

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 70 (2010) 2, 207-216

UDK: 17.023.33: 1Arendt H.

17: 314.12

Prejeto: 03/10

Anton Mlinar

Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija

Povzetek: Hannah Arendt je z *natality* (prevajam kot »rojstvenost«) označila čudež novega začetka, ki ga v biološkem smislu pomeni rojstvo, v političnem in v etičnem (odraslem) svetu pa rojstvenost. Čeprav je Arendtova izraz uporabljala v kontekstu svoje politične teorije, je z njim pokazala tudi na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči moralnih načel. To zasluži pozornost. Omenjeni vidik je v nedavni preteklosti motiviral nekaj novih pristopov v etiki. To novost nekako predstavlja tudi bioetika. V razpravi bom pokazal na možnosti, ki jih daje rojstvenost današnji razpravi o etiki v bioetiki oziroma biofiliji. Zanima me predvsem pomen rojstvenosti kot trajne sedanjosti (transcendence) oziroma zgodovinskosti etike in njenih argumentativnih postopkov, ki se ne opirajo na avtoriteto moralnega spoznanja, ampak na razumevanje odgovornosti med ljudmi (inter homines esse).

Ključne besede: Hannah Arendt, avtoriteta, natality (rojstvenost), etika, bioetika, biofilija, odgovornost, svoboda

Abstract: **Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion**

By the term natality, Hannah Arendt denoted the miracle of a new beginning, which, on the one hand, is represented by biological birth, whereas in the political and ethical (adult) world this is natality. Although Hannah Arendt used the term in the context of her political theory, she thereby also indicated the non-explained relation between the vertical and horizontal axes of the symbolical power of moral principles. This deserves special attention. In the recent past, this aspect has already motivated some new approaches in ethical debate. In a certain sense, bioethics is one of them. The paper shows some possibilities that natality gives to the present debate on ethics in bioethics or biophilia. Of special interest is the meaning of natality as a permanent present time (transcendence) or as the historical aspect of ethics and its argumentative procedures that are not based on the authority of moral knowledge but on the understanding of responsibility within the living community (inter homines esse).

Key words: Hannah Arendt, authority, natality, ethics, bioethics, biophilia, responsibility, freedom

1. Uvod

Glede na to, kako poglobljeno refleksijo je sprožil pojem *natality* pri Paulu Ricoeurju (2007) v kontekstu zgodovinske etike, in tudi glede na renesanso bioetike v zadnjih letih v kontekstu tako imenovane nevroznanstvene kritike etike (Damasio 2004; Gazzaniga 2005) je treba razčistiti temeljno vprašanje o konceptu etike v znanostih. Medtem ko se dejstvo, da bioetika po toliko letih še ni priznana kot samostojna znanost, zdi ovira njenega razvoja, je na drugi strani kriza tradicionalnih etik priložnost, da se bioetika izrazi kot paradigma (na primer v obliki biofilije) in kot kritično stališče do normativnih (deontoloških, teleoloških) in deduktivnih modelov, obremenjenih s kulturnimi in religioznimi predsodki. Spričo možnosti, ki jih ponuja paradigmatski premik, zajet v *rojstvenosti*, bi bila bioetika v ustaljenem okviru le ena od variant in brez spremenjenega načina razmišljanja komaj omembe vredno zaznavanje etičnih dilem. Normativna paradigma je v nenehni zamudi, ne more sodelovati pri sooblikovanju »človeškega« sveta in se zanaša na zelo omejeno razumevanje avtonomije in pravičnosti, nič bolje pa ji ne gre pri klasičnih načelih neškodovanja in dobrotelosti. Resda ni nima opazovalka dogajanja, a na dogajanje nima vpliva. Michael Gazzaniga predlaga, naj etične zgodovine 20. stoletja ne beremo le kot obdobje, ki so ga bolj kakor druga zaznamovali »problematski« znanstveni dosežki, ampak tudi kot dobo, v kateri je bila etika večinoma v opoziciji in ni prevzemala odgovornosti za svoj položaj. Tudi ni prepoznavala *naravne* etičnosti znanstvenikov, ko so postavljali resna vprašanja. V tem obdobju se nista vedli »objektivno« samo naravoslovna in tehnična znanost, ampak tudi celotni kompleks humanistike in družboslovja, ki je nekako spregledal usodnost *kulture zanikanja* (Kitcher 2010). Philip Kitcher je predlagal, da bi spremenili sistem razvrščanja znanosti, kajti v sedanji (Laplaceovi) razvrstitvi nekatere znanosti igrajo dvoumno vlogo (Kitcher 2003).

Ob koncu obdobja moderne je znanstveno-tehnični razvoj očitno kazal težnjo, da etike ne potrebuje. V zahodnem svetu se je v tem času rodila »utemeljitvena« odločitev, da se bodo človekove dejavnosti podrejele izključno ciljem gospodarstva in politike. Pri tem je bil bistven prevzem pravice poveljevanja. Etika in morala sta ostali večinoma domena verstev in manjšinskih kultur; nista mogli skriti načina prebujanja čuta dolžnosti, ki je bil podoben formalnim pravilom znanosti kot izvirnosti etike. Paul Ricoeur v *mali etiki* s tem v zvezi pokaže na takšen zgodovinski neposrečen maneuver utemeljitve legitimnosti učiteljstva s Svetim pismom – in utemeljitve legitimnosti Svetega pisma z avtoriteto učiteljstva; pri tem ni bilo pomembno le posnemanje modernih znanosti, ampak tudi rimski način utemeljevanja prava (*ab urbe condita*) z vlogo religije: religija je forma posredovanja utemeljitvene energije politične moči. Legitimnost se je povezala z močjo (Ricoeur 2007, 20 sl.).

Šele v šestdesetih letih 20. stoletja so začeli posamezniki opozarjati, da je vzpostavljane avtoritarnih vzorcev tautologija. *Göttinška izjava* (1957) nemških atomskih fizikov je opozorila, da atom ni v varnih rokah (Weizsäcker 1988, 384–387). Ko je Rachel Carson leta 1962 objavila *The Silent Spring*, so se ji kolegi posmehovali. Inicijativa bioetike v začetku sedemdesetih je pokazala na nove vrzeli med znanostjo in razumevanjem smisla nekaterih posegov v medicini in v biologiji. V osemdesetih letih je o pomanjkljivosti deklarativnih zahtev spregovorila strategija trajnosti. *Etika skrbi* je opozorila na pomen nevidnih del (Irigaray 2010). V zadnjem desetletju po-

rabi človeštvo vse več energije za gašenje kriz in za razvijanje protislovnih modelov privajanja na obdobje, ko bo razpoložljivih virov manj oziroma bodo manj dostopni (Orr 2009). Večina jih ne kaže sposobnosti, soočiti se z idejo *rojstvenosti*.

Izbira *rojstvenosti* kot izhodišča refleksije o etiki (bioetiki, biofiliji) nima namena, vnašati nove vsebine v razpravo, ki jo je H. Arendt v *The Human Condition (HC)* posvetila politični teoriji, ampak pokazati na naravo etike kot sprotnosti in možnosti spremembe. Arendtova je pokazala na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči (moralnih) načel, ki jo ponazarja podoba »izstreljene puščice«: ta puščica ne more spremeniti smeri. Rojstvenost zadeva človeško prebujenost v konkretnih zgodovinskih razmerah. Razprava kaže nekatere možnosti, ki jih daje ta paradigma v etiki življenja.

2. Arendtova in rojstvenost

Hannah Arendt o rojstvenosti ni pisala v kontekstu etike. Tudi posredna prevedba politike v »družbeno razsežnost etike« ne bi povsem ustrezala kontekstu, v katerem je nastal izraz. Prav tako je rojstvenosti pri H. Arendt pretirano pripisovati širšo simbolno (utemeljitveno) vrednost, saj jo je opredelila v kontekstu svoje politične teorije. Na drugi strani izraža trajno sedanost tega vprašanja spričo marginalizacije nekaterih vprašanj, povezanih s šibkostjo argumentov, vezanih na biološka dejstva, na primer na rojstvo in rojenost. Moderna je poskušala rojenost nadomestiti z »narejenostjo«; šele ta je pokazala na depriviligiranost preprostih bioloških dejstev vse od spočetja dalje.

Hannah Arendt z *rojstvenostjo* razume splošni pogoj človeškega življenja. Kar človek stori v življenju, je nekako povezano z rojstvom. Ker Arendtova vprašuje, *kdo* je človek, se rojstvo spremeni v izvirni dogodek, rojstvenost. Z rojstvenostjo je Arendtova interpretirala Heideggerjevo *umrljivost (Sterblichkeit)* kot eksistencialni dogodek, povezan z načinom razumevanja »živetega življenja« (Weizsäcker 1946). V rojstvenosti je zakoreninjeno vse, kar človek počne, posebno specifična človeška dejavnost, ki ji Arendtova pravi *action* – »dejavnost, ki teče neposredno med ljudmi in za katero človek ne potrebuje niti orodja niti snovi« (*HC*, 7) – in je namenjena temu, da bi človek postal domačin sveta, to pa je lahko le sredi ljudi (*inter homines esse*). Rojstvenost označuje možnost dejavnega življenja; ne preoblikuje snovi, ampak sebe.

Rojstvo je možnost, da človek izrazi samega sebe in postane domačin tega sveta, drugačen od drugih. Rojstvenost preobrazi rojenost, da se *lahko* človek zave svoje drugačnosti. Arendtova vidi preobrazbo v *svobodi in pluralnosti (plurality)*, ki je *biti-med-ljudmi (inter homines esse, živeti-z-ljudmi)*. To je zavestno *drugo* rojstvo in *praktična identiteta*. Arendtova s svobodo ne misli le na sposobnost (ali možnost) izbiranja (*liberum arbitrium*), ampak na nujnost odločitve (Bonhoeffer 1995, 191 sl.), na sposobnost, začeti nekaj novega in nepričakovanega. Ni sistema, po katerem bi bilo lahko »etično« dejanje izraz navajenosti ali vsiljenosti. V rojstvenosti je tako na eni strani zajeto biološko dejstvo, ki si ga človek deli z vsemi živimi bitji (*rojenost*), na drugi strani pa njegova prebujena zavest, kaj pomeni *biti človek*: uresničiti svobodo, biti odgovoren. Dejanje ni ponovljivo, toda mogoče ga je rekonstruirati v zgodbi.

Rojstvenost je možnost avtentičnega življenja. Drugače od Heideggerja, ki je razvijal podoben koncept odgovornosti z vidika smrti, a je smrt že kot možnost vnašala v življenje tesnobo (Heidegger 1997), da bo človek popolnoma izginil, je Arendtova razvijala pomen *novega*. Zajeti ga je mogoče z izkušnjo navzočnosti, s transcendo, z dejanjem. Čeprav je mogoča razprava o simbolnem pomenu (prvega) rojstva, genetske edinstvenosti posameznika, je Arendtova pozornost usmerila na možnost in željo, da človek razkrije samega sebe z dejanjem (HC, 176). Ta želja, identična s svobodo, motivira posameznikovo »razodetje« v skupnosti. Tako pojem pluralnosti (*plurality*) pri H. Arendtovi kaže na človekovo specifično različnost od drugih, ki se je človek zaveda v pripovedi svoje zgodbe. Različnost ne poteka samo po bioloških označevalcih, toda biološki označevalci različnost povsem podpirajo. Dejanje (*action*) uresniči oboje, svobodo in pluralnost, in s tem pokaže na zakoreninjenost obojega v rojstvenosti.

V tem je pomen človekovega *človeškega* položaja v svetu, ki ga Arendtova povezuje s skupnostjo (*plurality*). Politika ni *conditio sine qua non* preživetja družbe, ampak *conditio per quam*, izkušnja, da je dejanje nekaj med ljudmi, za ljudi in z ljudmi. Politika torej ni orodje vladanja, sploh ni orodje ali rezultat materialne ustvarjalnosti, ampak je neposredni izraz *življenja-z-ljudmi* kot temeljnega človekovega položaja.

Podobno tudi etika ni orodje, metoda vodenja ali navodilo za življenje, ampak neposredni izraz dejstva, da ljudje živimo z ljudmi. Premik od predmetnega odnosa (odnos *do*) k osebnemu (odnos *z*) pove, da množstvo ljudi (*plurality*) ni večje telo, ki deluje po vnaprej danih pravilih in je pomembnejše kakor posameznik (korporativizem), ampak je izraz neposredne izkušnje *življenja-z-ljudmi*: ljudje so med seboj enaki šele po poprejšnji ugotovitvi drugačnosti in nezamenljivosti; nihče ni isti kakor nekdo drug, kakor je bil ali kakor bo katerikoli drug človek (HC, 8).

Človek se rodi kot tujec s sposobnostjo, da začne nekaj znova (HC, 8). Rojenost (*natality*) opredeljuje človekovo sposobnost delovanja med ljudmi, z ljudmi in za ljudi. Navzoča je v vsem, kar dela. Na poseben način pa je povezana z *dejanjem*, ki je *differentia specifica* človeka kot tujca in državljana sveta. *Dejanje* izrazi novost, ki jo pomeni *novi* človek. Kadarkoli stori kaj nepričakovanega, se to zgodi v luči njegove rojenosti, *ne-narejenosti*. Luce Irigaray vidi v tem vrnitev k najbolj prvotni različnosti, ki jo zares razume samo ženska mati (Irigaray 2008).

Arendtova je izbrala rojstvenost za »osrednjo kategorijo političnega razmišljanja« (HC, 8) iz epistemoloških razlogov, da jo je razlikovala od metafizike in od psiholoških in analitičnih načinov spoznanja. S tem je izpostavila, da je *živeti med ljudmi* (*inter homines esse*) način nenehno na novo nastajajočega človeškega položaja. Pri tem *action* ni le aktivnost kot takšna, ampak je človeška izkušnja skupnosti (*communio*), ki omogoča človeku, da si postavi smiselno vprašanje. »Zato so ljudje, ne glede na to, kaj počnejo, vedno pogojena bitja.« (HC, 8) Arendtova stopnjuje pomen te stvarnosti, ko na *biti človek* ne gleda kot na nekaj, kar je človek po naravi; *človekovemu življenjskemu položaju* (*human condition*) bi bolj ustrezala *opozicija* naravi. Jedro vprašanja je v svobodi, v edinstvenem prostoru (kakor zemlja v vesolju), ki človeku dovoljuje dihanje brez večjih naporov, to pa v ničemer ne spremeni dejstva, da je človekova rojstvenost zavestno dojeta šele v dejanju *inter homines*.

Z rojenostjo, ki si jo človek deli z vsemi živimi bitji na svetu, in z dejanjem (*action*) se pokažejo kritične točke znanstvene, politične, družbene in etične epistemologije povsod tam, kjer so njeni rezultati orodje povsem predvidljivega ravnanja, obvladovanja in iskanja izhoda v *kulturi zanikanja*. Problem je tem večji, kolikor manj se posameznik zaveda, da postaja človek *skupaj z drugimi ljudmi*, in ko postaja etika izraz prikrite moči načel in ne-zgodovinske lojalnosti. Problem je v spoznanju o samem sebi. Vprašanje, kdo je, si človek postavlja pred drugim človekom, ki ni on sam in ga ni mogoče skrčiti na nobeno doslej znano definicijo o človeku (Irigaray 2008). Zunaj konkretne skupnosti človek le deloma vé, kaj je, in še manj, kdo je in kdo bi lahko postal, čeprav pa nedvomno vé dovolj, kakor meni Arendtova, da bi v rojstvenosti videl možnost resnične spremembe in njen pomen v medčloveškem prostoru (*inter homines*). Ricoeur razlikuje med *etičnim* in etiko, med *moralnim* in moralo in namiguje na težavo prevajanja, ki jo pozna vsak. »Kjer koli se pojavi tujec, se pojavi tudi boj zoper nekomunikacijo.« (Ricoeur 2007, 23)

Hannah Arendt na tej podlagi analizira revolucijo kot *novost*, nepredvidljivo in neprevedljivo dejanje (Ricoeur). Medtem ko je revolucionarno nasilje dejavnost lojalnega človeka (*homo faber*), ki (še) ni dojel rojenosti in je vodljiv – in zato nasilje ni nič novega –, si Paul Ricoeur prizadeva razumeti pomen *inter homines esse* kot bistveno sociabilnost, človečnost, ki se lahko izrazi tudi drugače na videz opozicijskima *revolutio* in *revelatio* (HC, 178–180; 217). S podobnim vprašanjem se je ukvarjal Lezsek Kolakowski (1995), ko je analiziral *antropološko* naravo evropske kulture. Na tej točki si pri Arendtovi sposojam prevedbo *rojenosti v rojstvenost (birth to natality)*, ki je pomembna v razumevanju etike kot rekonstrukcije življenjske zgodbe.

Človek ni absolutno neodvisno bitje, tako da je odvisnost (situiranost) bistvena. Paradoks je v tem, da temeljni okvir življenja, kamor sodijo rojstvenost (in umrljivost), družbenost (*plurality, communio*, družina), zemlja (planetarnost), drugost itd., ne pojasni tega, kaj je, niti tega, kdo je človek, vendar pa to vprašanje podpira in ga odpira v *dejanju*. Vedeti, kdo je človek *brez* dejanja (nepredvidljivosti), spremlja bistvena pomanjkljivost: ahistoričnost. Ne glede na to je pomemben kontekst, v katerem se postavlja to vprašanje. »The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new man and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence, which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion of Pandora's box. It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings': 'A child has been born unto us.'« (HC, 247)

S tega zornega kota Arendtova razume dvojnost novega veka in dvoumnost človekovega domnevnega osamosvajanja od sveta (in oblikovanja *umetnega* okolja, ki naj bi predstavljal človekovo neodvisnost). Novi vek (*modern age*) se je začel v renesansi. Prinesel je znanstveno kulturo, resnico znanstvenega pogleda na svet, vrzel med znanstveno stvarnostjo in vsakdanjo izkušnjo (govorico). Sedanji novi

vek (atomsko obdobje, *modern world*) se je začel z eksplozijo atomske bombe, ki je doslej najbolj dramatično znamenje človekovega osamosvajanja od sveta (*HC*, 150). Osamosvajanje se kaže kot vedno večja negotovost in vedno bolj usodno pozabljanje na prihodnost. Najbolj prizadeta je človeška govorica. Če bo človeštvo sledilo znanosti kot kulturi in znanosti pripisovalo kulturne atribute, »bo v zelo kratkem času začelo živeti življenje, v katerem govorica ne bo imela nobenega pomena« (*HC*, 4). Znanstveni jezik števil in podatkov, ki ni prevedljiv v nobeno človeško govorico, je razlog, zakaj je treba podvomiti v razsodnost in etiko znanstvenikov; razlog ni v njihovem značaju – »da niso zavrgli razvoja atomskega orožja« – ali v njihovi naivnosti, temveč v »dejstvu, da so prestopili v svet, v katerem je govorica izgubila vsakršen pomen« (4).

Smiselno je le to, o čemer lahko človek govori z drugim človekom. Resničnost onkraj je morda pomembna za človeka kot posameznika – kolikor ne živi z drugimi ljudmi –, človek v družbi pa lahko doživlja pomen le, kolikor je *inter homines*. H. Arendtova je mislila na osupli molk (in neodzivnost) javnosti po eksploziji prve atomske bombe in ga poleg avtomatizacije imela za zavestno pozabljanje prihodnosti. Avtomatizacija se je iz prvotne želje po osvoboditvi od dela in napora spremenila v njuno poveličevanje, to pa je imelo hude posledice za človekovo različnost, ki jo pomeni dejanje. »Soočamo se s prihodnostjo družbe delavcev brez dela, to je brez edine dejavnosti, ki mu je bila prepuščena.« (5) Čeprav je več prostora namenjenega človeku, se sodobnik tudi v svoji najvišji dejavnosti vidi kot *homo faber*. Primer karikira predsednik vlade, ki svoje delo v javnosti prikazuje kot naporno (*labor*), se pravi niti ne kot ustvarjalno delo (*work*).

Rojstvenost je zato okvir »razmišljanja o tem, kaj počnemo« (5). Govorimo o neki posebni prednosti ženske, ki se vrača k sebi, razume naravo rojstva in v tej luči analizira (moško) iluzijo človekovega osvobajanja od sveta, ki se konec koncev konča vedno znova z odtujenostjo in begom. Čeprav so pomembne vse oblike dejavnosti, od truda za preživetje in ustvarjalnega dela do uresničevanja svobode, pa je rdeča nit do izvora le pot *dejanja* kot novega začetka, možnost njegove rekonstrukcije. Človeški kapital je v rojstvu kot takšnem (seveda lahko govorimo tudi o spočetju), v dejstvu, ki si ga človek deli z vsemi drugimi živimi bitji in ki pri vseh bitjih pomeni nov začetek. Uganka, »da se je začelo nekaj novega, česar ni bilo mogoče predvidevati tudi ob poznavanju vsega, kar se zgodilo prej«, pomeni temelj upanja in vere, da se to dejanje lahko rodi znova, »da je to nepričakovano mogoče pričakovati od novorojenega, četudi je še tako neverjetno« (Weizsäcker 1956). To je mogoče, ker »z vsakim rojstvom pride na svet nekaj povsem novega« (*HC*, 177 sl.). Dejanje se prikaže »od nikoder ..., najmanjše dejanje ... [lahko] spremeni celotni sestav resničnosti« (190).

Začetek sega onkraj dolžnosti; na novo opredeljuje javni prostor in temeljne medčloveške odnose. Arendtova to pokaže ob Sokratu (12), Luce Irigaray pa v Marijini zgodbi (Irigaray 2010). Dejanje je namenjeno skupnosti, da prebudi podobne vzgibe in se izrazi *inter homines*. Dejanje ni odvisno od ničesar drugega kakor od rojenosti, pa vendar potrebuje človeško okolje, da se lahko zgodi. To resda ne pomeni, da bi bilo dejanje brez navzočnosti drugih brezplodno, vendar pa je notranja značilnost dejanja, da se zgodi med ljudmi, z ljudmi in zanje (Drevet 1984).

3. Rojstvenost in etika življenja

Tu me ne zanima specifičnost zgodovinskega razvoja bioetike in tudi ne razlogi, zakaj je štirideset let po nastanku še vedno ni na seznamu znanstvenih panog, ampak se ukvarjam s povezavo med rojstvenostjo H. Arendtove in kulturnim okoljem, ki omogoča razpravo o etiki in ki bi bilo brez te sposobnosti *začeti nekaj novega* nedvomno bistveno drugačno. Edward Wilson jo imenuje kar biofilija (Wilson 1984). Etika pripovedi se ne napaja pri dejanjih dolžnosti, lojalnosti ali korektnosti, ampak pri dejanjih, ki so izviren prispevek posameznih osebnosti k celotni človeški zgodovini. Ena najpomembnejših trditev H. Arendtove je, da je dejanje (*action*) odvisno od njegove artikulacije v konkretni skupnosti. Ni pomembno le to, da je dejanje »kraljeva pot do človeka« (Weizsäcker 1946), bistveno je, kako dejanje prispeva k etični kulturi. Pripoved (biografija) pomeni najvišjo raven resnice, ki jo lahko človek izgovori oziroma dojame, obenem pa je pomembna zaradi šibkosti argumentativnega postopka – spominjanja. Kultura organiziranega spominjanja – kakor pravi Arendtova skupnosti (*plurality*) – »je organizacija ljudi, ki nastaja, medtem ko delajo in govorijo med seboj, njen pravi prostor pa je med ljudmi, ki živijo skupaj zato, ker se hočejo spominjati, ne glede na to, kaj se bo zgodilo« (HC, 198).

Ni pomembno to, da bi bila družba kot metafora dejanja dovolj močan argument za nastanek kulturnih orodij, ki omogočajo etično razmišljanje in ravnanje. Etika igra na struno najšibkejših argumentov, ki sestavljajo kompleksno biografijo identitete posameznika in širijo področje zavedanja o rojstvenosti na ravni, na kateri je kultura zanikanja najbolj trdovratna. Razprava o etični zavesti se tako dotika enega najtežjih vprašanj sodobnega sveta. Dejstva, da so izobraženi in inteligentni ljudje najbolj spretni v sklicevanju na nedolžnost, ni preprosto pojasniti. To, da je etična zavest niz družbene zavesti in da ne nastopa šele z ljudmi, govori v prid Buberovi tezi, da etika (moral) ni mati, ampak hčerka: »Vselej pa je podarjanje na ravni religioznega, sprejemanje na strani etičnega.« (Buber 2004, 78) Etika sama po sebi ni rodovitna, je pa izraz neposrednosti življenja, pripovedovanje o njem. V tem je najbrž tudi razlog, da Buber *das Ethische* razlaga v glagolskem smislu. Toda če se zdi, da je etika drugo ime za predvidljivo vedênje, pa dosega človeško ravnanje takšno raven kompleksnosti, da etičnega ravnanja ni mogoče zamenjati s kakim predvidevanjem. »Kodifikacija je človeška; pripoved, na kateri temelji, je človeška,« pravi Antonio Damasio (2004, 161). Dejstvo, da je sledove etičnega ravnanja mogoče zaznati med živalmi, nikakor ne ponižuje človeka, ampak izpostavlja dostojanstvo vsega življenja in njegovih mnogovrstnih oblik izvirnosti.

Socialna konstrukcija etike se izogiba neetičnim vsebinam, tako da etika – podobno kakor rojstvenost pri H. Arendtovi – nastopa kot celostni program bioregulacije, ki spodbuja sodelovanje. Zelo verjetno je, da etika kot repertoar mehanizmov in oblik naklonjenosti življenju prispeva v skupni spomin transformativnega vedênja, a etike ne gre obravnavati kot mehanizem ali kodifikacijo. Celotna dediščina, ki se opira na biološko rojstvo (rojstvenost) in vključuje tudi evolucijsko zgodovino genoma, kaže na to, da se etična zavest ne širi samo po ključu na časovni črti, ampak da je to združitvev prostora in časa (rojstvo). Rojstvenost je pri H. Arendtovi prebujeno rojstvo. Če se v teku socializacije na biološko dejstvo nalepi tema družbenega čustvovanja in sili v podrejenost, se s tem po negativni poti po-

jasni, da normativna etika ne pomeni pomembnega civilizacijskega dosežka. Zaveštna in inteligentna etika lahko zajame sisteme pravil, a človek se po njih ne more izraziti. »Ti so lahko določujoči, toda ne nujno določujoči.« (164)

Ni presenetljivo, da nevrobiologija (in nevroetika) posega v to razpravo zaradi nekaterih terminoloških korektur. Glede na to, da je rojstvenost zgodovina, ki je postala telo (spojitev časovne in prostorske dimenzije), je mogoče postaviti pod vprašaj različne še vedno veljavne paradigme, ki poskušajo človekov razum ali njegovo etično zavest locirati v nekakšen center v možganih in ki etiko predstavljajo kot avtoriteto. Carl Friedrich Gethmann (2007) zanimivo vprašuje: »Ali možgani delujejo v človeku ali človek deluje po možganih?« Prvi del vprašanja namiguje na to, da bi bili lahko možgani nekakšen center. Vzorec ponavlja staro dualistično paradigmo (telo + možgani), po kateri je človek stroj, poveljujejo pa mu možgani. Razočaranje nad tem, kaj urejajo možgani (urejajo prebavo) in da je »etično ravnanje najbolj čudovit stranski produkt bioloških aktivnosti« (Damasio 204, 165), je razumljivo. Drugi del vprašanja je že odgovor na vprašanje: možgani niso nikakršen center, neuporabno pa je tudi mnenje, da obstaja nekakšen moralni sistem. Bernhard Häring (2001, 234–240) je z moralnimi sistemi opravil podobno kakor Andrej Tarkowski z rusko revolucijo v Andreju Rublovu (1965).

Hitra »emigracija« bioetike v medicinsko etiko, v kateri je doživela izreden razcvet, je pokazala na vrzeli ozkega razumevanja etičnega prebujanja sredi sveta znanosti v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Težko je ugotoviti vpletenost moralne filozofije, ki je vztrajala pri miselnem vzorcu avtoritete in povsem spregledala dejstvo, da si živa bitja delijo velik del (avtomatskih) rešitev pri upravljanju temeljnih življenjskih nalog in da te niso v nikakršnem nasprotju z bolj kompleksnimi vprašanji, ki se kažejo pri človeku. Čeprav to ne velja za celotni kompleks filozofije, pa zamujena priložnost v filozofiji kaže, kako hitro je mogoče izkoristiti vrzel, ki ustreza dualistični delitvi. Žal ne le filozofija, ampak tudi mnoga druga področja humanistike trpijo zaradi zgodovinske zamude, zlasti spričo znanosti o življenju. Moralna filozofija ni odkrila, da se oblikovanje odraslega življenja ne more zadovoljiti z vnaprejšnjimi rešitvami. Nekateri družbeni procesi so postali tako kompleksni, da jih ni mogoče upravljati brez skrbi za druge in brez upoštevanja dogovorov, ki puščajo rešitvi prosto pot. Pri tem pa nobeden od teh sistemov ni razumljen kot mehanizem upravljanja življenja, saj je njihov domet le podpora življenju v omejenih okoljih, ne pa njegova kontrola.

4. Sklep

Rojstvenost je prag, prek katerega človek stopa v vedno bolj kompleksen svet. Brez preudarnosti, izobraževanja in učenja, brez formalne in neformalne pomoči kulture tako rekoč ne more vanj. Na drugi strani se ne more izgovoriti na pomanjkljivo genetsko podprto znanje, ki bi mu dovoljevalo, da bi ostal pred vrati. S sposobnostjo svobodne odločitve – ko vé, da vé – lahko prebudi celotno biološko dediščino, ki se zna izraziti v dejanju. Toda – kakor pripominja Paul Ricoeur – vse več je znamenj, da je treba svobodo (avtonomijo), ki to omogoči in se v in-

stitucionalizirani etiki kaže kot temeljna trditev (na primer: da je človek moralno bitje po naravi), uvrstiti med zgodovinska, ne med »temeljna« dejstva (Ricoeur 2007, 74). Človeške zgodovine resda ni mogoče povsem primerjati z biološko, toda bistvena pri tem ni primerjava, ampak dejstvo, da si med seboj ne nasprotujeta in sta v posledicah izvirni. Na morebitne trke med njima in na krhkost človeške nadgradnje izročila kažejo nekateri odkloni v bližnji preteklosti (nacizem, razprave o evtanaziji itd.), na katere je konec koncev pokazal tudi nastop bioetike. Nekatera druga znamenja govorijo o tem, da etična zavest postaja bolj razločna sooblikovalka pomanjkljivih znanstvenih konceptov šele kot zgodovinska prebujenost, ne pa kot neki pomožen sistem vrednot, ki bi ga lahko vključili v kritičnih trenutkih. Na drugi strani pa so lahko nekatera znanstvena spoznanja signal upanja, da je kriza etike namišljeno vprašaje, ki temelji na idealnem tipu etike, takšnega tipa pa nikoli ni bilo. Ranljivost vrednostnih sistemov s tem postane manj vpadljiva, njihovo razkrinkavanje pa izguba časa.

Vpletanje bioetike v ta kontekst je poskus obnovitve te zgodbe v današnjem času. Utemeljitelji bioetike so bili zdravniki, ki so bili hkrati filozofi/teologi (in narobe) in so etiko gradili na iluziji avtoritete vrednot. Do nedavnega je veljalo, da je izraz *bioetika* prvi uporabil Van Rensselaer Potter v razpravi o etiki kot *znanosti preživetja* (Potter 1970). Pred nekaj leti pa je Hans Martin Sass (2007) odkril članek Fritza Jahra iz leta 1927, v katerem je ta pisal o bioetiki kot temeljni etični znanosti. Ko je zapisal, da bo v prihodnosti »bioetika [*Bio-Ethik*] najbrž temeljno pravilo naših dejanj, namreč spoštovanja vsakega živega bitja kot nečesa, kar ima cilj samo v sebi«, je izrazil načelno pripadnost Schweitzerjevi tezi o biocentrizmu, razširjenem modelu etike življenja, biofilije. Tudi Albert Jonsen (1998, 13) je ugotovil, da se je pojem rodil že pred letom 1970, ko sta to problematiko obravnavali odmevni konferenci na Dartmouth College v ZDA (1960) in v Londonu (1962). Z vidika Potterjevega koncepta *etike preživetja* je mogoče presojati dogajanja v preteklosti, na katera so vplivali *evgenika* (evgenizem, socialni darwinizem) in druga znamenja krize po prvi svetovni vojni. Izkušnje s posledicami atomske bombe niso bile dovolj, da bi politika in gospodarstvo po drugi svetovni vojni ne stavila na brezkompromisni razvoj. Razmer, v katerih je deloval Fritz Jahr, ni mogoče primerjati z razmerami v medicini in v znanostih o življenju konec šestdesetih let 20. stoletja ali v prvem desetletju 21. stoletja. Izvirna želja *drugega vala* bioetike (po letu 1970) je bila, da bi etika kot avtoriteta *sui generis* umirila (upočasnila) nesorazmerni razvoj na področju znanosti o življenju in v biotehnologiji (Potter 1970). Tega ni dosegla. Premik od človeških vprašanj k tehnološkimi je spremljal močan pritisk, da bi lahko delali *brez vrednot*. Ta pojav je zaznala tudi H. Arendtova, ki je v tem videla prej problematičnost zgodovinskega pritiska deklarativne avtoritete, kakršno je po vzoru Rima izvajalo cerkveno učiteljstvo, kakor problem znanosti kot takšne oziroma njene *Wertfreiheit* (Kitcher 2003).

Hannah Arendt namesto z močnimi argumenti nastopa z najšibkejšim, z rojstvenostjo. Razmerje med posameznikom in družbo (med etosom in avtoriteto), ki ga je na videz utelešal grški polis, je bila iluzija že v antiki (Ricoeur 2007: 95). Tudi nekatere zgodbe iz tega časa, na primer Sokratova, pripovedujejo, da je imela zgodovinska razsežnost situacije prednost pred temeljno. Ta vidik je pomemben pri današnji presoji o prostoru in načinu vplivanja etike. Današnja večplastna kriza, ki je tudi

kriza družbenih institucij, zlasti tistih, ki se sklicujejo na avtoriteto etike, je tako torej pojasnjevalne narave. Z njo se ponovno odpirata zgodovinska kriza srednjeveškega krščanstva, idealnega moralnega reda, ki so ga zaznamovali spopadi moralnih sistemov, in kriza moralne *avtoritete* krščanstva in drugih podobnih družbenih ustanov. Arendtova je glede tega zelo odločna: vrednostni sistemi so po definiciji iluzija; sklicevati se na etiko zaradi zagotavljanja stabilnosti ali trajnosti kake ureditve je zloraba avtoritete. Paradoks je v vzpostavljanju hierarhije med svobodnimi ljudmi, delite svobodnih na tiste, ki bodo vladali, in na tiste, ki bodo vladani. To je uspelo Rimljanom s pravno teorijo. Rimski imperij je postal vzorec družbene klime, v kateri so se ljudje zavestno podredili *človeškemu izdelku* (pravo), misleč, da so ohranili prvobitno svobodo, ki jim jo zagotavlja njihov status. Zato ni povsem pravilna trditev, da institucionalizirane etike ni več ali da je oslABLJENA; bolj natančno je reči, da moralna avtoriteta *zgodovinsko* (v smislu *action*) ni nikoli zares obstajala.

Reference in literatura

- Arendt, Hannah.** 1981. *Il futuro alle spalle*. Milano: Il mulino.
- . 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonhoeffer, Dietrich.** 1995. *Etica*. Brescia: Queriniana.
- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Carson, Rachel.** 1962. *The silent spring*. London: Penguin.
- Damasio, Antonio.** 2004. *Looking for Spinoza*. London: Vintage.
- Drevet, Camille,** ur. 1984. *Massignon e Gandhi. Il contagio della verità*. Casale Monferrato: Marietti.
- Gazzaniga, S. Michael.** 2005. *The ethical brain*. New York: Dana Press.
- Gethmann, Carl Friedrich.** 2007. *Vom Bewußtsein zum Handeln: das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*. München: Fink.
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu. Temelji v Svetem pismu in izročilu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Irigaray, Luce.** 2008. *Sharing the world*. London: Continuum.
- . 2010. *Il mistero di Maria*. Roma: Paoline.
- Jonsen, Arthur.** 1998. *The birth of bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kellert, Stephen R.,** izd. 1993. *The biophilia hypothesis*. Washington: Island Press.
- Kitcher, Philip.** 2010. Two forms of blindness: On the need of both cultures. *Technology in Society* 32:40–48.
- . 2003. *Science, truth, and democracy*. New York: Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek.** 1995. Iskanje barbara. *Nova revija*, št. 156/157:160–171.
- Levinson, Natasha.** 1996. *Beginning again: Teaching, natality and social transformation*. http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES/Yearbook/96_docs/levinson.html#fn2 (pridobljeno marca 2010).
- Levy, Neil.** 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Orr, David.** 2009. *Down to the wire*. Oxford: OUP.
- Potter, Van Rensselaer.** 1970. Bioethics: The science of survival. *Perspectives in biology and medicine* 14:120–153.
- . 1971. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ricoeur, Paul.** 2007. *Reflections on the just*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1999. Approaching the human person. *Ethical Perspectives* 6:45–54.
- Sass, Hans Martin.** 2007. Fritz Jahr's 1927 concept of bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, št. 4:279–295.
- Searle, John R.** 2007. *Freedom and neurobiology*. New York: Columbia UP.
- Vatter, Miguel.** 2006. Natality and bipolarity in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 26, št. 2:137–159.
- Weizsäcker, Viktor.** 1946. *Anonyma*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- . 1956. *Pathosopohie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Weizsäcker, Carl Friedrich.** 1988. *Bewußtseinswandel*. München: Hanser.
- Wilson, O. Edvard.** 1984. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wolf, Maria Andrea.** 2008. *Eugenische Vernunft. Eingriffe in die reproduktive Kultur durch die Medizin 1900–2000*. Dunaj: Böhlau.