvi, monološki kontekst, ki zajema zgolj in samo samost jaza, razširjen z dialoškim; to pomeni, da se dojema tudi kot razmerje do drugega človeka z odprto možnostjo razširitve v smer pluralnosti življenja. Natanko ta dvoumnost pojma dostojanstva je tista, ki dopušča, da ga v argumentativnem smislu uveljavljamo bodisi kot nedvoumni DA k izzivom biomedicine (utrjevanje sebstva in njegovih predikatov zdravja, sreče, ...) ali kot kategorični NE (utrjevanje oz. zaščita njegove nedoumljivosti); prva možnost pri tem izhajajo iz pravic in potreb posameznika, druga pa iz nedotakljivosti in prepovedi instrumentalizacije življenja.



Kaj tovrstno razumevanje položaja bioetike glede na njene zgodovinsko-antropološke predpostavke pomeni za njen možni razvoj v prihodnosti je vprašanje, okrog katerega se bodo v bodoče še močno pogrevale strasti in verjetno – pač glede na vztrajnost vsakokratne pozicije, da uveljavi svoj prav – tudi pregrevale. Edina smiselna rešitev za ta samega sebe razžirajoči avtistični položaj zahodne kulture, ki ga v navezavi na bioetiko tukaj ponujam z vso potrebno skromnostjo in previdnostjo, je zagovor dvo-stopenjskega modela bioetike, v katerem bi obravnavano horizontalno vrednostno razcepljenost zahodne kulture na etični ravni hierarhično oz. vertikalno razrešili v – na eni strani – univerzalno etiko življenja v smislu krovne teorije z regulativnimi in ne normativnimi pooblastili (bioetika v širšem oz. splošnem smislu) in na drugi strani v biomedicinsko etiko v smislu sekundarne oz. aplikativne teorije (bioetika v ožjem oz. posebnem smislu). Prednostni položaj splošne bioetike kot univerzalne etike življenja v tej dvoglavi strukturi bi med drugim utegnil imeti za svojo posledico, da bi se izključna usmeritev od pojma človekovega dostojanstva premaknila k pojmu "dostojanstva življenja", od singularnosti in nedoumljivosti človeka k pluralnosti in nedoumljivosti življenja. Na ta način bi se tudi izognili pogosto bizarnim razpravam o tem, kdaj se začne človekovo življenje (ob spočetju, ob rojstvu ali šele ob razvitju samozavedanja) oz. ali zarodek poseduje človekovo dostojanstvo ali ne. Trdno sem prepričan, da bi lahko bila postavitev dostojanstva življenja za osrednji pojem splošne bioetike bistveno uspešnejše regulativno sredstvo pri reševanju praktičnih problemov posebne oz. aplikativne bioetike kot je to bil doslej pojem človekovega dostojanstva v njegovi samega sebe nevtralizirajoči vrednostni razcepljenosti. Dostojanstvo življenja bi namreč po eni strani omogočalo, da v postopek argumentacije vpeljemo nevtralnejšo, predvsem pa širšo vrednostno instanco, ki nikakor ni nujno – kot zmotno mislijo nekateri – *a priori* sovražna do sodobnih tehnologij, po drugi strani pa dostojanstvo življenja terja tudi določeno desubjektiviranje človeka, njegovo samozanikanje<sup>4</sup> oz. pluraliziranje, s čimer bi prispevalo k razrešitvi avtističnega kompleksa razsvetljenske kulture v smeri univerzalne, odprte, vse dimenzije bivajočega obsegajoče etike življenja.

Življenje je nedvomno najuniverzalnejši pojem s katerim razpolaga *homo sapiens*: njegova moč sinergije ne zagotavlja le enakovrednosti vsem življenjskim formam, ne povezuje samo različnih znanstvenih disciplin s filozofijo in religijo, skupnega imenovalca ne ponuja le naravi in kulturi, temveč hkrati omogoča tudi kulturno premostitev med vzhodom in zahodom, med pluralnim univerzalizmom vzhoda in singularnim redukcionizmom zahoda. Če obstaja kak pojem, v katerem lahko vse vrednostne razlike najdejo svojo poslednjo pomiritev, potem je to prav gotovo pojem življenja. Iz navedenih razlogov in argumentov sledi utemeljena domneva, po kateri bi lahko prav splošna bioetika kot univerzalna etika življenja v prihodnosti postala celo globalno gibanje, ki različnih kulturnih diskurzov ne bi le dopuščala, temveč bi jih – na podlagi univerzalnosti pojma življenja in njegovega dostojanstva oz. svetosti – lahko tudi harmonizirala. Za aplikativno etiko v njeni dnevni praksi bi to hkrati pomenilo možnost sklicevanja na univerzalno sprejemljivo in v sebi neprotislovno regulativno idejo, ki prerašča za zahod tipično ostro ločevanje med človeškim in nečloveškim življenjem. Skupek vseh omenjenih lastnosti pa bi utegnil imeti še neko daljnosežnejšo posledico za razvoj človeštva: Splošna bioetika, bi lahko pomenila začetek formiranja prvega resnično globalnega svetovnega nazora – katerega temelje je že postavila ekološka kriza

<sup>4</sup> Desubjektiviranje oz. samozanikanje seveda ne pomenita odpravitve jaza, to bi bila namreč smešna zahteva, temveč mehčanje njegovih privilegijev skozi permanentno samo sebe relativirajočo avtokritično držo.

– ter posledično dokončanje vrednostnega relativizma v katerem še vedno živimo; sicer nam grozi, da še naprej ostanemo ujeti v protislovja tistih kulturnih ožin, ki so gentehnološki šok sploh omogočile.