

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,611—628

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC:165.742:60

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Globokar>

Roman Globokar

Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka

Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement

Povzetek: Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju svojih naravnih danosti. Sodobna biotehnologija omogoča spreminjanje genske zasnove človeka, s tem pa dobi namera po izboljševanju človeka povsem novo razsežnost. V razpravi skušamo odgovoriti na vprašanje, koliko lahko danes še govorimo o normativnosti človeške narave in predvsem kakšen status ima človeška biološka narava v etičnih dilemah glede uporabe biotehnologije. Naša glavna sogovornika sta Hans Jonas in Jürgen Habermas, ki zagovarjata načelo previdnosti pri posegih v človekovo genetsko zasnovo, saj je to preveliko tveganje za prihodnost pristnega človeškega življenja. Samo sklicevanje na naravnost po našem mnenju ne nasprotuje vsakemu posegu v človeško biološko zasnovo, zagovarjamo možnost terapevtskih posegov, nasprotujemo pa biotehnološkemu izpopolnjevanju (*enhancement*) človeka. Z upoštevanjem naravnosti želimo poudariti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuum, ki so podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Ključne besede: izpopolnjevanje, transhumanizem, človeška narava, Hans Jonas, Jürgen Habermas, načelo previdnosti

Abstract: Man always strives towards perfecting their natural abilities. Modern biotechnology allows human modification down to the genetic level, giving a whole new dimension to human improvement. In this discussion, we aim to answer the question to which degree we can still even talk about the normativity of human nature and especially what status human biological nature has in ethical dilemmas about the use of biotechnology. Our main interlocutors are Hans Jonas and Jürgen Habermas, who support the precautionary principle in regard to intervening on the genetic level, since this means too high a risk for the future of authentic human life. Referring to naturalness itself does not oppose, in our opinion, to every interference on the human biological foundation, allows for the possibility of therapeutic procedures, but it opposes human biotechnological enhancement. By considering naturalness, we wish to emphasize the originality, spontaneity and unavailability of every human individuum, which represent the foundation of their autonomy, freedom, and moral responsibility.

Keywords: enhancement, transhumanism, human nature, Hans Jonas, Jürgen Habermas, precautionary principle

1. Delovati v skladu z naravo

1.1 Težnja po izpopolnjevanju človeka

Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju samega sebe. Hoče preseči svoje stanje v nekem določenem trenutku in si prizadeva za izboljšave. Zaveda se, da ni zgolj danost, da ni zgolj bivajoče, ampak da je sam sebi naloga, da je izzvan in odgovoren za izoblikovanje samega sebe. Človeška eksistenca je razpeta med danost, od katere je človeka odvisen, in obljubo, ki mu odpira nove možnosti uresničitve v prihodnosti. Raznovrstne odvisnosti (genetska, okoljska, kulturna, biografska ...) so podlaga za njegov nadaljnji razvoj. Težnja po izpopolnjevanju je pravzaprav *conditio humana*. Prav to težnje po preseganju ujetosti v svojo lastno odvisnost in po nenehnem izpopolnjevanju samega sebe ločuje človeka od drugih živih bitij. V vsakega človeka je položeno to hrepenenje, ki se izraža na različnih področjih: na telesnem, kognitivnem (intelektualnem), čustvenem, medosebnem, ustvarjalnem, duhovnem ... Vsak dan znova smo v procesu oblikovanja samega sebe, in to v skladu z neko določeno podobo izpolnjenega človeka, ki zavedno ali nezavedno usmerja naš proces odločanja (Centa 2018, 63–64). Človek izbira tisto, za kar je v nekem trenutku prepričan, da ga bo vodilo k izpopolnitvi njegovega življenja oziroma življenja v njegovem (družbenem in naravnem) okolju. (Platovnjak 2017) Iz izkustva pa vemo, da se človek lahko zmoti, da lahko sprejme odločitve, ki škodijo njemu, bližnjim, družbi in naravnemu okolju. Kako torej vemo, kaj vodi k resničnemu izpopolnjevanju človeka? Katera so merila, po katerih lahko presojava, ali je to izpopolnjevanje ali degradacija človeka? Kdo ima pristojnost, da lahko presodi, kaj je v skladu s celostnim razvojem človeka in kaj takšen razvoj ogroža? Ali lahko postavimo neko temeljno vodilo, s katerim bomo presojali, kaj vodi k izpopolnjevanju človeka?

Jedro antične filozofije je bilo iskanje racionalnih temeljev za opredelitev človekovega izpolnjenega življenja. Najbolj sistematično je to področje obdelal Aristotel (384–322 pr. Kr.) v svojem delu *Nikomahova etika*. Po njegovem prepričanju ima vsaka stvar svoj smoter. Končni in popolni smoter človeka je za Aristotela srečnost. »Srečnosti si želimo vedno le zavaljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega.« (2002, 57) Pot do srečnosti vodi prek krepostnega življenja. Ker je človek razumno bitje, lahko z razumom spozna, kaj je izpolnitev (*telos*) njegovega življenja. Izpolnjeno življenje je življenje v skladu s krepostmi. Aristotel razlikuje med dianoetičnimi oziroma razumskimi in etičnimi krepostmi. Prve so povezane s človekovo zmožnostjo pravega spoznanja, druge pa z njegovo sposobnostjo za dobro delovanje. Za udejanjanje svojega lastnega bitja mora človek uzreti svoj smoter (*telos*). »Od tod sledi prvenstvo teoretičnih (dianoetičnih) pred praktičnimi vrlinami, čeprav oboje zadeva človeško delovanje.« (Klun 1997, 25) Most med teoretičnimi in praktičnimi krepostmi je pametnost, ki človeka usmerja, da pravilno upo-

rablja razum in najde pravo mero pri svojem delovanju. Kljub primatu teorije pa Aristotel poudarja, da je etična naravnost stvar vaje in prakse.

Aristotel priznava, da za dosego srečnosti nikakor niso nepomembne niti zunanje dobrine, kakor so svoboden stan, zunanja blaginja, telesna lepota ... Njihovo pomanjkanje lahko skali našo srečo (Aristotel 2002, 63), ne more pa je uničiti. »Kdor je v resnici dober in razumen, o njem smo lahko prepričani, da bo vse udarce usode dostojanstveno prenašal in da bo v vsakršnem položaju vedno storil to, kar je najbolj prav.« (67) Za posameznika in tudi za skupnost pomeni življenje v skladu s krepostmi dobro in izpopolnjeno življenje. Kreposti se je moč naučiti, se v njih urediti, tako okrepiti svoje etične držbe in postajati izpolnjen človek. Popolna srečnost za Aristotela je uporaba razuma (*noûs*), ki je nekaj božanskega v človeku, v kontemplaciji (*theoría*). »Če je torej razum v primerjavi s človekom nekaj božanskega, tedaj je tudi življenje razuma nekaj božanskega v primerjavi s človeškim življenjem.« (317) Aristotel spodbuja, naj naredimo vse, da bi se povzpeli k nesmrtnosti in da bi živeli v skladu z najveličastnejšo silo, ki biva v nas. »Zdi se, da je ravno ta sila naš lastni jaz, če je res ona odločilni in boljši del našega bistva.« (317) Aristotel je prepričan, da takšno življenje ustreza človeški naravi. »Kar je komu lastno, to je zanj po naravi najboljše in najslajše. To pa je pri človeku življenje razuma, če res predvsem razum pomeni človeka. Takšno življenje je zato tudi najsrečnejše.« (317) Za izpopolnjeno življenje mora torej človek s svojim razumom uravnati naravna nagnjenja h končnemu cilju, ki je srečnost. Pri Aristotelu dobro ni omejeno samo na moralno dobro, ampak je to dobro v ontološkem smislu in se ujema z bistvom oziroma naravo nečesa. (Klun 1997, 24–25) Če človek živi v skladu z razumskimi in etičnimi krepostmi, udejanja svoje najgloblje bistvo, uresničuje svojo naravo in dosega svoj smoter (*telos*). Etične odločitve imajo trdne okvire v naravi človeka.

1.2 Skladnost z naravo kot merilo etičnosti

V antiki in v srednjem veku so se misleci pogosto opirali na pojem narave pri utemeljevanju etike. Stvarnost so dojemali kot racionalno urejeno, človeka pa kot razumno bitje, ki je sposobno uskladiti svoje delovanje z univerzalnim redom, trdnim in trajnim, nasproti njegovi minljivosti in negotovosti. Z razumom ima človek uvid v naravni red, ki mu daje umeritve tudi za njegovo etično delovanje. Vendar pa so obstajale razlike v samem pojmovanju narave. Platon (427–347 pr. Kr.) je naravo (*physis*) razlagal statično, kot idealno stanje oziroma kot rezultat. Aristotel pa jo dojema dinamično, kot proces nenehnega nastajanja in izpopolnjevanja. Narava po njegovem ni nekaj vnaprej danega, ampak notranji ustroj bitja, ki mu omogoča, da je to, kar je. Nemški filozof Ludger Honnefelder (1936–) je takole povzel razliko med najpomembnejšima antičnima filozofoma glede pojmovanja narave: »Za Platona sledi narava *poíesisu* (dejanju, op. avtorja) Demiurga, naravo je mogoče dojeti kot rezultat procesa izdelave, ki se je odvijal po idejah, torej racionalno. Za Aristotela sledi *poíesis* naravi; dejanje je razumno, če dojamemo naravni potek. Narava pri Aristotelu ni tako kot pri Platonu rezultat predhodnega dejanja, ampak je proces, ki ima svoje vzvode delovanja v sebi.« (1992, 13) Že izvorni pojem narave (*physis*) v antični literaturi ima dvojni pomen: kot notranje počelo

bitja (dinamični proces) in kot zunanja oblika tega procesa (statični rezultat). Vprašanje je torej, ali je narava nekaj vnaprej določenega ali pa je to neka določena dinamika nastajanja. »Platonska« smer v zgodovini zahodne misli je zagovarjala statično interpretacijo naravnega zakona, to pomeni, da obstaja vnaprej določen naravni zakon, ki je razumen, urejen in večni in se mu mora posameznik podrediti. »Aristotelska« smer usklajenost z naravo vidi predvsem kot usklajenost s človekovim razumom. Delovati v skladu z naravnim zakonom pomeni, v posameznem položaju delovati razumno in usmerjati svoja naravna nagnjenja v luči končnega cilja, to je: izpopolnjevanja človeškega življenja.

To je zagovarjal tudi Tomaž Akvinski (1225–1274), za katerega naravni moralni zakon ni fizikalni ali biološki zakon narave, ampak notranji zakon razuma, ki človeka sili, da izpopolni svojo človeško naravo. Moralni teolog Alojzij Šuštar (1920–2007) izpostavlja, da pri Tomažu ni bistvena zunanja stvarnost, ampak notranja razumna narava človeka: »Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnian na svoj cilj, ampak je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (STh I–II, q. 91, a. 2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon *secundum rationem*. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno.« (1979, 333)

V sodobni etiki ne srečamo prav pogosto sklicevanja na naravo in na naravni moralni zakon. Celo številni moralni teologi se v pokoncilski prenovi izogibajo utemeljevanju na naravnem zakonu in iščejo alternativne poti, kakor so, na primer, utemeljevanje na podlagi Svetega pisma, Kantov moralni imperativ, etika diskurza ... Obstaja namreč bojazen pred očitki naturalistične zmote, češ da bi s poudarjanjem normativnosti človeške narave zagovarjali dedukcijo moralnih norm iz fizikalnih in bioloških dejstev. Povsem jasno je, da iz dejanskega stanja v zunanji naravi ne moremo neposredno izvajati moralnih dolžnosti. Prav tako se zavedamo, da vsaka izjava o naravi že vsebuje subjektivno zaznavanje posameznega človeka in da nimamo dostopa do popolnoma objektivne narave. Narava je vedno narava, ki jo spoznava konkretni zgodovinski človek. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave so vedno zaznamovane z nekim določenim subjektivnim fokusom. Opredelitev »naravnega« je vedno odvisna od zgodovinskih, družbenih, kulturnih, verskih in nazorskih danosti. Vsebina narave je torej vedno narava, ki jo misli in razlaga človek.¹

Ob tem pa človek ve, da mu je narava dana kot izvor in da ga nepojmljivo presega in da jo v najboljšem primeru lahko le rekonstruira. Človek torej svojega pojma narave ne tvori iz nič, ampak se pri tem opira na poprejšnjo resničnost, na nekaj, kar je odkrije kot danost, kot nekaj samostojnega, od njega neodvisnega in do česar vzpostavi odnos ter poskuša čim bolje spoznati in razumeti. Tako pomeni narava skupni temelj za povezovanje med različnimi kulturami. (Saje 2018; Petkovšek 2017, 630–632)

¹ Ta vidik spoznavanja še posebej poudarja fenomenološki pristop, ki zagovarja preseganje naivnega realizma in poudarja vlogo intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Bolj podrobno v Klun 2017.

Kakor smo že povedali, je narava kot empirična danost za človeka predmoralna dobrina, to pa pomeni, da iz samih naravnih danosti še ne moremo izvajati moralnih dolžnosti. Kljub temu pa se, vsaj v zadnjem času, zaradi očitnih znakov okoljske krize vse bolj zavedamo, da mora človek upoštevati in spoštovati naravne procese, ki delujejo neodvisno od njega. Zunanja narava v veliki meri pomeni tudi urejen sistem, ki ga človek zaznava, preučuje, poskuša razumeti in tudi priznava njegove zakonitosti. V nekem smislu lahko danes ugotovimo, da se prek razmišljanja o okoljski odgovornosti normativnost narave spet vrača v etiko. Seveda zunanja narava nima osebnega značaja in pri njej ne moremo govoriti o svobodi in odgovornosti, vendar pa imajo njene zakonitosti neki določen pomen za svobodno in odgovorno odločanje človeka. Pri svojem razumnem odločanju mora človek upoštevati naravne danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti (vključno s prevladujočimi naravnostmi, ki jih omenja pristop umetnosti življenja (Centa 2019, 430). Moralni teolog Klaus Demmer (1931–2014) opredeli to povezanost različnih razsežnosti pojma narave takole: »Biološko naravo beremo, razumemo in razlagamo v luči predhodnega razumevanja, ki izhaja iz temeljnih elementov filozofske in teološke antropologije. Temu spoznanju sledi avtonomen proces sodbe, ki se ravna glede na določeno pojmovanje moralnih vrednot. Normativna človeška narava, kot bližnji temelj moralnega delovanja, je rezultat mediacije med vsemi temi razsežnostmi.«(1993, 71)

1.3 Biotehnoško izpopolnjevanje človeka

V nadaljevanju se bomo posvetili razmišljanju, v kolikšni meri je biološka zasnova človeškega življenja normativen za etično odločanje. Dosedanja razprava je jasno izpostavila, da po našem prepričanju človek ni zgolj rezultat biološke evolucije, v kateri ne bi bilo prostora za svobodo in osebno dostojanstvo, ampak da je težnja po izpopolnjevanju temeljna značilnost človeka. V skladu z naravo človeškega bitja je, da hoče izpopolniti samega sebe.

Nove možnosti na področju biotehnologije zahtevajo poglobljen razmislek o tem, do katere mere lahko posegamo v biološko zasnovo človeka, da bodo posegi v njegovo dobro, v dobro človeštva in v dobro celotnega naravnega okolja. Kako naj usmerjamo izpopolnjevanje na biotehnoškem področju, da ne bomo ogrozili temeljnih lastnosti človeške narave, kakor so svoboda, avtonomija in zmožnost za moralno življenje? Je biotehnoško izpopolnjevanje (*enhancement*) za sodobnega človeka moralna dolžnost ali pa je grožnja za prihodnost človeštva? Zagovorniki izpopolnjevanja so prepričani: sama možnost, da z uporabo tehnologije odpravljamo bolečino in trpljenje in izboljšujemo človeka, nam nalaga dolžnost, da stopimo na pot biotehnoškega izpopolnjevanja. Bioetik John Harris (1945–) celo nalaga staršem dolžnost, da uporabijo biotehnologijo za dobro svojega otroka in s tem prispevajo k izboljšanju naravne evolucije (2008, 35). Takšen pristop močno podpirajo tudi transhumanisti, ki zagovarjajo uporabo sodobne biotehnologije (genska tehnologija, farmakologija, ustvarjanje kibernetičnih organizmov, morfološke izboljšave človeka ...) za to, da se razširijo meje človeških zmožnosti in da se nadgradi človekova narava. »Transhumanisti še posebej zagovarjajo *enhancement*

čustvenih, fizioloških in intelektualnih sposobnosti in podaljšanje *health span*, torej zdravega obdobja, da bi se lahko razvili trans-ljudje oziroma post-ljudje.« (Sorger 2016, 28–29) Z uporabo tehnologije naj bi premaknili meje telesne omejitve človeškega bivanja. Novih biomedicinskih pridobitev po mnenju transhumanistov ne bi smeli omejiti samo na terapevtsko uporabo, ampak bi jih morali nameniti tudi za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeka. Cilj takšne uporabe je nadaljnji razvoj človeške vrste v smeri postčloveka. Kakor pravi eden od vodilnih transhumanistov, Nick Bostrom (1973–), je človeška narava zanje nedomišljen projekt (*half-baked project*). To je nedokončan in trhel projekt, ki je v procesu nastajanja in ki ga moramo preoblikovati v smer čim boljše izpopolnitve človeka. (Bostrom 2005, 88) Seveda se pri tem postavlja temeljno vprašanje, po kakšnih merilih bo narejen »izpopolnjeni« človek in kdo bo določil ta merila. Negotovo je tudi, kakšne bodo daljnosežne posledice sprememb v genskem zapisu oziroma kombinacije biološke podlage in tehnoloških izboljšav.

Številni kritiki opozarjajo na negativne posledice, ki bi jih povzročila prehitra uporaba sodobnih biotehnoloških sredstev na človeku. Zagovarjajo načelo previdnosti in opozarjajo, da uporaba biotehnologij ogroža nadaljnji razvoj človeške vrste, saj so ogrožene nekatere njegove temeljne lastnosti. (Bahne in Waldner 2018; Sandel 2007; Fukuyama 2003) Nove možnosti poseganja v človeški genom, kakor je, na primer, uporaba tehnologije CRISP-Cas9, ponovno odpirajo temeljna antropološka in etična vprašanja. Ali lahko poljubno spreminjamo naravne danosti človeka? V kolikšni meri je človeško življenje sveto in nedotakljivo? Lahko v sodobnem postmetafizičnem in pretežno tudi postreligioznem svetu sploh še lahko govorimo o svetosti in nedotakljivosti človeka? Po čigavi podobi bomo ustvarili »novega«, »boljšega«, »popolnega« človeka ali celo transčloveka (*trans-human*)? Bomo tudi na področju človeškega bioinženiringa odkrili neko določeno obliko normativnosti narave, kakor jo postopoma odkrivamo na področju ekologije in varovanja okolja?

Pri iskanju etičnih smernic na področju biotehnologije bosta naša sogovornika dva filozofa: Hans Jonas (1903–1993) in Jürgen Habermas (1929–). Jonas je v okviru svoje etike odgovornosti za prihodnje rodove izpostavil nekatere kritične zadržke do spreminjanja človeškega genskega zapisa. Zagovarjal je držo previdnosti, ki v položaju dvoma upošteva slabšo prognozo (hevrstika strahu) in zato ne tvega posegov, kakršni bi morebiti lahko ogrozili človeka vredno življenje prihodnih rodov na našem planetu. Tudi Habermas opozarja, da sta s procesom »izboljšave« človeka lahko v nevarnosti avtonomija posameznika in enakost v družbi.

2. Hans Jonas: etična dolžnost za ohranitev človeške narave

2.1 Dolžnost za obstoj človeštva

Hans Jonas je s svojim delom *Načelo odgovornosti* bistveno prispeval k razširitvi ekološke zavesti in opozoril na dolgoročne posledice sodobnega načina življenja. Njegov etični imperativ se glasi: »Ravnaj tako, da so učinki tvojega delovanja zdru-

žljivi s permanenco pravega človeškega življenja na Zemlji.« Ali drugače rečeno: »Ravnaj tako, da niso učinki tvojega delovanja uničujoči za prihodnjo možnost takšnega življenja.« (Jonas 1984, 36) Jonas sam pa se zaveda, da tega imperativa ni tako preprosto utemeljiti: »Zakaj nimamo te pravice, zakaj imamo nasprotno obvezo do tega, česar sploh še ni in »samo po sebi« ni treba, da sploh je, vsekakor pa kot neobstoječe nima *pravice* do obstoja, to teoretično sploh ni lahko in mogoče brez religije sploh ni mogoče utemeljiti.« (36)

Možnost uničenja našega planeta in genetske manipulacije človeka odpira temeljna vprašanja: »ali in zakaj naj obstaja človeštvo; zakaj naj bi bil človek ohranjen tako, kot ga je evolucija ustvarila, in zakaj naj se spoštuje njegova genetska dediščina; zakaj naj sploh obstaja življenje« (48). Vprašanje o etični dopustnosti genetske manipulacije človeka postavlja Jonas v širši kontekst človekovega mesta znotraj celotnega naravnega okolja. Sprašuje se po smislu vsega, kar obstaja, in po opredelitvi človekovega poslanstva znotraj celote bivajočega. Po njegovem prepričanju potrebuje etika prihodnosti ontološko utemeljitev: etična dolžnost mora biti utemeljena v biti. Ob tem se zaveda, da pomeni prepoved naturalistične zmote eno od dogem modernega mišljenja, pri tem pa ugotavlja, da ta prepoved temelji na predpostavki: v naravi ni smotrnosti, temveč samo dejstva. Ker naj narava ne bi vsebovala nobenih smotrov, v njej tudi ni mogoče odkriti usmeritev za etično delovanje. Iz tega sledi, da so etične zapovedi le emocionalne oziroma subjektivne odločitve ali prihajajo od zunanje avtoritete, v nobenem primeru pa nimajo objektivne utemeljitve. Te predpostavke po Jonasovem mnenju niso dokazane, zato sam poskuša razviti ontološko utemeljitev etike. (92–94)

Če vzamemo celoten Jonasov opus, lahko v njem najdemo tri različne poti utemeljevanja, zakaj bi moralo nujno obstajati človeško življenje tudi v prihodnje, in to utemeljitev z intuicijo, teleološko in teološko utemeljitev (Globokar 2002, 487–495).

Jonas je prepričan: že sama *intuicija* nam pravi, da nadaljnji obstoj človeškega življenja na Zemlji pomeni brezpogojni imperativ. Ko govorimo o človeku, notranje čutimo, da to, kar smo in kar smo naredili, ne sme izginiti. (Jonas 1984, 74) Kot paradigmatični zgled za to utemeljitev daje pogled staršev na novorojenega otroka. Že sam ta pogled vključuje dolžnost, da prevzamejo odgovornost za njegovo življenje. Te odgovornosti ni treba še dodatno utemeljevati.

Druga pot utemeljevanja etične dolžnosti za prihodnost človeštva je *filozofija narave*, oziroma bolj natančno, teleološki pogled na naravo. Argumentacija je sestavljena iz treh korakov: 1. biti je bolje kakor ne biti, 2. od smotrnosti do vrednosti biti, 3. prevzem odgovornosti.

Jonas predpostavlja smotrnost bivanja, zato je že na ontološki ravni bolje biti kakor ne biti. Ko pa govorimo o živih organizmih, ima bit vsakega živega organizma nalogo, da ohranja svoje življenje. Živi organizmi torej konkretno razodevajo smotrnost, ki jo lahko predpostavljamo v celotni naravi. V nastanku življenja Jonas odkrije smotrnost narave. (142–143) V drugem koraku skuša Jonas pokazati, da je smotrnost vrednota sama po sebi. Stvaritev življenja znotraj evlucijskega procesa je *vrednostna* odločitev narave. (148–150) Samoohranjanje in pritrditev svo-

je lastne biti je pri živih organizmih vrednota. »Golo dejstvo, da bit ni indiferentna do sebe, naredi njeno diferenco do nebiti za temeljno vrednoto vseh vrednot, za prvi da nasploh.« (155) V tretjem koraku skuša Jonas pokazati, da je človek odgovoren za sprejetje odgovornost za bit. Odgovornost razume kot povezavo med človekovo svobodo in vrednostjo biti. »Bit tega ali onega je tisto, *za kar* posamezno dejanje prevzema odgovornost; bit vsega v svoji integriteti je instanca, *pred katero* ima odgovornost.« (Jonas 1992, 132) Zadnji vzrok za prevzem odgovornosti za bit Jonas najde v človekovi *sposobnosti* za odgovornost. Golo dejstvo, da človek *lahko* prevzame odgovornost za nekaj, po njegovem prepričanju že vsebuje obvezo, da jo tudi prevzame.

Tako utemeljitev z intuicijo kakor tudi teleološka utemeljitev najdeta po našem mnenju svojo zadnjo legitimacijo v Jonasovih teoloških pogledih. Bit je *hotena* bit. Jonas govori o »hoteni biti duha v toku nastajanja« (Jonas 1992, 246). Zaradi radikalnega samoizpraznjenja Boga ob stvarjenjskem dejanju, ki omogoča avtonomijo stvarstva, je pustolovščina dogajanja v stvarstvu sedaj izročena človeškim rokam, ki imajo odgovornost za usodo sveta. Jonas je s svojim mitom o »nemočnem« Bogu skušal odpreti pot za razumevanje Boga po Auschwitzu in hkrati dati podlago za odgovorno ravnanje sedanjega človeštva za prihodnje rodove. Zanj osebno je bilo to razumevanje Boga izvir njegovih prizadevanj za boljšo prihodnost, hkrati pa se je zavedal, da ta njegova religiozna prepričanja ne bodo naletela na splošno odobravanje, zato je to argumentacijo v svojem temeljnem delu *Načelo odgovornosti* izpustil. (Globokar 2006, 43–61)

Jonas torej poskuša po treh poteh (z intuicijo, s teleološko in teološko argumentacijo) dokazati, da ima ideja človeka, ki se uresničuje v človeštvu, visoko in zavezujočo vrednost, zaradi katere ima sedanje utelešenje te ideje odgovornost, da omogoči obstoj človeka tudi v prihodnje. Vendar ni bistveno to, da bi bila posamezna človeška oseba absolutno upravičena do nadaljnjega obstoja, ampak človeštvo kot *genus humanum*. »Eksistenca ali bistvo človeka v celoti ne sme biti nikoli vložek v stavih delovanja.« (Jonas 1984, 81) Cilj etike odgovornosti za prihodnost ni prvenstveno stvaritev popolnega človeka in melioristično oblikovanje prihodnosti, temveč ohranitev narave in predvsem človeka kot bitja, ki je sposoben odgovornosti.

Zakaj bi morali ohraniti človeka takšnega, kakor ga poznamo danes? Jonas vidi v človekovih sposobnostih za resnico, svobodo in moralnost vstop nečesa neskončnega v tok končnih in minljivih stvari. Zanj pomeni človekovo bistvo, ki ga drugače razume kot rezultat evolucijskih procesov in ki se izraža predvsem kot sposobnost moralnega razumevanja in delovanja, nedotakljivo resničnost, danes resda ogroženo. S poskusi izboljšanja človeške biološke dedne zasnove obstaja dejanska nevarnost, da zakockamo transcendenco človeka. Jonas je prepričan, da je pri »vsej fizični izvornosti« človeka bistveno »metafizično dejansko stanje«, »absolutum, ki nam kot najvišja in ranljiva dana dobrina nalaga najvišjo dolžnost obvarovanja« (74). Ta absolutum naj bi našel svojo poslednjo utemeljitev v *sposobnosti za prevzem odgovornosti*, ki je ekskluzivna značilnost človeškega bitja.

Pri sodobnih filozofih je Jonasova ontološka utemeljitev etike odgovornosti nalletela na malo odobravanja. Če so konkretne aplikacije njegove etike v širši javnosti sprožile razmah etične odgovornosti za naravno okolje, pa njegova utemeljitev na podlagi filozofije narave ni spodbudila širše filozofske razprave. Kritiki so njegovo argumentacijo označevali kot staromodno, nezadostno, naturalistično, kot *petitio principii*, pa tudi kot nepotrebno za samo etiko odgovornosti za prihodnje rodove. (Globokar 2002, 501–505) Sam Jonas se je zavedal šibkosti svojega lastnega projekta in je zapisal: »Navsezadnje ne morem s svojo argumentacijo storiti nič več kot razumno utemeljiti *opcijo*, ki se razmišljujočemu s svojo notranjo močjo prepričevanja daje na izbiro. Boljšega žal ne morem ponuditi. Mogoče bo to lahko storila metafizika v prihodnosti.« (1992, 140) Kljub številnim kritikam moramo Jonasu priznati, da je odprl prava vprašanja glede statusa človeške narave znotraj celote vsega bivajočega. Čeprav mu z ontološko utemeljitvijo ni uspelo prepričati širše filozofske skupnosti, pa so po našem mnenju prav na področju biotehnoškega poseganja v človeško biološko naravo njegove misli še vedno aktualne.

2.2 Človek kot objekt tehnike: genska manipulacija in možnost podaljšanja življenja

Jonas je v svojih delih opozarjal, da je razvoj sodobne genetike, ki omogoča programiranje človeka, povezan z metafizično nevtralizacijo človeka. Ker človek sam v sebi nima presežne vrednosti, je odprta pot za genetsko manipulacijo. Človek postaja predmet svojega lastnega delovanja. »Homo faber obrača svojo umetnost nase in se pripravlja, da iznajdljivo na novo ustvari izumitelja in stvaritelja vsega ostalega.« (Jonas 1984, 47) Odpira se torej možnost, da človek vzame svojo evolucijo v svoje lastne roke, z namenom »izboljšave in spremembe po svojem načrtu« (52). Pri tem se postavlja ključno vprašanje, ali je človek kvalificiran za takšno vlogo stvarjenja. Jonas se upravičeno sprašuje: »Kdo bodo stvaritelji »podob«, po katerih vzorih in na podlagi katerega znanja?« (53) Ob tem se moramo vprašati tudi, ali imamo pravico, da eksperimentiramo s prihodnjim človekom. Zaradi nepovratne narave samega procesa Jonas opozarja: »Ko bodo postali rezultati jasni, bo za popravke prepozno. /.../ Ni mogoče vrniti ljudi nazaj v proizvodnjo ali jih razdelati.« (1987, 167) Kljub kritičnemu stališču pa Jonas ne zavrača vsakršnega biotehničnega posega v človeško življenje. Kot etično neoporečno zagovarja biotehnične posege za zaščito obstoječih genskih zasnov človeka pred prihodnjim poslabšanjem. (170–171)

Jonas trdi, da je že z biološkega stališča raznovrstnost genskih osnov velika prednost, saj omogoča, da se bodo številne »nepotrebne« lastnosti, ki jih sedaj zaznavamo, mogoče v prihodnosti pokazale za potrebne pri prilagoditvi na nove selekcijske razmere. Že s samega biološkega vidika je težko dokončno dognati, kaj je tisto, kar je bolj ustrezno, in kaj je manj ustrezno. »Vsaka standardizacija bi z naglim določanjem kratkotrajnih želja zožila to zastrto območje nedoločnosti.« (177) Tudi če bi imeli zgolj pozitivne namene pri načrtnem ustvarjanju novih bitij, bi bilo takšno dejanje nujno kratkovidno, saj ne vemo, kakšne bodo daljnosežne posledice genetskega spreminjanja. Jonas zato opozarja, da bi lahko pri genetski

manipulaciji govorili o »metafizičnem prelomu z normativnim ›bistvom‹ človeka in hkrati zaradi celotne nepredvidljivosti posledic o lahkomiselnih igri na srečo, za šušmarjenje slepega in domišljavega demiurga pri občutljivem jedru stvarstva« (197). Zato je mogoče etično zagovarjati samo preprečevanje morebitne nesreče in nikakor ne poskušanja nove sreče. »Človek, ne nadčlovek naj bo cilj.« (201) Jonas spodbuja napredek medicine, da poskuša preprečevati bolezni, lajšati bolečine in zdraviti, da torej poskuša pomagati človeku. Dodaja pa: »Toda ne poskušajmo biti stvarnik pri izvoru našega bivanja, pri prasedežu njegove skrivnosti.« (218) Zanj je zato previdnost na tem področju naša »prva moralna zapoved« (162). Preden se posvetimo bolj poglobljeni etični refleksiji, pogledajmo še drugi izziv, ki ga odpira napredek biotehnologije, in to možnost podaljševanja človeškega življenja.

Nova dognanja celične biologije odpirajo možnosti, da upočasnimo procese staranja in tako podaljšujemo življenje. Jonas je prepričan, da ne obstaja nobena moralna dolžnost podaljšanja življenja za vsako ceno. Smrtnost je bistvena značilnost človeka, čeprav človek hrepeni po nesmrtnosti. Sodobni razvoj obljublja podaljševanje življenja in s tem se spreminja tudi razumevanje smrti. Jonas piše: »Smrt se ne pojavlja več kot nujnost, ki spada k naravi živega bitja, temveč kot organska napaka, ki se ji je moč izogniti oziroma s katero je mogoče upravljati in jo je mogoče za dolgo prestaviti.« (1984, 48)

Ob tem se postavlja vprašanje, kako zeleno je takšno podaljšanje življenja za posameznika in za splošno dobro človeštva. Splošno podaljšanje življenja bi po Jonasovem prepričanju vodilo k odpravi razmnoževanja. Jonas opisuje temačen scenarij dolgočasnega sveta »starosti brez mladosti«. Vsi se že poznajo, zato ne bi bilo več presenečenja ob prihodu novonastalih. Nasproti takšnemu scenariju poudarja vrednost mladosti in obnavljanja življenja. »Mladi z vso svojo nepremišljenostjo in norostjo, vnemo in svojimi vprašanji so večno upanje človeštva. Brez njihovega večnega prihajanja bi usahnil vir novosti, kajti starejši so našli svoje odgovore in se gibljejo na utirjeni poti. Vedno novo začenjanje, ki je mogoče samo za ceno vedno ponavljajočega se konca, je ščit človeštva pred zatonom v dolgočasje in rutino ter je njegova priložnost, da ohrani spontanost življenja.« (1992, 95–96)

Samo umiranje starejših ustvarja prostor za vedno novo obljubo mladosti. Začetek, novo čudenje otroka ima v koncu življenja drugega človeka svoj nasprotni pol. Za Jonasa je smrtnost prvi pogoj za rojstvo. Zato na vprašanje o legitimaciji podaljšanja življenja odgovarja nedvoumno negativno. Smrtnost je – ne nazadnje – blagoslov in ne prekletstvo za človeštvo, saj odpira vstop v zgodovino vedno sveži ustvarjalnosti.

2.3 Nova dolžnost do znanja in heuristika strahu

Poglejmo si sedaj glavne etične poudarke, ki jih Jonas oblikuje za soočenje z izzivi sodobne tehnološke civilizacije. Kakor smo že poudarili, pomeni jedro njegove etične odgovornosti za dolgoročne posledice naših dejanj. Ob tem ugotavlja, da je moč delovanja sodobnega človeka večja kakor sposobnost poprejšnjega védenja o (daljnosežnih) posledicah njegovih dejanj. Zato Jonas poudarja nujnost priznanja in sprejemanja neznanja. »Sámo neznanje o končnih posledicah je temelj za odgo-

vorno zadržanost.« (1984, 55) Da bi ta zadržanost uspela, pa je treba nagovoriti tudi emocionalno stran človeka. Najustreznejši občutek, ki lahko poveže dolgoročno prognozo in sedanjo odgovorno odločitev, Jonas identificira v zdravilnem občutku strahu. Zdravilni občutek strahu postane *motivacija* in odločilni *kriterij* za človeško delovanje. Govorimo o bistveni spremembi glede vloge strahu pri človeških odločitvah: »Nekoč neznatnega ugleda medemocijami, šibkost bojazljivcev, mora prejeti veljavo in njegovo gojenje mora postati etična dolžnost.« (Jonas 1987, 66) To je torej *fantazijski strah*, v katerem se identificiramo s prihodnjimi generacijami in ukrepamo z dolžnostjo do njih. Občutek strahu Jonas dojema v prepredenosti z občutkom krivde. »Strah nam kaže najbolj grozno možnost v prihodnosti in krivda kaže na nas kot povzročitelje tega najbolj groznega stanja.« (1992, 141)

Ta način, ki uporablja negativno podobo v prihodnosti, da zagotovi pozitivno delovanje v sedanjosti, imenuje Jonas »hevrstika strahu« (1984, 63). Hevrstika strahu zagotovo ni zadnja beseda v iskanju dobrega, toda je »zelo koristna prva beseda« (64).

Zaradi nerazločljivosti človeka in nepredvidljivosti prihodnjih izumov ostaja prognoza za prihodnost vedno negotova in nepopolna. Jonas zastopa »tucioristično« držo. Njegovo pravilo odločanja se glasi: »da je treba napovedim nesreče dati več posluha kot napovedim sreče« (70), ali krajše: »in dubio pro malo« (1987, 67). Jonas svari pred spuščanjem v tveganje. Vzrok za to je narava tehnološkega delovanja, ki zaradi svojega izjemnega razmaha in zaradi svoje nepovratne in kumulativne narave ne omogoča korektur posledic. Ker se ne moremo in ne smemo odpovedati nadaljnemu razvoju tehnike, sta potrebni moralna čuječnost in modrost.

3. Jürgen Habermas: etična dolžnost za ohranitev človeške avtonomije

Sodobni nemški filozof Jürgen Habermas (1929–) je v svojem razmišljanju o dopustnosti biotehnoloških posegov v človeka sklepal podobno kakor Hans Jonas. V posameznih delih svojega razmišljanja se tudi eksplicitno sklicuje nanj, vendar se od njega bistveno razlikuje glede same utemeljitve prepovedi. Habermas se ne sklicuje na metafizični status človeške narave, ampak vidi glavni razlog za omejevanje posegov v biološko zasnovo človeka v ogrožanju človekove avtonomije in enakosti vseh ljudi. V tem je njegova misel zagotovo bližja sodobnemu človeku, čeprav je bil zaradi svoje »konservativne« drže glede genskega inženiringa tudi Habermas deležen številnih kritik in nasprotovanj.

Poglejmo si na kratko še Habermasov pogled na upravičenost biotehnoloških posegov v človekovo biološko zasnovo.² Z novimi možnostmi izginja meja med tem, kar smo »po naravi«, in med tem, kar sami naredimo iz sebe, saj lahko posegamo tudi v samo narav-

² Za izčrpnjšo predstavitev Habermasovega pristopa oziroma metode obravnave vprašanja predrojtvenih posegov v genom zarodka, njegove kritike liberalne evgenike ter implikacij njegovega stališča glej Žalec 2019.

no danost. Habermas trdi, da je od samorazumevanja proizvajajočih subjektov odvisno, kako bodo izkoristili nove možnosti, in podaja naslednjo alternativo: »*avtonomno*, to je po meri normativnih preudarkov, ki postajajo del demokratičnega oblikovanja volje, ali *samovoljno*, v skladu s subjektivnimi prioritetai, ki se zadovoljujejo prek trga« (2005, 20). Gre torej za temeljno vprašanje, ali je treba na družbeni ravni omejiti posege v človeški genom in to področje tudi normativno urediti, ali pa naj bo to prepuščeno subjektivni volji posameznikov in zato ni treba uvesti nobene oblike samoomejevanja. Habermas je prepričan, da se je naravni proces nastanka človeškega življenja izkazal kot nujna predpostavka za avtonomijo posameznika in za enakopravne medosebne odnose v družbi. Nerazpoložljiva naključnost postopka oploditve in nepredvidljiva kombinacija genoma dajeta osnovo za samosvojost vsakega posameznika in za njegovo enakopravnost. »Kajti brž ko bodo nekega dne odrasli želeno genetsko opremljenost svojih potomcev obravnavali kot produkt, ki ga je mogoče oblikovati, in bodo zato zasnovali ustrezen načrt po lastni presoji, bodo s svojimi genetsko manipuliranimi izdelki razpolagali na način, ki posega v somatske osnove spontanega samorazmerja in etične svobode druge osebe in ki naj bi bil, kot se je zdelo doslej, dovoljen samo v odnosu do stvari, nikakor do oseb.« (21) Poznejši rodovi bi lahko svoje izdelovalce poklicali na odgovornost zaradi posledic, ki bi bile z njihovega stališča nezaželene. Nove možnosti odpirajo povsem nov pogled na človeka, saj omogočajo brisanje meja med osebami in stvarmi ter vodijo v popredmetenje človeka. Gre za novo obliko etičnih vprašanj, ki se dotikajo normativnega samorazumevanja človeštva v celoti: »To, ali se imamo za odgovorne avtorje lastne življenjske zgodbe in se lahko vzajemno spoštujemo kot osebe, 'enake po rojstvu', je na neki način odvisno tudi od tega, kako se antropolško razumemo kot vrstna bitja.« (38) Vprašanje je, ali vidimo v genetskem preoblikovanju človeka pot k večji avtonomiji posameznika ali pa smo mnenja, da bomo s takimi posegi spodkopali normativno samorazumevanje oseb, ki živijo avtonomno in v enakopravnih odnosih do drugih ljudi. Ključno za Habermasovo etično presojo je vprašanje, ali bo genetska samotransformacija vrste vodila k povečanju avtonomije ali jo bo ogožala.

Avtonomije ni moč razumeti brez ranljivosti in odvisnosti. Kot avtonomni subjekti smo vedno v odnosu z drugimi in smo od njih odvisni.

»Odvisnost od drugega pojasnjuje ranljivost drugega nasproti drugemu. Oseba je najmanj zaščiten pred rabo v odnosih, od katerih je najbolj odvisna, če naj razvije in ohrani svojo integriteto – denimo v intimnih odnosih partnerskega predavanja. /.../ Avtonomija je dosti bolj začasna pridobitev končnih eksistenc, ki lahko dosežejo nekakšno 'moč' samo zaradi svoje fizične ranljivosti in družbene odvisnosti.« (43)

Vsi ti medosebni odnosi potrebujejo moralno ureditev, da lahko ljudje v medsebojnem priznavanju razvijajo in ohranjajo svojo osebno identiteto.

Novi procesi tehnizacije človeške narave globoko prevprašujejo temeljno samorazumevanja človeka, saj vodijo v ukinjanje razlikovanja med naravno danim in proizvedenim. Nastanek življenja ni več stvar naključja, ampak postaja naloga genetske tehnologije, za katero smo sami odgovorni. S tem se tudi briše možnost določitve meje med terapevtskimi posegi, ki skušajo vzpostaviti naravno ravnoves-

je, in izpopolnjevanjem (*enhancement*), kjer gre za potenciranje oziroma krepitev naravnih danosti. Za Habermasa je pri biotehnoloških posegih pomembno upoštevati tudi subjektivno plat novonastalega bitja: »Empatija ali 'sozvočno razumevanje' ranljivosti organskega življenja, ki vzpostavlja mejni prag v praktičnem ravnanju, očitno temelji v senzibilnosti lastnega življenja in v razlikovanju – naj bo še tako rudimentarnem – subjektivnosti od sveta objektov, s katerimi je mogoče manipulirati.« (55) Zato poziva predstavnike liberalne evgenike, naj se vprašajo, »ali bi znano odpravljjanje razlike med naravnim in narejenim, subjektivnim in objektivnim morda lahko imelo posledice za avtonomno življenje in moralno samorazumevanje same programirane osebe« (61). Habermas opozarja na negativne posledice, ki bi jih za avtonomijo odraščajoče osebe prineslo spoznanje, da je nekdo drug oblikoval njeno genetsko zasnovo z določenim namenom. »Perspektiva izdelanosti« lahko v objektivirajočem samozaznavanju prekrije »samoraslo bivanje telesa« (62). Oseba se lahko ne bi več počutila avtonomno in tudi ne enakopravno v odnosu do drugih ljudi, ampak podrejeno pričakovanjem in načrtov svojih izdelovalcev. »Obstaja nevarnost, da bi odraščajoči obenem z zavestjo o naključnosti svojega samoraslega izvora izgubil tudi mentalno predpostavko za dostop do statusa, prek katerega kot pravna oseba sploh šele začne dejansko uživati enake pravice.« (84)

Habermas poudarja pomen naravnih osnov samorazumevanja odgovorno delujočih oseb, ki imajo zanj normativno vrednost, zato njihov obstoj ne sme biti ogrožen. Zanj obstaja temeljna povezava med nerazpoložljivostjo ključnega začetka človeškega življenja in svobodo etičnega oblikovanja življenja oziroma avtonomijo. Zaradi tega se Habermas zavzema za popolno prepoved genetske manipulacije, saj se boji, da bi dopustitev določenih posegov, npr. terapevtskih, spodbudilo logiko spolzke strmine, kar bi na koncu vodilo v splošno legitimacijo spreminjanja dedne zasnove človeka.

4. Zaključek: Previdnost kot temeljna drža pri biotehnološkem izpopolnjevanju človeka

Tako Jonasa kakor Habermasa ne skrbi toliko genetsko spreminjanje posameznega človeka, ampak predvsem nepredvidljive posledice takšnih posegov za človeško vrsto. Zato vztrajata, da ne smemo poljubno razpolagati z biološko zasnovo človeka, saj bi s tem ogrozili sam obstoj človeštva. Oba svarita pred tem, da bi s spreminjanjem biološke zasnove človeka lahko ogrozili človekovo svobodo in njegovo sposobnost za moralno odločanje in delovanje. Zato predlagata držo previdnosti. Z novimi dosežki na genetskem področju, ki obljublajo izboljšave, naj bomo previdni, ker ne vemo, kaj sploh pomenijo za prihodnji razvoj človeštva in kakšne bodo daljnosežne posledice spreminjanja dedne zasnove človeka.

Podobno držo so zavzeli tudi številni znanstveniki ob iznajdbi tehnologije CRISPR-Cas9, ki omogoča dokaj natančno popravljjanje oziroma nadomeščanje nekaterih delov genoma in ki jo, je tehnično gledano, mogoče uporabiti tudi pri človeku. Biokemičarka Jennifer Doudna (1964–), ki je ena od iznajditeljic tehnologije CRISPR-Cas9, se je po uspešni uporabi te tehnologije na opičjih zarodkih marca 2015 zavzela za to,

da se prepove njena uporaba na človeških zarodkih, dokler se ne razčistijo znanstvena, etična in družbena vprašanja, ki so povezana s tem tehnološkim dosežkom. Zavezala se je za pot previdnosti in kot odgovorna za iznajdbo te tehnologije pozvala svoje kolege, da podpišejo moratorij na uporabo te možnosti pri genetskem spreminjanju človeku. V pogovoru z nemškim novinarjem je dejala: »Moč, da lahko nadzorujemo našo genetsko prihodnost, je fantastična in istočasno strašljiva. Odločitev, kaj naj z njo storimo, je mogoče do sedaj največji izziv, pred katerim smo se kadarkoli znašli.« (Schulz 2018, 140) Marca 2019, štiri mesece po objavi novice o rojstvu dvojčic Lulu in Nane, pri katerih je kitajski biolog He Jiankui (1984–) uporabil metodo CRISPR-Cas9 za spremembo njunega genskega zapisa, je skupina znanstvenikov, med njimi tudi dva, ki sta skupaj z Doudno odkrila in razvila to metodo, objavila poziv za globalni moratorij na ustvarjanje genetsko spremenjenih otrok. Doudna tega novega moratorija ni podprla, saj bi po njenem mnenju takšna popolna prepoved omejila nadaljnji znanstveni razvoj, ampak se je zavzela za to, da bi se postavila mednarodna pravila za varno in etično uporabo te metode pri ljudeh. (Sample 2019)

Kakor pri preostalih znanstvenih odkritjih je tudi pri človeški genetiki zelo težko omejiti uporabo nečesa, kar nam obljublja boljše življenje. Zdi se, da je to samo še vprašanje časa. Vendar je pri spreminjanju genskega zapisa na kocki usoda nadaljnjega razvoja človeške vrste. Ali ne bi z uvajanjem tehnologije genetskega spreminjanja človeškega zarodka odprli Pandorine skrinjice? Dejansko ne vemo, kakšne posledice bo imel takšen poseg za prihodnost človeštva, in tega najverjetneje tudi nikoli v polnosti ne bomo mogli dognati. Pod kakšnimi pogoji bi lahko z etičnega vidika dopustili nadaljnje posege v človeški genski zapis? Kdo bo prevzel odgovornost za projekt spreminjanja človeške biološke narave? Ali imamo dovolj znanja in smo dovolj usposobljeni in odgovorni, da se lahko lotimo takšnega usodnega dejanja? Kdo bo imel nadzor nad izvajanjem teh dejanj? Nove tehnologije, ki omogočajo spreminjanje najglobljega jedra živih bitij, ponujajo ogromne možnosti in hkrati odpirajo neizmerna tveganja za nadaljnji razvoj človeka in celotnega naravnega sistema. V procesu naravne evolucije so se spremembe genetskih zasnov dogajale skozi zelo dolga časovna obdobja, ki so omogočala prilagajanje celotnega ekosistema na spremembe posameznih vrst. S pospešenim procesom evolucije z uporabo sodobne tehnologije pa se čas za spremembe in uveljavljanje teh sprememb zelo skrči, zato tudi ni mogoče predvideti (daljnosežnih) posledic sedanjih posegov v genski zapis. Moralni teolog Dietmar Mieth (1940–) je oblikoval zelo uporabno etično načelo, ki temelji na vrednotenju predvidljivih in nepredvidljivih posledic nekega določenega dejanja: »Ne reševati problemov tako, da so problemi, ki nastanejo z reševanjem problemom, večji kot problemi, ki se jih rešuje.« (2018, 41) Za ponazoritev zgrešenih odločitev v preteklosti je spomnil na vprašanje atomske energije, pri kateri se je od vsega začetka vedelo za številne nerešene probleme (npr. vprašanje jedrskih odpadkov), vendar se je njihovo reševanje odložilo v prihodnost. Odločitev se je sprejela v prepričanju, da se bodo v prihodnosti našle ustrezne rešitve. Danes vemo, da še vedno nimamo zadovoljivih odgovorov. Mieth je prepričan, da na probleme, ki jih bo povzročila nova tehnologija, ne bo mogoče odgovoriti z drugimi tehnološkimi sredstvi, in se retorično sprašuje: »Toda ali lahko

kontingenten človek, čigar sposobnost za napake spada k njegovi »condition humaine«, ustvari neskončne stvari?» (32)

Dejstvo je, da so lahko spremembe genskega zapisa v zarodku nepovratne narave, to pa pomeni, da se dedujejo v prihodnje rodove, ne da bi vedeli, kakšne so širše (tudi nehotene) posledice nekaterih teh hotenih sprememb. Ta trenutek mednarodni zakonski okvirji še omejujejo gensko spreminjanje, ki bi imelo posledice za potomce. UNESCO je v Splošni deklaraciji o človeškem genomu in človekovih pravicah zapisal, da je človeški genom podlaga za temeljno enotnost vseh članov človeške družine. (Strehovec 2004, 555) Še bolj izrecno pa spreminjanje človeškega genoma opredeljuje za države Sveta Evrope zakonsko zavezujoča Oviedska konvencija v 13. členu: »Poseg, katerega namen je spremeniti človeški genom, se sme opraviti le za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, in to samo, če njegov cilj ni uvesti kakršne koli spremembe v genom potomcev.« (Svet Evrope 2009, 14) Nemški Svet za etiko je maja 2019 izdal zelo obsežno stališče o posegih v človeško zarodno linijo (*Eingriffe in die menschliche Keimbahn*), v katerem so se resda zavzeli za sedanjí globalni moratorij na področju klinične uporabe posegov v človeške zarodne linije, načeloma pa ne zavračajo vsakršnih posegov v človeški genom. Po njihovem prepričanju iz etične analize ne izhaja kategorična nedotakljivost človeških zarodnih linij. Pri etičnem vrednotenju pa se ne smemo omejiti samo na tehtanje priložnosti in tveganj, ampak je treba upoštevati predvsem temeljna etična merila: »človekovo dostojanstvo, varovanje življenja in integritete, svoboda, preprečevanje škodovanja, dobrodelnost, naravnost, pravičnost, solidarnost in odgovornost« (Deutscher Ethikrat 2019, 44). Večina članov nemškega Sveta za etiko se je strinjala, da bi ob varni uporabi in ob upoštevanju etičnih meril v prihodnosti podprli poseg v zarodno linijo, ki bi odpravil od monogenske zasnove odvisno bolezen, medtem ko niso predložili splošne sodbe o uporabi te tehnologije za preprečevanje tveganj za druge bolezni in za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeške genetske zasnove. (47)

Za naše razmišljanje je še posebno zanimivo, da so člani nemškega Sveta za etiko kot eno od meril za etično presojanje navedli tudi naravnost (*Natürlichkeit*). (131–136) V javnosti naj bi se argument naravnosti uporabljal kot zaščitna ograja pred pretiranimi tehničnimi posegi v naše življenje. »Normativno sklicevanje na »naravo« se pojavlja v različnih vrstah in stopnjah razmišljanja in sega od obrambne drže pred tehničnim preoblikovanjem življenjskega sveta, preko različnih verskih zadržkov do genetskih posegov v temelje življenja tja do filozofskih pristopov.« (132) V nadaljevanju besedila navajajo, da se člani zavedajo dveh temeljnih ugovorov glede uporabe pojma »narava« v etični argumentaciji in da govorimo (1) o zelo večplastnem pojmu s povsem različnimi možnimi interpretacijami. Zato je treba jasno opredeliti pomen narave, da bo ustrezal kompleksnosti človeškega položaja (*conditio humana*), (2) obstaja nevarnost pred naturalistično zmoto, če bi iz naravnih danosti skleпали na moralno dolžnost. Kljub temu pa poudarjajo pomen naravnosti pri etičnem vrednotenju na področju humane genetike: »Biološka struktura človeka kot taka sicer ni neposredno normativna, vendar iz tega še ne sledi, da lahko z njo popolnoma samovoljno ravnamo.« (134) Stališče sveta je, da je pod točno določenimi pogoji možno posegati tudi v človekovo biološko zasnovo. Po njihovem prepričanju argumenti naravnosti

sami po sebi kategorično ne prepovedujejo posegov v človekov genom bodisi s terapevtskim namenom bodisi za izboljševanje človeka. (135) Zanimivo je, da besedilo izrecno poudari: takšen pogled ne nasprotuje religioznim pojmovanjem človeka kot ustvarjenega bitja. Navaja, da v judovstvu, v krščanstvu in v islamu človek ni zgolj pasivni ohranjevalec ustvarjenega sveta, ampak tudi aktivni preoblikovalec stvarnosti. »Poslanstvo človeka, da dejavno sodeluje pri oblikovanju sveta, bi bil lahko pomemben motiv za premagovanje fatalističnih drž do raznovrstnega zla in za dodelitev človeku vloge aktivnega soustvarjalca resničnosti.« (135) V tem smislu vsebuje religiozno pojmovanje narave kot stvarstva v sebi tudi poziv za človekovo odgovorno delovanje in upravljanje stvarstva. Upoštevanje načela naravnosti torej ne nasprotuje temu, da lahko posežemo v naravne danosti in jih preoblikujemo.

Strinjamo se s stališčem nemškega Sveta za etiko, da sam biblični pogled na stvarstvo in na človekovo mesto v njem načeloma ne zavrača sodobnih tehnoloških posegov v naravo in tudi ne v človeško življenje. V skladu s svetopisemskimi pripovedmi o stvarjenju je človek ustvarjen po božji podobi in mu je dodeljena skrb za celotno stvarstvo (1 Mz 1,26-29). Človek ima moč in tudi nalogo, da poseže v stvarstvo. Stvarstvo ni popolno veselje, temveč resničnost, ki je še vedno prežeta z elementi primordialnega kaosa. Človekova naloga je, da v stvarstvo prinaša red. (Globokar 2018, 356–361) Celotno stvarstvo še vedno hrepeni po odrešenju (Rim 8). Druga pripoved o stvarjenju (1 Mz 2,4b-25) še bolj jasno izpostavi to dvojno nalogo človeka: ustvarjen je, da »obdeluje« in »varuje« vrt. Potrebno je oboje, človekova ustvarjalna in preoblikovalna dejavnost ter ohranjanje stvarjenjske integritete in varovanje naravnih danosti. To dvojno poslanstvo ima človek tudi na področju humane genetike.

Takšen pogled zagovarja tudi moralni teolog Josef Römelt (1957–), ki išče srednjo pot med popolno liberalizacijo in popolno prepovedjo raziskav na človeškem genomu. »Raziskovanje človeka in povezav v naravi tja do genskih zasnov ne nasprotuje razumevanju, da je človek odvisen od Boga in da je narava temelj njegovega življenja.« (2018, 242) Njegovo stališče je, da so etično sprejemljivi zgolj terapevtski posegi v človeški genski zapis, nesprejemljivo pa je genetsko izpopolnjevanje človeških zarodkov, saj bi s tem lahko spremenili naravne biološke zasnove človeka. Ta trenutek obstaja preveliko tveganje, da bi ranili človeško naravo bodisi pri stvaritvi konkretnega posameznika bodisi v zvezi s tem, kar zadeva prihodnost človeške vrste. Kot merilo za dopustnost raziskovanja Römelt predlaga *soočenje s trpljenjem konkretnega človeka*: »Konkretno soočenje s trpečim človekom je mera, ki naredi raziskovalne korake smiselne in človeške. Pravili, da ne povzročamo nepotrebnih tveganj in omejimo raziskovanje na *ultima ratio*, omogočata previden in nadzorovan nadaljnji razvoj genetskih spoznanj. Ta razvoj bo omejen z mero tveganja, ki ga lahko naložimo ljudem kot trpečim posameznikom, da bi dosegli nova spoznanja.« (247) Rešitev zato ni v pobožanstvenju človeka ali narave, ampak v hevristiki, »ki v obliču trpečega najde pravo mero za spreminjanje« (249). Pomembno je torej to, da upoštevamo in spoštujemo ranljivost človeka.

Človek lahko trpi zaradi naravnih danosti ali pa zaradi posegov tehnike: »Ljudje trpijo zaradi narave. Toda trpijo tudi zaradi posledic tehničnih posegov človeka. Če znanje genetike in tehnične zmožnosti, ki izhajajo iz njega, ostane v rokah pristnega terapevtskega zavzemanja in ni prevzeto z močjo zgolj ustvarjajoče fanta-

zije ali celo z ustrežljivostjo trgu, lahko obdrži človeško mero in najde tisto pravo sredino, za katero gre danes tako pogosto: pogum za razvoj in sprejetje meja.« (249) Römelt je torej prepričan, da nas bosta pogled v trpečega človeka in soočenje z njim usmerjala pri iskanju ustrezne sredine med ohranjanjem naravnih danosti in njihovim preoblikovanjem.

Kljub vsem ugovorom in omejitvam se nam ob koncu naše razprave zdi pomembno, da na področju spreminjanja človeške genetske zasnove upoštevamo naravnost kot pomembno merilo etičnega presojanja. Pojem »človeške narave« pravzaprav omogoča samostojnost, svobodo in enakopravnost vseh ljudi. To je tista temeljna vnaprejšnja danost, ki presega želje ustvarjalcev in onemogoča, da bi bil človek zgolj izdelek v rokah drugega človeka. Pojem človeške narave torej preprečuje instrumentalizacijo človeka. Za transhumanistične želje po izredni inteligentnosti, po izredno močni volji, po izredni lepoti, po izredni gibkosti in podobno lahko rečemo, da niso več nekaj naravnega, saj je to v bistvu proces instrumentalizacije. »Novi izpopolnjeni človek« je pravzaprav predmet želja in načrtov »stvariteljev«. Takšen človek ne bo več prvenstveno sam subjekt svojega izpopolnjevanja, ampak so za njegovo izpopolnjenost poskrbeli že njegovi »stvaritelji«. V marsičem bo njegovo življenje vnaprej določeno z biološke plati, pa tudi z vidika uresničevanja »stvariteljevih« želja, ki so bile podlaga za posege v genetsko zasnovo. Tako bi človek izgubljal svojo vrednost kot samostojno, svobodno in zavestno bitje, ki izpopolnjuje samega sebe s svojim prizadevanjem, da iz naravnih danosti naredi največ, kar zmore, in bi bil čedalje bolj prisiljen v to, da izpolnjuje ideale, ki so vodili njegove »stvaritelje« pri kreiranju njegovega življenja. S poudarjanjem »naravnosti« želimo ohraniti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuuma, ki bo podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Upoštevanje naravnosti pa ne pomeni vsakršnega nasprotovanja posegom v človeško biološko zasnovo in s tem tudi v genetsko zasnovo. Eden od velikih izzivov prihodnje bo prav gotovo določiti mejo, kaj so še terapevtski posegi v genski zapis, kaj pa pomeni genetsko spreminjanje zaradi krepitve človeških zmožnosti (*enhancement*). Transhumanistična želja po zmanjševanju bolečine in trpljenja je zagotovo hvalevredna, vendar smo prepričani, da s samim genetskim izpopolnjevanjem človeka in s kreiranjem postčloveka ne bi presegli vsega zla, ampak bi celo povzročili nove delitve znotraj človeštva. Tisti, ki bi si lahko privoščili genetsko izpopolnjevanje, bi bili tako višji razred nasproti »naravnim« ljudem. Naše začetno izhodišče je bilo, da človek po svoji naravi hrepeni po izpopolnjevanju. To se na poseben način dogaja tudi v sodobni tehnološki dobi. Prepričani smo, da bodo h krepitvi njegovih potencialov v veliko večji meri kakor programiranje genetskega izboljševanja prispevali boljše bivanjske razmere, kakovostnejša hrana, univerzalni dostop do zdravstvene oskrbe, spodbudno družinsko in družbeno okolje, kakovostno izobraževanje, pravične politične strukture ... Ponovno poudarjamo, da ne nasprotujemo novim tehnologijam, tudi na področju humane genetike ne, če le te tehnologije podpirajo celostni razvoj posameznika in družbe in ne ogrožajo sedanjega in prihodnjega pristnega človeškega življenja, ki se izraža v avtonomiji, svobodi, osebni odgovornosti in v zmožnosti za sodelovanje pri gradnji skupnega dobrega v družbi.

Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bahne, Thomas, in Katharina Waldner, ur.** 2018. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bostrom, Nick.** 2005. Transhumanist values. *Review of contemporary philosophy* 4, št. 1/2:87–101.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- . 2019. Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:425–439. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Centa>
- Demmer, Klaus.** 1993. *Introduzione alla teologia morale*. Casale Monferrato: Piemme.
- Deutscher Ethikrat.** 2019. *Eingriffe in die menschliche Keimbahn: Stellungnahme*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Fukuyama, Francis.** 2003. *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila.
- Globokar, Roman.** 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- . 2006. V obzorju nemočnega Boga: Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:43–61.
- . 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Habermas, Jürgen.** 2005. *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Harris, John.** 2008. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Honnefelder, Ludger.** 1992. Natur als Handlungsprinzip: die Relevanz der Natur für die Ethik. V: *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, 9–26. Freiburg: Alber.
- Jonas, Hans.** 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1987. *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.
- Klun, Branko.** 1997. Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu: poskus primerjave. *Filozofija na maturi* 4, št. 1:23–31.
- . 2017. Transcendencja, samo-transcendencja in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:503–516.
- Mieth, Dietmar.** 2018. Perfektionierung und Meliorisierung (»Enhancement«) – ein Versuch über Menschenbilder. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 19–41. Münster: Aschendorff Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis Philosophica* 63, št. 1:79–92. <https://doi.org/10.21464/sp32106>
- Römel, Josef.** 2018. Der Christliche Glaube an Gott als Schöpfer: Kritik einer Ideologie des genetischen Enhancements. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 241–249. Münster: Aschendorff Verlag.
- Saje, Andrej.** 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:813–823.
- Sample, Ian.** 2019. Scientists call for global moratorium on gene editing of embryos. *The Guardian*, 13. marec. <https://www.theguardian.com/science/2019/mar/13/scientists-call-for-global-moratorium-on-crispr-gene-editing> (pridobljeno 31. maja 2019).
- Sandel, Michael J.** 2007. *The Case against Perfection: Ethics in The Age of Genetic Engineering*. Harvard: Harvard University Press.
- Schulz, Thomas.** 2018. *Zukunftsmaschine: Wie das Silicon Valley Krankheiten besiegen und unser Leben verlängern will*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sorgner, Stefan Lorenz.** 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt«!?* Freiburg: Herder.
- Strehovec, Tadej.** 2004. Etični vidiki Projekta človeški genom: Nekateri etični problemi, povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:551–560.
- Šuštar, Alojzij.** 1979. Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon. *Bogoslovni vestnik* 39:321–340.
- Svet Evrope.** 2009. Človekove pravice v zvezi z biomedicino: Oviedska konvencija in dodatni protokoli. Ljubljana: Ministrstvo za zdravje.
- Žalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–641. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec>