

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta, Maribor
UDK 17(497.4)

Etika v Sloveniji – kritičen filozofski pogled

V javnih razpravah z izrazito moralno noto – od umetne oploditve samskih žensk in poprave krivic izbrisanim preko evtanazije in kloniranja do istospolnih zakonskih zvez in pravice istospolnih parov do posvojitve otrok – je v preteklosti pri nas v režiji dveh prepoznavnih protagonistov, RKC in Državne komisije za medicinsko etiko, na koncu skoraj brez izjeme slavil antipatični moralni konservatizem. Skrajni čas je, da tudi slovenska družba moralno dozori in da zastarelo etiko svetosti in brezpogojnega spoštovanja vseh oblik človeškega življenja končno nadomesti s sodobnim izzivom in prilagoditvami nenazadnje pa tudi moderni senzibilnosti primernejšo etiko blaginje oz. kakovosti življenja.

svetost življenja, človeško dostojanstvo, interesi, moralni konzervatizem, RKC, Državna komisija za medicinsko etiko, etika blaginje

In Slovenia, past public discussion with a marked moral tone – from artificial insemination and righting the wrongs against »the erased«, through euthanasia and cloning, to same sex marriages and the rights of same sex couple to adopt children – has usually involved two familiar protagonists, the Roman Catholic Church and the National Commission for Medical Ethics, while in the end an antipathetic moral conservatism has almost always prevailed. It is high time that Slovene society morally matured and replaced the outmoded ethics of the sanctity of life and unconditional respect for all forms of human life with a stance that takes account of modern challenges and possibilities, and an ethics of well-being and quality of life more appropriate to modern sensibilities.

sanctity of life, human dignity, interests, moral conservatism, Roman Catholic Church, National Commission for Medical Ethics, ethics of well-being

V nasprotju z moralnimi konservativci, ki se upirajo znanstvenemu in tehnološkemu napredku v imenu zaščite domnevno svete, nedotakljive človeške narave in/ali življenja, človeškega dostojanstva in pravic ter kar je še podobnih težko opredeljivih pojmov in filozofsko sumljivih načel, postavlja etika blaginje v ospredje nekaj precej bolj otipljivega, namreč nepristransko, tj. v načelu enako skrb za blaginjo oz. interese dejanskih (v sedanjosti in prihodnosti obstoječih) čutečih bitij. Tehnoloških in družbenih sprememb zato ne pričaka na nož, temveč jih trezno ovrednoti z vidika vpliva, ki jih bodo te po vsej verjetnosti dolgoročno imele na blaginjo ljudi, ne-človeških živali in morebitnih drugih bitij z interesi.

Nauk, ki – kot utilitarizem v svojem znamenitem delu s tem naslovom opredeli eden njegovih tvorcev, John Stuart Mill – »za temelj morale sprejema koristnost ali načelo največje sreče« in trdi, da »so dejanja pravilna, če pripomorejo k nastanku sreče, in napačna, če pripomorejo k nastanku nasprotja sreče« (Mill 2003: 16), nima le častitljive zgodovine in – zlasti v anglosaškem svetu, od koder si sicer radi izposojamo vzore in vzornike – številnih častilcev, temveč je tudi mikavno preprosto in zato intuitivno privlačen. Kljub temu so v naših krajih oznaka »utilitarizem« in njene izpeljanke še vedno sinonim za ekonomistični redukcionizem in duhovno plitek egoistični materializem. Nepoučeni in zlonamerni kritiki ga enačijo s skrajno permissivno, »anything-goes« etiko, ki ji ni prav nič sveto in je pripravljena legitimirati odstranitev vseh moralnih zadržkov na poti nebrzdanemu

znanstvenemu in gospodarskemu napredku. Posamezni kritiki grede v svoji ideološki slepoti celo tako daleč, da utilitaristom očitajo podkupljivost in pripravljenost, da za ustrezno plačilo legitimirajo prav vsako packarijo, vključno s tistimi najbolj zavržnimi.² V pričujočem prispevku skušam zato utilitarizem, etiko koristi oz., kot ji zaradi negativne konotacije izraza »korist« rajše rečem, etiko blaginje rehabilitirati in jo ubraniti pred frustrirajočimi nesporazumi in neutemeljenimi obtožbami.

Za nepoznavanje in posledično odrinjenost utilitaristične perspektive ne le iz odločevalskih, t. i. policy-making procesov in struktur, temveč tudi iz splošne, javne zavesti pri nas je veliko razlogov. Stari, komunistični režim je utilitarizem dvojno demoniziral – najprej kot poskus moralizatorske apologije kapitalističnega pohlepa, nato pa še kot vezivo buržoazne ideologije, ki je s širjenjem nalezljivega družbenega optimizma in politiko postopnih reform pacifizirala izkoriščani delavski razred. Resnici na ljubo so imeli domači marksistični ideologi pri obračunu z utilitarizmom enostavno delo, ker ni slednji nikoli okužil ljudskih množic ali pa si pridobil vsaj naklonjenosti mnenjsko vplivnih intelektualcev. Z zatonom enoumja se zato razmere niso bistveno spremenile. Na intelektualno opozicijo staremu režimu, ki je po prehodu v parlamentarno demokracijo prevzela ideološki primat, je imela anglosaška analitična filozofija namreč od nekdaj šibek vpliv. Filozof Tine Hribar, eden od vodilnih mislecev in strategov »slovenske pomladi«, je pod vplivom Heideggerja in Levinasa v svojih delih razvijal svojevrstno sekularno različico etike svetosti življenja, medtem ko je skušala lacanovska šola, kolikor jo je etika v tradicionalni podobi sploh zanimala, s pomočjo Lacanovega pojmovnega aparata reafirmirati zelo specifično tolmačenje Kantove etike dolžnosti. K temu je treba dodati še dva pomembna kulturna dejavnika, najprej vztrajne, malone obupane poskuse rimsko-katoliške cerkve, da bi si povrnila pod komunizmom izgubljeni položaj vrhovne moralne avtoritete in »duhovno pohabljeni družbi« nataknila uzdo tradicionalnega, konservativnega vrednostnega sistema, nato pa še paradoksen razcvet in institucionalizacijo t. i. medicinske etike. Dva vidika zadnje navedenega procesa sta še zlasti zaznamovala javno percepcijo in diskurz o moralnih vprašanih pri nas: ustanovitev Državne komisije za medicinsko etiko pod vodstvom prof. dr. Jožeta Trontlja in pa medikalizacija etike, pri čemer imam v mislih dvoje – skrčenje etike na medicinsko etiko in hkratno monopolizacijo slednje s strani zdravniškega ceha, ki je nato v strokovne organe in posvetovalna telesa skozi ozko ideološko in klientelistično sito pripuščal izključno somišljenike med zdravniškimi kolegi, tu in tam pa zaradi lepšega dodal še kakega podobno pravovernega pravnika ali teologa (Klampfer 2010).

Tako se je pripetilo, da je postala slovenska javnost talec dveh po izvoru ločenih, v svojih skoraj brez izjeme konservativnih zaključkih pa lepo dopolnjujočih se diskurzov – restriktivne etike človeškega dostojanstva, v imenu katere se različnim tehnološkim novotarjam in znanstvenemu in družbenemu napredku postavlja po robu državna Komisija za medicinsko etiko, in religiozne etike svetosti življenja, s katero grešnemu, »kulturi smrti« zapadlemu slovenskemu življu v rednih intervalih žuga Komisija za pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci. Zelo po svoje razumljena Kantova prepoved instrumentalizacije človeških bitij, ki nam nalaga, da ljudi vedno obravnavamo

² Tako se je, denimo, »spozabil« trenutni predsednik SAZU in Komisije RS za medicinsko etiko prof. Jože Trontelj v pogovoru, ki je bil predvajan na *TV Slovenija* 11. 11. 2009. Posnetek je dostopen na spletnem naslovu <http://tvslo.si/#ava2.49011376>.

tudi kot smoter po sebi in nikoli zgolj kot sredstvo za uresničevanje lastnih smotrov, je postala priročen izgovor za moralno obsodbo vrste sodobnih biotehnologij, ki bi nam lahko pomagale pri ustvarjanju, izboljševanju in ohranjanju človeških življenj: od umetne oploditve samskih žensk preko terapevtskega in reproduktivnega kloniranja do raziskav na embrionalnih matičnih celicah. Cerkev se je istočasno v imenu zaščite pravic še nerojenih otrok do življenja v rednih intervalih zaganjala v ustavno pravico do odločanja o rojstvu otrok in na njej slonečo zakonsko pravico do zgodnjega abortusa na zahtevo nosečnice ter skupaj s samooklicanimi varuhi človeškega dostojanstva v kali zatirala sporadične in prej ko ne medle pozive po uzakonitvi prostovoljne aktivne evtanazije.

Slovenska javnost ni ostala neprizadeta. Ujeta v primež ideološke ofenzive Cerkve na eni in moralnega konservatizma najvišje posvetne moralne avtoritete na drugi strani je poslušno izglasovala tri sramotne referendumske izide: z ogromno večino je zavrnila (a) popravke Zakona o oploditvi z biomedicinsko pomočjo, ki bi omogočili umetno oploditev tudi samskim ženskam, (b) Zakon o izbrisanih, ki je skušal na zahtevo Ustavnega sodišča popraviti krivico nezakonitega izbrisa več kot 20 tisoč tujcem iz registra stalnih prebivalcev, in nazadnje še (c) predlog novega Družinskega zakonika, ki bi z novo, posodobljeno in spremenjeni realnosti bolj prilagojeno opredelitvijo družine posredno odškrnil vrata do posvojitve otrok tudi istospolnim parom.

Situacija je nedvomno shizofrena. Odrasli ljudje so zaradi skrbi za dostojanstvo in pravice osem- ali šestnajststletnih človeških zarodkov ter v imenu obskurnih metafizičnih idealov, kot sta svetost življenja in »naravnost« postopkov, prikrajšani za dobrine in priložnosti, ki bi lahko občutno izboljšale svet in njihov položaj v njem.³ Hkrati se zaradi predsodkov in samozaverovanosti upiramo priznati in popraviti eklatantne, v oči bijoče krivice in diskriminacije. Toda če je naše moralno izročilo čudna zmes moralnega tradicionalizma in konservatizma, ideološke zaplankanosti in napačno usmerjenega pravičniškega ogorčenja, kaj nam sploh preostane?

Na srečo nam alternative moralnemu konservatizmu in tradicionalizmu ni potrebno izumljati. Imenuje se etika blaginje ali interesov in je podzvrst konsekvencializma ali etike posledic. Ali je poljubno dejanje, praksa in ustanova moralno sprejemljivo ali ne, ali jih morala zapoveduje, prepoveduje ali dovoljuje, je v skladu s to teorijo v prvi vrsti, če ne celo izključno odvisno od njihovega pozitivnega ali negativnega vpliva na blaginjo ljudi (in drugih čutečih bitij)? Skratka od tega, ali se bodo zaradi njih življenja ljudi (in drugih čutečih bitij) v celoti gledano izboljšala ali poslabšala. Blaginja je, če parafraziram znamenit izrek sofista Protagore, mera vsega – ene stvari naredi moralno dobre in druge moralno slabe, ena dejanja pravilna in druga napačna. Moj predlog za

³ Tu je en za tovrstno razmišljanje tipičen navedek: »Pogosto se za etiko nasploh, pa tudi za medicinsko etiko, kot izhodišče navajajo štiri aksiomatična načela: delati dobro, ne delati slabega, biti pravičen in spoštovati samoodločitev drugega. K temu dodajajo še tako imenovano zlato načelo etike: stori drugemu samo tisto, kar želiš, da bi drugi storil tebi. Ta načela naj bi zadoščala za etično vedenje in naj bi bila nekakšen pravzgbig, ki izvira iz narave človeka in ga niti ni mogoče niti ni treba razlagati in utemeljevati. [...] (toda) tako mišljenje (je) zmotno. Za tem prapočetom je nekaj še bolj prvobitnega: potreba po spoštovanju dostojanstva človeškega bitja. Ta pravzgbig pa je v svojem bistvu eden od temeljev človeške civilizacije nasploh. Kaj je človeško dostojanstvo? To je inherentna, vrojena vrednost vsakega človeškega bitja in prav ta je podlaga za civilizacijo. Od tega, kako resno jo jemljemo, je odvisno, koliko bomo priznali človekovih pravic posamezniku, posebno neznancu, tujcu. Od tega je odvisno, koliko pravice do varstva bomo dodelili človeškemu zarodku in vitro in zarodku ter plodu v maternici. Kako bomo gledali na evtanazijo in na samomor z zdravnikovo pomočjo. Kako bomo spoštovali svetost življenja.« (Trontelj 2012: 2)

revizijo, kalibriranje ali, če naj uporabim priljubljen izraz, resetiranje naše kritične vesti je torej nad vse preprosto: namesto da jih zavračamo v imenu preživetih idealov in slabo razumljenih načel, začnimo dejanja in ukrepe raje vrednotiti (primarno ali celo izključno) po njihovih kratko- in dolgoročnih posledicah, po njihovem pričakovanem vplivu na srečo, blaginjo oz. interese ljudi (in vseh drugih bitij, ki jim je smiselno pripisati interese). Če imajo le-ta izključno dobre posledice ali če slednje v celoti gledano prevladajo nad slabimi posledicami, če bomo torej z njimi v seštevku svet izboljšali – ali pa ga, v nesrečnih okoliščinah, ko lahko izbiramo zgolj med samimi slabimi možnostmi, vsaj manj poslabšali, kot bi ga, če bi namesto tega storili kaj drugega ali pa sploh ne bi storili nič – potem smo ravnali prav. Naše odločitve in dejanja bodo napačna samo tedaj, ko bomo z njimi blaginjo oz. položaj ljudi in drugih bitij z interesi v celoti gledano poslabšali. Kar pri moralnem vrednotenju dejanj edino šteje, je torej izključno njihov pozitivni oz. negativni vpliv na skupno človeško blaginjo. Utilitaristični nasvet za delovanje je skoraj varljivo preprosto: vedno delaj dobro, skratka, povečuj skupno količino dobrega (blaginje, sreče, ugodja ...) v svetu oz. ravnaj tako, da bo svet zaradi tvojega ravnanja boljši ali vsaj manj slab, kot bi bil sicer – ne v nekem abstraktnem, neprijemljivem smislu, v katerem bi bilo naše ravnanje edino pravilen izraz edino pravih naravnosti do razumnih in avtonomnih bitij, za kakršna se imamo, ne z vidika načrtov, ki jih je nemara z nami imel dobronamerni stvarnik, in tudi ne z vidika domnevnih potreb in interesov bitij, ki imajo potrebe in interese zgolj potencialno (ali pa so celo sama zgolj potencialna bitja), temveč za tista bitja, ki ga že in ki ga še bodo naseljevala.

Da to, kar ni za nikogar ne dejansko in ne potencialno škodljivo, kar ne ogroža ali onemogoča interesov ali blaginje oz. v ničemer ne poslabša življenja kogarkoli, ne more biti nemoralno, je eden mojih najzgodnejših, najjasnejših in najbolj trdovratnih moralnih vtisov. Za tradicionalna, deontološko navdihnjena razlikovanja, na katera tako radi prisegajo kodeksi medicinske etike, še manj pa za absolutne moralne prepovedi in omejitve, ki jih varuhi javne morale po nekakšnem avtomatizmu izpeljujejo iz njih, nimam prav veliko razumevanja. Od svojega prvega članka o domnevno moralno pomembni razliki med ubijanjem in puščanjem umreti davnega leta 1992 dalje se zaman trudim razumeti, zakaj neki naj bi bilo bolj narobe, če neozdravljivo bolnega človeka na njegovo zahtevo neboleče ubijemo, kot pa če ga proti njegovi izrecni volji pustimo tedne ali mesece – v najslabšem primeru v mukah, v najboljšem pa zaradi učinka sedativov zgolj napol prisebnega – dolgo umirati. Ali zakaj je, denimo, narobe t. i. nadštevilne zarodke (tj. neuporabljene zarodke, ustvarjene v postopkih umetne oploditve) uporabiti kot vir embrionalnih matičnih celic, z raziskavami, na katerih bi lahko rešili ali vsaj izboljšali življenja deset in sto tisoč ljudi, ni pa nič narobe, če jih po preteku zakonsko določene dobe hranjenja neuporabljene in neizkoriščene odvržemo v straniščno školjko? Ali kaj točno naj bi bilo narobe z ustvarjanjem t. i. rešilnih sorojencev (angl. *saviour siblings*), z idejo torej, da bi v epruveti spočeli, s pomočjo predimplantacijske diagnostike izbrali in nato v maternico vstavili tistega od zarodkov, ki bo po svojih genetskih značilnostih po rojstvu najobetavnejši darovalec tkiva (denimo kostnega mozga) za svojega življenjsko ogroženega brata ali sestro? Pa zakaj naj bi bilo nedopustno uporabiti vsesplošno koristna, za mnoge ljudi odrešilna znanstvena dognanja zgolj zato, ker so se znanstveniki do njih dokopali v etično spornih poskusih in raziskavah? Seznamu tovrstnih, malone grotesknih moralnih obsodb in na njih temelječih zakonskih prepovedih, ki so posledica kombinacije predsodkov, ideološke zadržanosti in filozofske nevednosti, ni konca ne kraja.

Razlikovanja med opustitvami in izvršitvami dejanj, med nameravanimi in nenameravanimi posledicami naših dejanj, med povzročitvijo in dopustitvijo škode, med »naravnimi« in »nenaravnimi« postopki, življenjskimi oblikami in metodami razmnoževanja, med uporabo sodobnih reproduktivnih tehnik za odpravo prirojenih pomanjkljivosti pri potomcih in njihovo uporabo zaradi izboljšanja njihovih značilnosti, med opustitvijo zdravljenja in zadržanjem od njega, med obravnavo ljudi izključno kot sredstva in njihovo obravnavo tudi kot smotra, vse te in še kup druge deontološke navlake sem v svojem duhu brez konca in kraja premeleval, pestoval in negoval v upanju, da se mi bo njihova resničnost, ki je enim vendar tako zelo razvidna, nazadnje le razodela. Brez uspeha.

Ali se ne bi namesto izumljanja domnevno moralno pomembnih razlik, s katerimi skušamo kot nekoč zagovorniki Ptolemajevga geocentričnega sistema z vedno novimi epicikli in kristalnimi sferami (Norcross 2008) rešiti »pojave«, se pravi naša spontana, a zgrešena moralna »opazanja«, raje vprašali: Ali bi s takimi in podobnimi dejanji in praksami resnično koga oškodovali, ali bi komu res storili nepopravljivo krivico? Prepričan sem, da bi se velik del naših izvornih moralnih pomislov v hipu razpršil. Čemu neki bi se namreč domnevne žrtve pritoževale nad obravnavo, ko pa imajo ali od naših odločitev in ravnanj tudi same koristi ali pa zaradi koristi, ki jih je bil pretežno deležen nekdo drug, vsaj niso utrpele očitne škode (v primerjavi s tem, kar jim je bilo tako ali tako usojeno) – pa najsi so to na svojo zahtevo evtanazirani bolniki, otroci, ki, če jih ne bi rodile samske matere, sploh ne bi obstajali, otroci, ki jih sploh ne bi bilo, če jih starši ne bi spočeli, izbrali in rodili zato, da jim pomagajo rešiti njihove druge otroke, ali pa odvečni oz. nadštevilni zarodki, ki bodo v vsakem primeru končali v straniščni školjki?

Premik moralne pozornosti od pravic in dostojanstva, od svetosti in naravnosti k otipljivim interesom in koristim konkretnih posameznikov ima vrsto neposrednih in daljnosežnih implikacij:

(i) tako prenovljena morala varuje samo taka bitja, ki jim je smiselno pripisati interese in, posledično, blaginjo; bitja torej, katerih položaj lahko s svojim ravnanjem izboljšamo ali poslabšamo; ker pa imajo lahko interese samo čuteča, zavestna bitja (samo za bitja z zavestjo se lahko zadeve obrnejo na bolje ali na slabše), človeškim embrijem in plodovom, pa tudi ljudem v nepovratni komi, članstvo v prestižnem, ekskluzivnem moralnem klubu (status t. i. moralnih pacientov, tj. neposrednih prejemnikov moralnih dolžnosti) ugasne, namesto njih pa vanj skozi glavna vrata vstopijo ne-človeške živali;

(ii) vse dobrine v svetu so lokalizirane – vse dobre stvari so dobre ali za nekaj (za dihanje, rast, učenje, branje, vajo, zdravje, hujšanje, pitje ...) ali za nekoga (za tega ali onega posameznika ali skupino ljudi, za ljudi, za drevesa, prst, žuželke ...). Moralno dobro je preprosto to, kar je najboljšše za vse prizadete, iz zornega kota nevtralnega, nepristranskega opazovalca, fiktivne osebe torej, ki bdi nad uresničevanjem interesov vseh;

(iii) človeško življenje ni ne brezpogojno dragoceno in ne absolutno nedotakljivo. Njegova vrednost in moralna zaščita, ki jo zato uživa pred škodljivimi posegi drugih ljudi, sta odvisna od njegove vsebine in kakovosti. Natančneje, od tega, ali je dotično življenje za nekoga (prvi kandidat je seveda sam subjekt življenja) ali za nekaj dobro ali ne. Spočetje, rojstvo in nadaljevanje življenja včasih niso v najboljšem interesu samega subjekta življenja (ali njegovih bližnjih) in kadar je tako, ni (razen seveda morebitnega subjektovega nasprotovanja) nobenih resnih moralnih zadržkov, zakaj ne bi takega spočetja in rojstva preprečili oz. zakaj ne bi življenja, ki ni več dobro za nič in za nikogar, predčasno končali;

(iv) z vidika etike blaginje sta ubijanje in puščanje umreti (če že ne vselej, pa pogosto) moralno enakovredni – ni toliko pomembno, ali smo za neko spremembo ali nastop dogodka v svetu pozitivno ali negativno odgovorni (torej ali je le-ta posledica nečesa, kar smo storili, ali pa tega, da nečesa nismo storili), temveč kako s svojimi odločitvami in delovanjem (dejanji in opustitvami dejanj) vplivamo na blaginjo ljudi (in vseh drugih bitij z interesi);

(v) človeški zarodki in plodovi so samo potencialno čuteča in samih sebe zavedajoča se bitja, tj. osebe (tisti med njimi s hudimi telesnimi ali duševnimi okvarami pa niti to ne) – njihova življenja zato nimajo enake vrednosti in ne uživajo enakega moralnega varstva kot življenja človeških oseb in drugih čutečih bitij; zarodki in embriji nimajo pravice do življenja in razvoja v odraslo osebo, v skladu z nekaterimi restriktivnimi pojmovanji interesov (po katerih je za interes nujna želja, za željo pa zavest) pa tudi interesov ne; z ubojem človeškega zarodka v telesu matere (splavom) ali zunaj njega (uničenjem zarodkov, ki so nastali z zunajtelesno oploditvijo in jih ne bomo vstavili v materino prejemnico) ni zato nič narobe – zarodku ne samo da s tem ne naredimo krivice, najverjetneje ga tudi oškodujemo ne;

(vi) odvzemu in uporabi celic, tkiv in organov splavljenih ali »odvečnih« zarodkov za poskuse, preiskave, presajanje in terapevtsko kloniranje ni z moralnega vidika zato kaj očitati – in zanju soglasje »lastnikov« genskega materiala tudi ni potrebno;

(vii) enako velja za uporabo človeških trupel kot vira organov in tkiv za presajanje – tudi ta bi morala biti brezpogojno na voljo za reševanje in izboljšanje življenj drugih, še obstoječih oseb – nesporna družbena korist take prakse bi morala prevladati tako nad pred smrtjo izraženo drugačno voljo osebe, ki je to telo naseljevala, kot tudi nad morebitnim nasprotovanjem sorodnikov po njeni smrti;

(viii) zadržki in bojazni v zvezi z darovanjem in prodajo spolnih celic ter oddajo in najemom maternice proti plačilu (komercialnim nadomestnim materinstvom) so podobno neutemeljeni – z ustrezno zakonsko regulacijo je mogoče preprečiti večino nezaželenih spremljivalnih pojavov;

(ix) starši smejo ali pa so celo dolžni – znotraj nekih razumnih omejitev, seveda – odločiti o tem, ali in kakšnega otroka bodo spočeli, rodili in vzgajali, kar vključuje tudi uporabo novih biomedicinskih tehnologij, denimo pred-rojstne genske diagnostike, genskega inženiringa ali reproduktivnega kloniranja za določitev njegovega spola ali izboljšanje njegovih sposobnosti.⁴

Zgornji seznam nujnih popravkov našega obstoječega vrednostnega sistema bi se dalo seveda še dopolniti. Kljub temu pa že naštetih poudarkih zadoščajo za nekaj preliminarnih ugotovitev. Najprej, etika blaginje prenaša poudarek s skrbi za bitja, ki so v nekem ohlapnem smislu sicer človeški organizmi (človeške zarodke in embrije, človeška trupla, bolnike v trajnem vegetativnem stanju ...), ne pa tudi bitja z upoštevanja vrednimi interesi, na dejanske ljudi (pa tudi ne-ljudi), njihove želje, potrebe in interese. Drugič, interesov, koristi, sreče in blaginje slednjih ne odriva na stran in jih ne žrtvuje na oltarju skrbi za dostojanstvo, svetost, naravnost in kar je podobnih abstraktnih kategorij, ki nimajo nič ali le malo opraviti z dobrobitjo obstoječih ljudi in zaradi katere pogosto nikomur od nas ne gre nič bolje, zato pa mnogim precej slabše, kot bi nam vsem skupaj lahko šlo. In tretjič, etika blaginje prenaša moralno pozornost z vedenjskih dispozicij – akterjevih motivov,

4 Za precej podoben seznam posodobljenih »desetih božjih zapovedi« glej Singer 2004.

razlogov, ciljev, namer, značaja itn. – na ravnanje samo in njegove realne učinke v svetu: kaj smo nameravali storiti ali zakaj smo ravnali tako, kot smo ravnali, kakšni razlogi in vzgibi so nas pri tem vodili in kaj naše ravnanje pove o našem značaju, vse to postane za moralno vrednotenje našega ravnanja manj pomembno kot to, kaj smo storili in kako bo to, kar smo storili, vplivalo na naša življenja in življenja drugih.

Je tako orisan kontrast med staro in novo etiko preveč abstrakten in premalo izrazit? Naj za konec ponazorim globino prepada med načelom svetosti in dostojanstva na eni in načelom koristi na drugi strani na treh aktualnih primerih: (a) evtanaziji, (b) raziskavah na zarodnih matičnih celicah (oz. terapevtskem kloniranju) in (c) reproduktivnih odločitvah (spočenjanju rešilnih sorojencev).

Evtanazija je v naših krajih tabu. Kodeks medicinske deontologije jo na kratko odpravi kot »lažni humanizem«, državna Komisija za medicinsko etiko pa ne zamudi nobene priložnosti, da ne bi javnosti posvarila pred tremi jezdecimi moralne apokalipse: razvrednotenjem človeškega življenja, izroditvijo zdravniškega poklica in grozečim plazom najhujših zlorab. Slovenija je, če naj verjame-mo naši uradni medicini, po tej plati čista eksotika – ne le da pri nas zdravniki neozdravljivo bolnih ne ubijajo, edino pri nas bolniki tega od zdravnikov sploh ne zahtevajo. Zatiskanje oči pred realno-stjo bi zdravnikom še oprostili, če ne bi šlo na škodo terminalnih bolnikov, ki jim je lastno življenje v breme in ga hočejo zato pri priči končati, in če ga ne bi redno spremljala prozorna racionalizaci-ja. Kot v razvpitem primeru Eluane Englaro, nesrečnice, ki se jo je oče po mučnih sedemnajstih letih kome odločil odrešiti nedostojnega životarjenja. Sodišče je po pravniško-političnem cirkusu lečečim zdravnikom nazadnje dovolilo odstraniti cevčico, po kateri so jo intravenozno hranili, in Eluana je po nekaj dneh stradanja mirno izdihnila. Je pa ta primer spravil v zadrego predsednika naše komisije za medicinsko etiko, prof. dr. Jožeta Trontlja, sicer zagrizenega nasprotnika evtana-zije, ki mu ni preostalo drugega, kakor da se z laično in strokovno javnostjo tokrat izjemoma strinja, da ravnanju italijanskih zdravnikov v danem primeru nimamo kaj očitati. Ostaja pa uganka, kako se njegova prizanesljiva ocena ujema z načelom, na katero sicer prisega, da ne sme zdravnik bolniku nikoli namerno skrajšati življenja? Prof. Trontelj je svojo sodbo v primeru Eluane Englaro utemeljil na načelu, ki zdravniku dovoljuje, da pusti bolnika umreti, kadar bi bilo treba za ohranitev njegove-ga življenja poseči po izrednih in neobičajnih medicinskih ukrepih. Tovrstno razlikovanje je v zdrav-niških krogih resda ustaljeno, toda Eluana ni umrla zato, ker bi jo prenehali zdraviti, še manj zaradi opustitve neobičajnih in nesorazmernih medicinskih ukrepov. Umrla je, ker so jo prenehali hraniti, hranjenje pa sploh ni medicinski ukrep, kaj šele da bi bilo kakorkoli neobičajno ali neso-razmerno! Do kakšnih nesmislov vodi slepo vztrajanje na absolutni prepovedi zdravniškega »umora« ne glede na to, ali je podaljševanje življenja sploh v bolnikovem interesu ali pa bi bilo zanj bolje, če bi takoj umrl, lepo kaže še ena zgodba, tokrat iz naših krajev.⁵ V neki bolnišnici so mlado dek-le, ki bi jo zaradi slabih obetov za okrevanje morali pustiti umreti, po pomoti priključili na napra-vo za vzdrževanje življenjskih funkcij. Zdaj pa je menda nihče od pristojnih ne upa odklopiti, čeprav bi z odklopom zgolj popravili izvorno strokovno napako, ker bi pač tako ravnanje kdo lahko opre-delil kot nedopusten uboj (in ne morda kot dopustno opustitev brezizhodnega zdravljenja) in bi zdravnika to stalo zdravniške licence. Namesto da bi nesrečno dek-le spokojno umrlo v nekaj

⁵ Udeležencem letošnje konference Medicina in pravo v Mariboru jo je predstavil že omenjeni prof. Trontelj.

dneh, bo moralo tako zaradi moralnega dogmatizma vegetirati mesece dolgo, vse dokler se je ne usmili in je ne pokonča kaka naključna infekcija?!

To seveda še zdaleč ni edini primer konservativne zadržtosti. Znanstvenikom je uspelo pred kratkim z metodo prenosa jedra somatske (kožne) celice v jajčece, ki so mu poprej odstranili celično jedro, klonirati človeški zarodek, ki pa se ni sposoben razviti v odraslo osebo; iz takih zarodkov bi lahko v prihodnosti pridobivali zarodne celice za raziskave in vzrejo nadomestnih organov za presaditev, ki jih prejemnikovo telo ne bi zavrnilo kot tujek (Pollack 2013). Toda ker je ta skupek celic, tehnično gledano, še vedno človeški zarodek (česaravno defekten) in kot tak človeško bitje, teh pa po konservativnem tolmačenju ne smemo nikoli obravnavati izključno kot sredstev za uresničevanje naših smotrov (kaj šele, da bi jih s tovrstnimi nameni ustvarjali in uničevali),⁶ so moralni konservativci uporabo tovrstnih zarodkov prisiljeni obsoditi enako odločno, kot to počnejo v primeru uporabe nadštevilnih nedefektnih (tj. za razvoj v odraslo človeško osebo sposobnih) zarodkov. Toda ali ni tako nasprotovanje povsem nerazumno? Tudi ob sicer precej kontroverzni predpostavki, da je uničenje zarodka nedopustno, ker da je v njegovem interesu, da se razvije v odraslo, polnokrvno človeško osebo, s tem ko ga uničimo, pa mu uresničenje tega interesa trajno onemogočimo, je namreč očitno, da je defektnim človeškim zarodkom uresničenje takega interesa že v načelu onemogočeno. Če pa na ta način ustvarjenih zarodkov z njihovim uničenjem za nič pomembnega ali dragocenega ne prikrajšamo, ali ni potem res, da jim tudi ne moremo povzročiti škode in posledično storiti krivice? Čemu neki bi potem tisočem bolnikov odrekli pravico do terapij, ki bi jih lahko razvili s pomočjo raziskav na takih zarodkih in s katerimi bi lahko rešili ali močno izboljšali njihova življenja – razen seveda v imenu nejasnih in slabo utemeljenih in razumljenih načel, kakršni sta absolutna prepoved ubijanja človeških bitij ali brezpogojna prepoved njihove instrumentalizacije?

Naj niz teh ponazoritev zaključim še z zgovornim primerom iz etike reproduktivnih odločitev. Zastarelost in preživetost, pa tudi miselna konfuznost stare etike najbrž nikjer ni tako zelo očitna kot v množtvu zapletenih pravil in zahtev, ki bi morala po prepričanju moralnih konservativcev krojiti ustvarjanje novih bitij. Kljub zaklinjanju, da je človeško življenje dragoceno samo po sebi, zaradi česar naj bi bilo njegovo namerno uničenje brez izjeme zločinsko dejanje, vsakega akta stvarjenja življenja le-ti namreč, presenetljivo, ne pospremiijo z aplavzom. Ravno nasprotno, med številnimi razpoložljivimi načini ali metodami spočetja (dobra stara tradicionalna spolna združitve, umetna oploditev, reproduktivno kloniranje, nadomestno materinstvo ...) in še bolj številnimi razlogi zanj (ohranitev družinskega imena, prevzem družinskega podjetja, zaokroženje števila otrok, poskus krpanja razpadajočega partnerskega razmerja, ustvarjenje potencialnega darovalca tkiva za bolnega sorojenca itn.) je le malo takih, ki zmorejo izpolniti njihove zahtevne pogoje. Pravzaprav se nazadnje skrčijo na en sam možen presek metod spočenanja in razlogov zanj: na spočetje v spolni združitvi, ki je izraz pristne ljubezni med zakonskima partnerjema. Vse drugo, vključno s sodobnimi tehnikami oploditve, je ali zaradi očitane nenaravnosti ali pa zaradi domnevnega ogrožanja otrokovega dostojanstva bolj ali manj moralno sporno. Toda ali ni spočenanje najboljših možnih otrok, torej otrok z najboljšimi obeti za kakovostno in srečno življenje, iz kakršnihkoli že vzgibov

6 Kodeks medicinske deontologije Slovenije, recimo, v 50. členu določa: »Oplojeno jajčece, embrij ali fetus je treba obravnavati kot človeško bitje, ki je živo ali pa je bilo živo in mu je treba zagotoviti spoštovanje in varstvo.«

moralno bolj zaželeno kot spočnenjanje kakršnihkoli že otrok, vključno s takimi, ki jih v življenju čakata eno samo gorje in trpljenje, iz najboljših možnih vzgibov? Lep dokaz za iracionalnost konservativne morale najdemo v njenem odklonilnem odnosu do prakse ustvarjanja t. i. rešilnih sorojencev (*savior siblings*), ko se obupani starši, ker jim ne uspe najti primernega darovalca tkiva za svojega bolnega otroka med obstoječimi darovalci, odločijo spočeti še enega otroka, pri čemer si v želji, da bi bil ta po rojstvu primeren darovalec tkiva za svojega hudo bolnega brata ali sestro, pri spočetju pomagajo z metodo zunajmaternične oploditve, pri izbiri zarodkov, ki jih bodo vstavili v maternico, pa s preimplantacijsko diagnostiko. Čeravno v tej moralni enačbi že na prvi pogled pridobijo vsi, rešilni otrok življenje, ki ga sicer ne bi imel, bolni otrok nazaj svoje zdravje ali celo poprej ogroženo življenje in starši dva (razmeroma) zdrava otroka (Spriggs 2005), se konservativci nad postopkom zmrdujejo ter zaradi menda moralno problematičnih vzgibov staršev in moralno nedopustne instrumentalizacije rešilnega otroka vztrajajo, da naj ostane taka praksa z zakonom prepovedana. Toda ali ni globoko absurden nauk, ki moralno obsoja odločitve in ravnanje dotičnih staršev in medicinskega osebja kljub temu, da njihovo ravnanje ne daje razumne podlage za pritožbo nikomur od vpletenih?

Evtanazija, terapevtsko kloniranje in rešilni sorojenci si nedvomno zaslužijo več prostora in kompleksnejšo obravnavo, kot so ju bili deležni tukaj. Kljub nekoliko površni obravnavi pa bi morale biti nesporne prednosti etike blaginje pred etiko svetosti, dostojanstva in naravnosti bralcu zdaj dovolj jasne. Namesto kopice zapletenih moralnih razlikovanj, ki jim manjka enotna razumska utemeljitev, uvaja ta enostavni kriterij moralnega vrednotenja – ali bo predlagani ukrep komu koristil oziroma ali bodo koristi, ki jih prinaša vsem vpletenim, odtehtale morebitno škodo. To je etika, ukrojena za sodoben čas in sodobne izzive. Ne morda zato, ker bi, kako priročno, podirala vse ograde, ki stoje na poti človeškemu napuhu in aroganci, na katera tudi znanstveniki niso imuni, temveč ker se lahko zanesemo, da našemu delovanju ne bo postavljala arbitrarnih omejitev, od katerih ne bo imel prav nihče koristi.

Literatura

- KLAMPFER, Friderik, 2010: *Cena življenja. Razprave iz bioetike*. Ljubljana: Krtina.
- Kodeks medicinske deontologije Slovenije*: Dostopno na <http://www.zdravnikazbornica.si/zzs.asp?FolderId=386>.
- MILL, John Stuart, 2003: *Utilitarizem in O Svobodi*. Ljubljana: Krtina.
- NORCROSS, Alastair, 2008: Off her Trolley: Frances Kamm and the metaphysics of morality. *Utilitas* 20/1. 65–80.
- POLLACK, Andrew, 2013: Cloning is used to create embryonic stem cells. *The New York Times*. 15. 5. 2013.
- SAVULESCU, Julian, 2001: Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics* 15/5–6. 413–426.
- SAVULESCU, Julian, KAHANE, Guy, 2009: The moral obligation to create children with the best chance of the best life. *Bioethics* 23/5. 274–290.
- SINGER, Peter, 2004: *Razmislimo znova o življenju in smrti. Sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- SPRIGGS, Merle, 2005: Is conceiving a child to benefit another against the interests of the new child? *Journal of Medical Ethics* 31. 341–342.
- Stališče Komisije RS za medicinsko etiko o Družinskem zakoniku. Izjava za javnost*: Dostopno na <http://www.kme-nmec.si/Docu/DruzZakonik.pdf>.
- TRONTELJ, Jože, 2012: O nekaterih etičnih zadregah sodobne medicine. *Acta Medico-Biotechnica* 5/1. 7–14.
- TRONTELJ, Jože, 2012: O etiki zdravniškega poklica nekoč in danes. *Zdravniški vestnik* 81. 1–3.