

## Vsebina

### Uvodnik

- 1 Ivo Kerže: Postojna 2009 ali jama, v kateri se zdijo vse krave črne

### Vera in razum

- 3 Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli: Skepticizem, subjektivizem in objektivna resnica

### Patristika

- 19 Gregor Lavrinec Prepletanje kristologije in antropologije pri Leonu Velikem

### Leposlovje

- 24 Marjeta Longyka: Pesmi

### Bioetika

- 28 Urh Grošelj: O etičnosti bioetike  
31 Ivo Kerže: Brez človeka v možnosti ni človeka v deju  
41 Andrej Marko Poznič: Zmagovita vrnitev moralke  
48 Edmund D. Pellegrino: Nekaterih stvar ne bi smeli nikoli narediti: Absolutne moralne vrednote v medicinski etiki  
61 Jože Trontelj: Vprašanja o zdravniškem ukrepanju ob koncu življenja vse bolj vzmernirjajo

- 72 Tadej Strehovec: Pravica bolnika v trajnem vegetativnem stanju do hrane, vode in naravne smrti

- 75 Urh Grošelj: Evgenika: nekoč, danes in jutri  
84 Anton Mlinar: Nevroetika: bioetika z vidika raziskovanja možganov

### Slovenski katoliški shod

- 98 Lenart Rihar: Vrtine za iskanje odgovorov  
99 Justin Stanovnik: Katoliška politika dvajsetletne demokratične ere  
108 Janez Juhant: Lambert Ehrlich  
127 Jože Bartolj: Kultura nas je nekoč držala pokonci. Kaj pa danes?

### Duhovnost

- 134 Sebastjan Kristovič: Trpeči Fjodor Mihajlovič Dostojevski

### Presoje

- 143 Tomaž Maras: Russell Shaw, *Nothing to Hide: Secrecy, Communication, and Communion in the Catholic Church*

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Špela Bevc: Fatima  
(Vse fotografije so iz cikla *Vzorci z napako.*)

Izdajatelj: Medškofijski odbor za mladino  
Založnik: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@drustvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4  
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@gmail.com

Uredništvo: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Urh Grošelj, Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Jernej Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Boris Pohar, Samo Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, Ajda Kristina Vučajnk  
Svet revije: Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk  
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR, za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Naklada: 800 izvodov

Revijo sofinancira Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

**cena: 6,00 EUR**

### *Postojna 2009 ali jama, v kateri se zdijo vse krave črne*

*Ni v navadi naše revije, da se odziva na dnevno dogajanje. U svojih prispevkih skuša namreč razbirati poteze sodobnosti s pomočjo korenite refleksije, ožarjene z vero, tak pristop pa terja določen odmik od burne sprotnosti dogodkov, saj se dogaja nekako sub specie aeterni.*

*Se pa najdejo pripetljaji, ki tako prosojno prikazujejo bistveno zasnovo sedanjega trenutka, da jih abstrahirajoča refleksija takoj zazna kot naravnost pedagoško nazorne primere tistega, kar bi rada sicer izpovedala z vrsto kompliciranih miselnih obratov.*

*Tak dogodek je bil festival družin v Postojni, ki se je zgodil sredi pomladnega razkošja letošnjega maja.*

*Paradigmatična problematičnost tega dogodka ni toliko v tem, da je to množično srečanje, ki se je skozi medije tako ali drugače plasiralo kot katoliško, postavilo kot osrednjega govornika g. Lukšiča, tj. visokega predstavnika politične stranke, ki ji je katolištvo vse prej kot ljubo. Paradigmatično je, da ni te prisotnosti nihče zaznal kot nenavadne: ne visoki predstavnik ne poslušalci. Paradigmatično je, da ni bilo slutiti senčice tiste zdrave demokratične napetosti, ki nastopi ob pogovoru z drugače mislečim. Prišel je kot 'svoj med svoje'. O temi (družina!), ki je izrazito katoliška, še več, ki je izrazito politično-katoliška, je predstavnik izrazito antikatoliške politike govoril tako, da so mu katoličani prikimali in mu ploskali. Nastal je skupni jezik tam, kjer skupnega jezika biti ne more. Nastalo je protislovje.*

*Bistvenost tega nedavnega dogodka mi je šinila pred oči, ko sem se ob vsem tem spomnil na Hegla, in sicer na tisto njegovo duhovito kritiko Schellingove zamisli Absoluta, ki naj bi bil po Heglu kot noč, v kateri se zdijo vse krave črne. To je namreč zato, ker se po Schellingu v Absolutu vse razlike razpustijo in se tako Absolut izkaže kot popolna enovitost. Ta kritika bi sicer veljala za Hegla samega še bolj kot za Schellinga, saj je ravno on tisti, ki na začetku Znanosti logike razpusti v poslednji enovitosti celo tisto poslednjo razliko (razliko med bitjem in ničem), v kateri koreninijo vse ostale razlike. On je tisti, ki postavi protislovje za Absolut. U luči/temi takšnega Absoluta se namreč težava z ugotovitvijo barve krav samo še poglobi, in to do skrajne mere. To je namreč nastop misli, ki ji je radikalno vse-eno.*

*Kaj se je namreč dogajalo v Postojni? Predstavnik stranke, ki korenini preko Marxa v Heglu, predstavnik protislovja kot Absoluta torej, je govoril z jezikom, ki ga ni. Govoril je katoliško z antikatoliškega stališča, hvalil je družino kot temeljno celično družbe s stališča stranke, ki meni, da je družina prehodna zgodovinska kategorija. Tonil je v noč, v kateri ni več razlik. To je z vidika njegovega heglavskega stališča dosledno, prav nič nenavadno. Nenavadno pa je, da so z njim tonili v to noč tudi njego-*

vi poslušalci, ki se tega protislovja niso zavedali kot problematičnega. S tem pa so ravno dokazali (in to je tisto ključno), da katoliški Sloveniji ta heglovski-marksovska noč ni tuja: da nekako že ždi v njej, saj se noče ovesti razlik, noče pokazati na kot britev ostro ločnico, ki poteka med katoliškim in nekatoliškim, med bitjem in nebitjem, med neprotislovjem in protislovjem. Pod parolami domnevno-evangeljske odprtosti do drugačnih in ljubezni do oddaljenih ter v imenu nekakšne brezžobe sprave in ogibanja t. i. kulturnemu boju raje tone dalje v značilno moderno brezno razpusta vseh razlik. S tem pa ravno podlega v kulturnem boju zoper moderniteto. S tem sicer res ni več boja, a prenehati z bojem še ne pomeni zmagati. Sicer bi vojak, ki vrže puško v koruzo, bil najbolj genialen strateg.

U Postojni je torej zelo očitno nastopila pri katoliškem zbranem občinstvu heglovski-parmenidovska misel, ki pravi, da ji je vse-eno. A vsaka temeljna misel ni le ugotovitev stanja, je tudi imperativ dejanja: misel, ki ji je vse-eno, je obenem misel, ki zahteva, da mora biti vse eno. Da se morajo vse razlike heglovski razpustiti. In tudi to se je zgodilo v Postojni. Poglejmo namreč, kaj je bilo osrednje sporočilo našega osrednjega govornika glede družine, ki je bilo očitno sprejeto z odobravanjem: "Glede vrtca pa je temeljna ideja, da vpeljemo brezplačen vrtec za vse otroke do leta 2010", kakor smo lahko brali v obsežnem poročilu o dogodku v tedniku Družina. Glavno sporočilo torej ni bilo afirmacija družine, ni bilo recimo, da je "temeljna ideja" podpora družinam, kjer se mati odloči, da bo ostala doma in tako omogočila svojim predšolskim otrokom dejansko izkušnjo družinskosti in doma, pač pa je "temeljna ideja" to, da je treba podpreti zamenjavo družine z javno institucijo, z vrtcem. Zakaj? Ker je seveda ta primernejša za odpravo občutka za razliko, za moje in tvoje. Ker je to primernejše orodje za "socializacijo". Za tonjenje v jamo, kjer ni več razlik, kjer je razpad in kjer je vse-eno. Mi slovenski katoličani pa temu mračnemu obredu, če že ne ploskamo, vsaj pottihoma ministriramo.

Misel o novoveški brezrazličnosti, v kateri se razpušča bitje v nič, nas popelje do teme osrednjega bloka v tej reviji, ki je tokrat bioetika. Gre za snop prispevkov, ki iz različnih vidikov osvetljuje tisto točko, v kateri omenjeni novoveški kult razpada razlik najočitneje prerašča v kulturo smrti.

Zoper vse to tudi v tem uvodniku, kot že v vseh mojih zadnjih prispevkih pozivam k slovenskemu katoliškemu shodu, k dogajanju, kjer bi se slovenski katoličani ovedli lastnega katolištva kot edine prave alternative destruktivnosti modernitete, v kateri tičimo, in ji s tem nehali služiti ter začeli končno zoper služiti življenju.

Ivo Kerže

# Skepticizem, subjektivizem in objektivna resnica\*

## Pomembnost zadeve

1. Vprašanje, ali lahko spoznamo objektivno resnico, je iz praktičnega vidika eno najpomembnejših vprašanj v apologetiki, saj danes večina sporov med kristjani in nekristjani na pride koncu do te točke. Običajno se zgodi takole: Ko kristjan v vsebinskem argumentu zmaga, se nekristjan, ker ne more ovreči kristjanovega argumenta, umakne na znano obrambno linijo: "Kar trdiš, je lahko res zate, ne pa zame. Resnica je nekaj relativnega. Kakšno pravico imaš, da mi vsiljuješ svoja prepričanja? Imaš se za (raz)sodnika."

Krščanska apologetika mora biti pripravljena na soočenje s tem. Pripravljeni moramo biti, da našim nasprotnikom (tj. našim prijateljem) pokažemo, da v to zavetje relativizma in subjektivizma pribežijo šele po tem, ko so izgubili spor, tega pa nikdar ne storijo v primeru, ko v argumentiranju zmagajo, ali ko mislijo, da so zmagali.

2. Subjektivistična obramba pred krščansko apologetiko danes ni le najbolj popularna, je tudi najbolj univerzalna: spodkoplje vse argumente za vse nauke in s tem onemogoči celotno prizadevanje apologetike – zaradi tega postane kakršno koli razpravljanje o čemer koli nemogoče. Če razlogi niso dokazi objektivne resnice, ampak so zgolj osebne racionalizacije, občutja in predsodki, potem je povsem nesmiselno "podati razloge za upanje, ki je v vas" – razen vašemu psihoanalitiku.

3. Posledice subjektivizma in relativizma resnice so destruktivne ne le za apologetiko, pač pa tudi za intelektualno poštenost in za življenje. Saj: "Če je Resnica objektivna, če

živimo v svetu, ki ga nismo ustvarili in ga ne moremo spremeniti zgolj z mišljenjem, če svet v resnici niso le naše sanje, potem je najbolj destruktivno prepričanje, ki ga lahko imamo, zanikanje osnovnih dejstev. To je tako, kot da bi med vožnjo zaprli svoje oči, ali pa namerno neupoštevali zdravnikova opozorila."<sup>1</sup>

Izmed vseh simptomov propadanja v naši dekadentni civilizaciji je najbolj poguben prav subjektivizem. Napako je mogoče odkriti in popraviti le in samo, če obstaja resnica, ki jo je mogoče spoznati, jo ljubiti in iskati. Če zaprete oči pred lučjo v operacijski sobi, potem ni nobene možnosti, da bi operacija uspela in da bi rešili pacienta. Preroška opozorila sama po sebi še ne zadoščajo; potrebujemo skrbno definicijo in analizo. In k tej skromnejši intelektualni nalogi se bomo obrnili sedaj.

## Definicije

Preden dokažemo objektivnost resnice in zavržemo subjektivizem, moramo definirati naše pojme, da bi tako jasno vedeli, o čem govorimo, in da bi bili gotovi, da ne govorimo drug mimo drugega, namesto da bi govorili drug drugemu. Meniva, da se veliko subjektivizma začne prav tu, na začetku, z napačnim razumevanjem pomenov pojmov *objektiven* in *resnica*.

## Objektiven

1. Beseda *objektiven* v frazi 'objektivna resnica' se ne nanaša na ravnodušno, ločeno in neosebno stališče. Resnica ni stališče. Re-

snica ni, *kako* mi vemo, resnica je, *kaj* mi vemo.

2. *Objektiven* ne pomeni, da to 'vedo vsi' ali da to 'verjamejo vsi'. Tudi če bi vsi verjeli laži, je laž še vedno laž. "Do resnice ne prideš s štetjem glasov."

3. *Objektiven* ne pomeni 'javno dokazan'. Objektivno resnico lahko pozna tudi posameznik – na primer lokacijo skritega zaklada. *Vedeti* jo je mogoče tudi, ne da bi bila *dokazana*; vedeti je nekaj, podati dobre dokaze ali razloge za svoje vedenje, pa je nekaj drugega.

*Objektiven* v zvezi 'objektivna resnica' pomeni 'neodvisen od tega, ki ve, in njegove zavesti'. "Srbi me" je subjektivna resnica; "Platon je napisal *Državo*" je objektivna resnica. "Ne želim biti nesebičen" je subjektivna resnica; "Jaz bi moral biti nesebičen ne glede na to, ali si to želim ali ne" je objektivna resnica.

### Resnica

Lahko bi rekli, da se celotna zadeva med subjektivizmom in objektivizmom suče okrog definicije resnice. Definicija, ki jo ponujamo tukaj, je zdravorazumska; je to, kar je večina ljudi in kultur v vseh časih in na vseh krajih mislila z 'resnico'. Toda subjektivisti se z našo definicijo ne bodo strinjali. Definicija je že sama po sebi 'objektivistična'. Zato je celotna zadeva prav v tem, v definiciji. Zaradi tega bomo primerjali in ovrednotili pet alternativnih definicij resnice, po tem pa bomo podali pravo.

Aristotel, mojster zdrave pameti v filozofiji, je definiral to, kar običajni ljudje menijo z resnico, s tem, ko je rekel, da je resnica "reči da je, kar je in da ni, kar ni". Resnica pomeni skladnost tega, kar veš ali rečeš, s tem, kar je. Resnica pomeni, "reči tako, kot je".

(Tukaj sledi tehnični del, ki ga nefilozofski bralci lahko preskočite. Čeprav za zahodni pomen resnice uporabljamo izraz 'skladnost',

pa Aristotelova definicija resnice ne vsebuje tega, kar filozofi imenujejo 'skladnostna teorija resnice', kot jo najdemo npr. pri Johnu Locku – to je, skladnost med našimi idejami [ali miselnimi podobami] in stvarmi v realnem svetu. Aristotel [in Akvinski] zagovarjata *identitetno* teorijo resnice – to pomeni, da naš razum dejansko [pri tem pa bolj duhovno kot fizično] *postane* predmet ali oblika [narava] predmeta, ki ga spoznamo. Ista oblika ali narava ali bistvo, ki obstaja v objektivnem svetu kot oblika konkretne materialne stvari [npr. drevesastost drevesa], obstaja tudi v miselnem svetu abstrahirana od materialnih stvari. Problem s skladnostno teorijo resnice je naslednji: če so resnične ideje podobe ali kopije resničnih stvari, in kar imamo mi v naših mislih in kar neposredno spoznavamo, so le te podobe in ne stvari same na sebi ali njihove stvarne oblike ali bistva, potem nikdar ne moremo vedeti, ali te ustrezajo resničnim predmetom. Če so vse, kar lahko neposredno vidimo, fotografije in ne resnični ljudje, nikdar ne moremo biti gotovi, ali so fotografije verni posnetki teh ljudi.)

### Alternativne teorije resnice

1. Pragmatična teorija resnice: "Resnica je, kar deluje."

Ker je to, "kar deluje", nekaj subjektivnega in relativnega (delujete to, kar ti *misliš*, da deluje ali kar deluje *zate*), je pragmatizem oblika subjektivizma in relativizma. G. E. Moore je (v svojem eseju "Pragmatizem Williama Jamesa") pokazal, da je pragmatična teorija resnic utemeljena na jezikovni zmedi. V jeziku obstaja popolnoma ustrezna beseda za "kar deluje". Ta beseda je 'učinkovit' ali 'praktičen'. Če resnico zreduciramo na to, "kar deluje", s tem izgubimo drugačen in neodvisen pomen resnice, kot "povedati, kar *je*". Moore je dokaj preprosto in prepričljivo pokazal, da resnica ne more pomeniti "kar deluje" ali "kar je praktično", saj kar je resnično, ni vedno praktično

(npr. smrt) in kar je praktično, ni vedno resnično (npr. 'uspešna' laž).

Chesterton je pragmatizem zavrnil, ko je rekel, da je "najbolj pragmatična potreba človeka v tem, da je nekaj več kot zgolj pragmatik". Saj brez cilja nihče ne bi delal za neka praktična sredstva. 'Sredstva' *pomenijo* 'sredstva-za-dosego-cilja'. Brez cilja, ki bi bil več kot zgolj pragmatičen, nihče ne bi bil pragmatik. Pragmatizem ne deluje, ni praktičen.

2. Empiristična teorija resnice: "Resnica je, kar lahko čutno zaznavamo."

Niso vsi empiristi subjektivistični ali relativistični, pa bi morali biti; saj če je resnica empirična, in kar je empirično, je določeno z mojimi subjektivnimi izkušnjami, potem je resnica subjektivna in relativna. Pomaranča je lahko zate sladka, zame pa je grenka.

Tudi empirizem gradi na jezikovni zmešnjavi med tem, kar je 'čutno', in tem, kar je 'resnično'. Nekatere stvari, ki jih čutimo, niso

resnične (npr. fatamorgana ali prividi v spanju) in nekatere stvari, za katere vsi vemo, da so resnične, niso čutne (npr. dejstvo da je  $13 \times 13 = 169$ , ali pa dejstvo, da prav sedaj razmišljate o naravi mišljenja).

Zdi se, da je empirizem kot teorija resnice že od začetka a priori in ne empiričen, iz izkušnje, vsaj ko odstrani dušo, duha, Boga, nebesa in objektivne moralne zakone iz sveta objektivnih resnic.

Sam empirizem sploh ni empiričen, eksperimentalen, ni izkustvena ugotovitev o tem, kako v resnici uporabljamo besede (kot 'duh'); pač pa je racionalističen, a priori ideološki nauk. Empirizem ni dovolj empiričen.

3. Racionalistična teorija resnice: "Resnica je, kar je mogoče jasno in razločno doumeti z razumom" ali "resnica je, kar je mogoče dokazati z razumom".

Tako kot je pragmatizem nepragmatičen in empirizem neempiričen, je racionalizem



Špela Bevc: Benetke

iracionalen. Ni namreč mogoče *dokazati*, da je resnica le to, kar je mogoče dokazati. Prav tako pa tudi ni popolnoma jasno, da je vsa resnica popolnoma jasna. Pravzaprav mnogo resnic *ni mogoče* dokazati: na primer zakona neprotislovnosti ( $X$  ni enako  $\neg X$ ). To je predpostavljeno v vseh dokazih. Če bi ga torej poskušali dokazati, bi zagrešili zмотo krožnega sklepanja, saj bi že predpostavljali to, kar bi šele želeli dokazati. Mnogo pomembnih resnic prav tako ni jasnih: na primer resnica, da je v večini ljudi dobro in slabo zmešano na skrivnosten način, ali da "je življenje vredno živeti".

4. Koherentna teorija resnice: "Resnica ni odnos skladnosti med idejo in njenim zunanjim predmetom, pač pa koherentnost ali enost ali harmonija med skupino idej." Resnica je složnost, celotnost ali celokupnost idej.

To teorijo je običajno mogoče najti med monisti in panteisti, kot sta bila Spinoza in Hegel, ki zavračajo dualizem, vključno z dualizmom subjekt-objekt, vedoči-vedenje.

Tudi tokrat gre za jezikovno zmedo. Imeli smo že besede za skladnost, složnost, celotnost in celokupnost in ne potrebujemo še ene resnice, še posebej ko ta že ima določen in dober pomen.

Poleg tega koherentna teorija *predpostavlja* resnico nečesa podobnega teoriji skladnosti. Saj trdi, da je *resnična*, to pomeni, da ta teorija (koherence) v resnici pove, kaj je – oziroma ustreza dejstvu, resnični situaciji, stvarem, kot v resnici so – in da ostale teorije (skladnosti) tega ne storijo. Zato nasprotuje sama sebi. Teorija koherence ni koherentna.

5. Emotivistična teorija resnice: "Resnica je, kar jaz čutim." To teorijo zagovarja mnogo najstnikov in le malo filozofov. Tudi v tem primeru gre za jezikovno zmešnjavo med dvema različnima idejama: čutiti in spoznati resnico.

Ti dve ideji lahko sovpadata. Včasih nam naša občutenja kažejo objektivno resnico: na

primer, ko svetnik občuti ljubezen do umazanega človeka in prek tega zazna notranjo vrednost človeka. Ljubezen je več kot zgolj čutenje, lahko pa ga vsebuje, in to čutenje lahko zazna resnico.

Toda, da bi resnico *istovetili* s čutenji, je absurdno. Mnogo čutenj je zmotnih – na primer iracionalni strahovi ali sla –, mnogo resnic pa emocionalno sploh ni mogoče čutiti – na primer "v košu so štiri sponke za papir".

Vse teorije resnice, ko jih enkrat jasno in enostavno razložimo, predpostavljajo zdravorazumsko pojmovanje resnice, ki je vsebovano v modrosti jezika in tradiciji uporabe, namreč skladnostno (ali identitetno) teorijo. Vsaka teorija trdi, da je v resnici resnična, to je, da je v skladu z resničnostjo, in da so ostale v resnici napačne, to pomeni, da se ne skladajo z resničnostjo.

### Štirje možni napadi na apologetiko

Štiri različne teorije o resnici onemogočajo apologetiko. To so univerzalni skepticizem, univerzalni subjektivizem, religiozni skepticizem in religiozni subjektivizem. Nanje je potrebno odgovoriti na različne načine.

#### Univerzalni skepticizem

Univerzalni skepticizem trdi, da ni mogoče spoznati nobene resnice. Ta trditev pa je takoj v protislovju sama s seboj, saj trdi, da je resnica to, da nihče ne more poznati resnice. Tudi če je nekoliko modificirana in trdi le, da ni mogoče spoznati nobene resnice *z gotovostjo*, pač pa le z verjetnostjo, se pojavi enak problem: je ta teorija sama le verjetna ali gotova? Če je gotova, potem je v nasprotju sama s sabo. Če je verjetna, spet ni jasno, ali je to gotovo ali zgolj verjetno? Et cetera ad infinitum. V tem primeru ni mogoče postaviti nobene trditve, saj ni nobena trditev dokončana: verjetnost trdi, da je verjetno, da je verjetno, da je verjetno ...

### Univerzalni subjektivizem

Univerzalni subjektivizem trdi, da je vsa resnica subjektivna, to pomeni, da je 'znotraj' tistega, ki spoznava in je od njega odvisna. Tudi to je v protislovju samo s seboj, le da v tem primeru to protislovje ni tako očitno kot v primeru skepticizma. Protislovje leži v dejstvu, da subjektivist trdi, da resnica dejansko, objektivno, *je* subjektivna. Če bi trdili, da je subjektivnost resnice le subjektivna resnica, golo osebno mnenje ali občutek v mislih subjektivista, potem ne bi trdili, da je subjektivistična teorija v resnici pravilna in da je objektivistična teorija napačna. V tem primeru se oni v resnici sploh ne bi nestrijnili s svojimi nasprotniki.

### Religiozni skepticizem

Religiozni skepticizem trdi, da četudi sicer lahko spoznamo objektivno resnico na nereligioznih področjih, še posebej v znanosti, pa objektivne resnice ne moremo spoznati v religiji. Ko pa to teorijo vzamemo kot opravičilo, da se ne upošteva argumentov apologetike, s tem očitno zgrešimo sam problem. Apologetika trdi, da lahko dokaže, da so vsaj nekatere religiozne trditve *dokazljivo* resnične. Teh dokazov nihče ne more ovreči zgolj s tem, da trdi, da v religiji ni mogoče spoznati nobene resnice.

Seveda, noben razumen in inteligen ten religiozni vernik ne trdi, da je Boga in stvari v zvezi z Bogom mogoče popolnoma in adekvatno razumeti s človeškim razumom. Toda to ni skepticizem. Pravzaprav kaže na skrivnost, ki stvari pušča nejasne, pa vendar nekaj svetlobe odbija od površine nazaj, ne razkrije pa, kaj se skriva pod površino. Skepticizem vidi te stvari kot temne in prazne, kot luknje, ki sploh ne odbijajo svetlobe. Tretja možna pozicija pa bi lahko bil racionalizem, ki vidi stvari *prosojne*, vidne skozi in skozi. V srednjem veku so bili nekateri filozofi religije zelo blizu racionalizmu (npr. Ramon

Lull, ki je iznašel "teološki računalnik"). Danes pa je skrajnost skepticizma veliko bolj popularna.

### Religiozni subjektivizem

Danes najpopularnejše stališče je religiozni subjektivizem. Religijo vidi kot 'resnično zate, ne pa zame'. To v resnici pomeni, da religiozno resnico vidi kot občutek, kot način senzibilnosti, kot nekaj, kar nam pomaga bolj uspešno živeti, kot skupek idealov in vrednost in ne kot versko prepričanje o trditvah, ki so lahko bodisi resnične ali napačne, ker govorijo o dejstvih, kot so 'Kristus je umrl; Kristus je vstal; Kristus bo spet prišel.'

Religija sicer vsebuje vse te dimenzije, obenem pa vsebuje tudi trditve o dejstvih (npr. da obstaja en, vsemogočen in popolnoma dober Bog; da je on ustvaril vesolje; da je postal človek, umrl in vstal od mrtvih; da obstajajo resnični, objektivni moralni zakoni; in da obstaja resnična sodba, resnična nebesa in resnični pekel). Te trditve so lahko resnične ali pa neresnične. To niso trditve o stvareh znotraj naše zavesti, pač pa o stvareh zunaj nas. Govorijo o objektivni in ne subjektivni resnici; o dejanskih stvareh ne le o zavesti; o zakonih in ne le o vrednotah; o vstajenju resničnega človeka iz mesa in krvi in ne le o prebujanju 'velikonočne zavesti' v glavah ljudi.

### Ovržba petih argumentov za univerzalni skepticizem

Najmočnejši argumenti za skepticizem so obenem tudi najenostavnejši in najjasnejši. (Ostali, bolj tehnično-filozofski argumenti niso tako vplivni.) Vsakega od teh argumentov je mogoče ovreči:

Ugovor 1: *Motimo se. Smo zmotljivi. Motimo se tudi o tem, kdaj se motimo; ko se motimo, ne mislimo o tem, da se motimo. Kako bi potemtakem v situaciji očitnega spoznanja resnice vedeli, ali se motimo ali ne? Z drugi-*





Špela Bevc: Casa da musica

*mi besedami, če se lahko motimo, potem se lahko motimo tudi o tem, ali se sedaj motimo. Če se motimo včasih, potem se lahko kadarkoli, in če se lahko motimo kadarkoli, potem se lahko motimo tudi sedaj.*

Odgovor: Zmota ne dokazuje skepticizma, pač pa ga zavrača. Josiah Royce je v svojem eseju "Možnost zmote" (v: *The Religious Aspect of Philosophy*) dokazal, da je možnost zmote nujno vsebovana, in da logično predpostavlja zmožnost spoznanja objektivne resnice.

Da argument nekoliko poenostavimo: Seveda se motimo, kot trdijo skeptiki. Toda včasih se naše zmote tudi zavedamo; naše zmote lahko prepoznamo kot zmote in jih popravimo. Edini način, da to sploh lahko storimo, pa je, da uporabimo merilo, s katerim ugotovimo zmoto kot zmotno, kot nekaj, kar se ne sklada z merilom. To merilo pa ne more tudi biti v zmoti, saj potem ne

bi nikdar mogli vedeti, da prvotna zmota je zmota; le z avtoriteto merila lahko prepoznamo prvotno zmoto kot zmoto. Zato sam pojem 'zmote' predpostavlja neko gotovo spoznanje resnice.

Ugovor 2: *Gotovost dosežemo le, ko neki ideji dodamo razlog, dokaz. Toda, vsak dokaz temelji na predpostavki resničnosti svojih premis. Te premise pa so gotove le, če so dokazane z drugimi premisami, et cetera ad infinitum. Iz tega sledi, da nič ne more biti popolnoma gotovo.*

Odgovor: Na argument, da morajo vsi argumenti imeti neskončen regres premis, je že dolgo nazaj odgovoril Aristotel. Rekel je, da se veriga premis ne razteza nazaj v neskončnost, ker se konča pri 'prvih načelih' ali 'evidentnih resnicah', ki jih ni potrebno dokazati s prehodnimi premisami, saj so, takorekoč, dokazane same s sabo. Trditev nujno izhaja iz razmisleka o pomenu subjek-

ta. Na primer, "Dobro je potrebno storiti, zlu pa se je potrebno izogibati"; "Vse, kar se začne, mora za svoj začetek imeti nek vzrok"; in "Celota je večja od kateregakoli svojih delov."

Ta načela niso gole tautologije ali prazno ponavljanje kot 'X = X', kot je prepričana sodobna analitična filozofija, saj nam dajo pravi uvid v resničnost. Ta uvid ni vedenje o empiričnih dejstvih, ki bi lahko bila tudi drugačna (kot na primer "nebo je modro"), pač pa razumevanje nujnih in nespremenljivih načel, ki določajo razmerja med nekaterimi bistvi ali naravami stvari. (Analitična filozofija ne verjame, da 'bistva' *obstajajo*.) Samo iz takšnih prvih načel ne moremo deducirati vsega ostalega spoznanja, tako kot lahko deduciramo sklepe iz pravil geometrije. Toda argumenti lahko pridejo nazaj do prvih načel. Na primer, če lahko pokažemo, da je umor zlo, potem dokažemo, da se ga ne sme storiti. Če lahko dokažemo, da je čudež bodisi posledica nekega nadnaravnega vzroka ali pa sploh ničesar, potem s tem dokažemo, da je posledica nadnaravnega vzroka. In če lahko dokažemo, da je skupno dobro celota, medtem kot je zasebno dobro del te celote, potem dokažemo, da je skupno dobro nad zasebnim dobrim.

Celo če so takšna 'prva načela' prazne tautologije, ali če so argumenti, ki 'gredo nazaj do prvih načel', nekako napačni, še vedno obstaja druga pot, da se neskončni regres ustavi: stvari, ki jih poznamo iz izkušnje. Razmišljanje ima dve začetni točki: abstraktna prva načela in konkretne izkušnje.

Ugovor 3: *Breme dokazovanja naj bi bilo na ramenih tistih, ki nekaj verjamejo, ne pa skeptičnih dvomljivcev. V odsotnosti kakršnih koli jasnih dokazov za obstoj gotovosti moramo ostati skeptični. Najzanesljivejša metoda, ki jo imamo, da bi dosegli gotovost, znanstvena metoda, namreč zahteva, da ne začnemo z verjetjem pač pa z univerzalnim metodičnim dvomom. V nasprotju z obravnavo ljudi bi ideje*

*morali obravnavati kot krive, vse dokler ne bi bilo dokazano nasprotno.*

Odgovor A: Če je breme dokaza vedno na tistem, ki verjame neki ideji, potem bi to načelo morali uporabiti tudi v primeru verjetja ideji skepticizma.

Odgovor B: Nobena znanstvena metoda ne obstaja, ki bi dokazovala, da je samo znanstvena metoda resnična. "Sprejeti nič drugega kot samo to, kar dokazuje znanstvena metoda" je torej v protislovju samo s seboj.

Odgovor C: Breme dokaza ni na tistem, ki nekaj verjame, pač pa na tistem, ki trdi, da je breme dokaza vedno na tistem, ki nekaj verjame. Zdrava pamet nam pravi, da je breme dokaza včasih na tistem, ki verjame, in včasih na skeptiku; da je včasih metodično verjetje bolj razumno kot pa metodični dvom (npr. zaupati dotlej zanesljivemu prijatelju, tradiciji ali svojim čutilom); in da je potemtakem breme dokaza na tistem, ki trdi nekaj novega, na manjšini. Skepticizem je v večji meri sodobna iznajdba in pogled manjšine.

Ugovor 4: *V praksi je vedno mogoče pokazati, da ne verjamemo v to, da imamo kakršno koli absolutno vedenje o čemerkoli. Bi se strinjali s tem, da bi vas mučili v primeru, če bi se motili o nečem, o čemer ste sicer povsem gotovi? Za primer vzemimo "nebo je modro" ali pa "zemlja je okrogla". Ko odkrijete, da je nebo v resnici brezbarvno, in da je zemlja v resnici ovalne oblike, spoznate, da ste imeli le močno prepričanje, ne pa gotovosti; le subjektivni občutek zaupanja, ne pa gotovega spoznanja objektivne resnice.*

Odgovor: Strah pred mučenjem nas ne naredi racionalne pač pa iracionalne. Strah spremeni v nas naše občutke, ne pa našega vedenja; odvzame nam naša prepričanja (kar so občutki) ne pa naše gotovosti (kar je vedenje). Lahko smo gotovi brez občutka gotovosti, prav tako kot se lahko čutimo gotove, ne da bi bili gotovi.

Ugovor 5: *Freud nam je pokazal, da je naš razum odvisen od naših želja in ne obratno, kot so zagovarjali Platon in antična misel. Mišljenje je v resnici racionaliziranje. Zato pa izgubi možnost gotovosti.*

Odgovor: Na zadnji strani svoje najbolj filozofske knjige *Nelagodje v kulturi* je Freud zapisal, da je edina stvar, ki jo z gotovostjo ve, to, da je vse mišljenje racionaliziranje ("poskus podpreti iluzije z argumenti"). Ta "ena stvar, ki jo z gotovostjo ve" je pravzaprav ena stvar, za katero mi z gotovostjo vemo, da je zmotna, saj je v protislovju sama s seboj. Če je vse mišljenje zgolj racionaliziranje in tako ovržba samega sebe, potem je takšen tudi ta Freudov košček mišljenja. S tem zagreši miselni samomor. Ovrže samega sebe.

Vse oblike skepticizma so na koncu koncev v protislovju same s seboj. Vse namreč stojijo na trditvi, da je resnično, da ni nič resnično, ali da vemo, da ničesar ne vemo, ali da smo lahko gotovi, da ne moremo biti gotovi o ničemer, ali da je univerzalna resnica to, da ni nobene univerzalne resnice, ali da si lahko povsem dogmatičen o dejstvu, da ne moreš biti dogmatičen, ali da je absolutno to, da ni nič absolutnega, ali da je objektivna resnica to, da objektivne resnice ni.

### Ovržba religioznega skepticizma

Precej bolj skromna oblika skepticizma je skepticizem zgolj o religiozni vednosti in ne o vsej vednosti. Ta ni takoj v protislovju sam s seboj, kljub temu pa ga je mogoče ovreči.

Religiozno vedenje je (v najširšem pomenu) vedenje o Bogu. Če imajo religiozni skeptiki prav, o Bogu ne moremo vedeti ničesar. In če o Bogu ne moremo vedeti ničesar, kako lahko potem Boga tako dobro poznamo, da lahko vemo, da ga ni mogoče poznati? Kako lahko vemo, da Bog ne more in tudi ni razodel samega sebe – morda celo prek človeš-

kega razuma? Kakšno pravico ima taka skeptična, tako omejena človeška pamet, da Boga omeji na takšen način? Zdi se, da je skepticizem ponižen, v resnici pa je aroganten.

Religiozni skepticizem je a priori dogmatizem, je predsodek. Potrebno je biti odprtega duha in opazovati, da bi spoznali, ali obstaja religiozna vednost ali ne, prek poštenega in natančnega preverjanja dokazov, trditvev o religioznih resnicah (kot je krščanska religija). Večina teh, ki brez predsodkov in objektivno raziščejo te trditve, začne vanje tudi verovati. Večina neverujočih se nikoli ne muči z opazovanjem, ali pa opazujejo z že vnaprej oblikovanimi predsodki.

Seveda lahko Boga poznamo le zelo pomankljivo. To pa ni skepticizem – *ne* vednost, *ne* resnica, *ne* gotovost. To je pravzaprav podoba skrivnosti. Lahko smo gotovi o tem, da "Bog je eden", ne da bi ob tem povsem razumeli katerokoli izmed teh treh tako globoko skrivnostnih besed v tem kratkem stavku.

### Ovržba subjektivizma

Skeptik trdi, da resnice ne moremo spoznati. Subjektivist pa trdi, da resnico poznamo vsi. Skeptik trdi, da resnica ni dostopna nikomur. Subjektivist trdi, da lahko do resnice pride vsakdo. Skeptik zavrača resnico; subjektivist zavrača zmoto. Za subjektivista je vse resnično 'za' nekoga; *resnično* pomeni 'resnično *zame*' ne pa nujno tudi 'resnično *zate*', saj manjka povezava, to je univerzalna objektivna resnica, med 'resnično *zame*' in 'resnično *zate*'.

Univerzalni subjektivizem je mogoče dokaj preprosto ovreči, na enak način kot univerzalni skepticizem. Če je resnica le subjektivna, le resnica *zame*, ne pa *zate*, potem tudi resnica – 'resnica' subjektivizma – ni resnična, pač pa je resnična le *zame* (tj. resnična za subjektivista). Torej subjektivist ne trdi, da je subjektivizem v resnici pravilen, objektivni-

zem pa v resnici zmoten, ali da se objektivist moti. Subjektivist ne izziva svojih nasprotnikov, ne argumentira, ne razpravlja, pač pa le "deli svoja mnenja". "Počutim se dobro" ne nasprotuje in ne zavrača vašega "jaz pa se počutim slabo". Subjektivizem ni 'izem', ni filozofija. Ne vzpne se do ravni, ki bi bila vredna naše pozornosti ali ovržbe. Njegove trditve so bolj kot "jaz vem" podobne "jaz si želim".

Vendar pa so vplivne sodobne filozofije zagovarjale oblike subjektivizma, zato mora apologet imeti vsaj nekaj osnovnega, preprostejšega vedenja o teh nepreprostih filozofijah in jih biti sposoben zavrniti. Omejen prostor nas sili h kratki obravnavi le treh (precej različnih) izmed najbolj vplivnih oblik filozofskega subjektivizma: (1) Kantovega, (2) Heglovega in (3) panteizma.

1. Kar je Kant poimenoval svoj 'kopernikanski obrat v filozofiji', je bila trditev, da se naše vedenje ne prilagaja resničnim objektom, pač pa obratno. Objekti se prilagajajo subjektu. Bolj kot fotografiji je vedenje podobno projekciji filma. Vse oblike, določenosti, posebne značilnosti ali vsebine vedenja prihajajo iz uma in se nato projecirajo ven, v svet, in ne obratno, ne prihajajo iz sveta, nakar bi se vtisnile v um.

Kant je spoznal, kako radikalna je ta ideja; zato jo je poimenoval 'kopernikanski obrat v filozofiji'. Pred Kopernikom se je pogled na poznano vesolje (npr. to, da sonce vzhaja in zahaja) skladal s prepričanjem o tem, kako stvari v vesolju dejansko so (sonce se v resnici giblje). Kopernik pa je pokazal, kako je ta videz pravzaprav posledica pozicije opazovalca iz zemlje. Podobno trdi tudi Kant, da je namreč naše vedenje posledica načina, kako je urejen um spoznavajočega subjekta, ne pa kako so že vnaprej urejeni objekti.

Seveda bi se Kant zgrozil, če bi videl, da smo njegovo teorijo uvrstili pod 'subjektivizem'. Mislil si je namreč, da je njegova 'ko-

pernikanska revolucija' edini način, kako lahko pridemo do znanstvenega spoznanja vesolja. Prepričan je bil tudi, da je um vseh ljudi enako urejen, kar pomeni, da njegova teorija očitno ni individualizem ali relativizem. Prepričan je bil tudi, da obstaja stvarnost, ki se nam kaže, ki nam *daje* stvari, da jih lahko spoznamo. Toda mislil je, da 'stvari samih na sebi' nikdar ne moremo spoznati takih, kot so, neodvisno od naše zavesti; saj je vsa njihova vsebina, ki smo jo spoznali, pravzaprav prišla iz nas samih – podobno kot je sporočilo v steklenici, ki ga je morje naplavilo na obalo brodolomskega otoka, le sporočilo, ki ga je napisal brodolomec sam.

Kantova 'kopernikanska revolucija' je v nasprotju sama s seboj, tako kot preprost skepticizem. Konec koncev, če bi Kant imel prav, kako bi sploh lahko znotraj svojega sistema *vedel*, da ima prav? Ne bi mogel. Nikakor ne more vedeti, da *so* 'stvari same na sebi', na katere spoznavajoči usmeri vso vsebino spoznanja. To bi pomenilo spoznanje nespoznavnega, misliti obe strani meje postavljene mišljenju.

Vendar pa je Kant deloma imel prav. Nekatero naše vedenje je pogojeno z oblikami naše zavesti (npr. barve z očmi, meritve z umetnimi merili in ideološke pozicije z osebnimi preferencami). Toda celo tu mora najprej obstajati neka objektivna vsebina, ki jo je mogoče sprejeti in spoznati, preden jo spoznavajoči subjekt lahko klasificira ali interpretira.

2. Heglov 'historicism' trdi, da je vsa stvarnost historični proces, kar velja celo za Boga in resnico. Resnica se spreminja z zgodovino, tako kot se spreminjamo tudi mi, njeni subjekti. (To je groba poenostavitev tega, kar je pravzaprav zelo subtilna teorija zelo kompleksnega misleca, toda konec koncev pove prav to.)

Tako kot Kantova teorija je tudi to le polovična resnica, ne more pa biti univerzal-

no resnična, ne da bi prišla v nasprotje sama s seboj. Lahko je delno resnična, kajti pomen 'napredne kulture' v kameni dobi bi bil lahko enak pomenu 'nekulturnega primitivizma' v moderni dobi (npr. risanje slik na stene jame s kamenjem).

Toda kot popolna resnica pride Heglov historicizem v nasprotje sam s seboj zaradi dveh razlogov. Prvič, potrebno si je zamisliti gledišče brezčasne resnice, da bi lahko rekli, da je resnica določena s časom *v vseh časih*, ne pa samo v tem času. Drugič, potrebno je tudi trditi, da je stara teorija – da je resnica brezčasna – brezčasno napačna, in ne da je nekoč bila resnična, potem pa je postala napačna. Saj, če je bilo kdajkoli resnično, da je resnica brezčasna, potem resnica nikdar ni mogla postati vezana na čas in se spreminjati, saj je brezčasno po definiciji nespremenljivo. Če pa bi rekli, da je stara teorija 'brezčasne resnice' brezčasno napačna, potem dopustimo brezčasno zmoto, in potemtaka tudi brezčasno resnico.

Tako pri Kantu kot tudi pri Heglu pa obstaja pomembna delna resnica, ko jo apliciramo na naše spoznanje Boga. Naše spoznanje Boga je omejeno z našim razumom in z našim časom, tako kot je ozek pas svetlobe, ki jo lahko mi vidimo, omejen z našimi očmi in njenim gibanjem. Toda svetlobe ne *delajo* oči.

Mi smo časovna bitja. Celo naše mišljenje je časovno. Svoje mišljenje spreminjamo tako pogosto, kot spreminjamo svojo obleko. Naše poznavanje Boga je pogojeno s časom. Tomaž Akvinski je o Bogu vedel več kot Jeremija. Toda Bog ni pogojen, tako kot smo pogojeni mi. Kar je storil Hegel, je to, da je svojo lastno časovnost projiciral ven na božansko stvar.

3. Panteizem dobesedno pomeni, da je vse bog in bog je vse; obstaja le eno resnično bitje, in stvari in osebe, ki se zdijo različne in ločene ena od druge, so na koncu koncev v resnici le deli ali podobe ali izgledi enega bitja

ali boga. Tako kot pravijo tudi hindujske *Upanišade*, 'eno' je beseda resnice, 'dva' je beseda zmote.

Po mnenju panteizma naredi običajno mišljenje tri glavne 'napake dveh' ali dualizme: (a) razlikovanje med bogom in svetom, (b) razlikovanje med bogom in jazom in (c) razlikovanje med jazom in svetom. To zadnje razlikovanje je razlikovanje med spoznavajočim jazom in objektivnim spoznanim svetom. Zato panteizem zavrača objektivno resnico.

Ta neobjektivnost resnice izhaja tudi iz druge točke: da pravzaprav ne obstaja resnična razlika med bogom in jazom. Če sem globoko v sebi jaz bog, potem resnica ni moj predmet, niti ni neka predobstoječa stvar, pred katero bi se priklonil s svojim mišljenjem, se ji pokoril in se jo naučil. Saj bogu kaj takšnega ni primerno.

Torej je za panteizem subjektivna resnica povsem razumna. Resnica je za boga nekaj subjektivnega, tako kot je resnica 'Hamleta' nekaj subjektivnega za Shakespeara. In če sem jaz bog, potem je resnica nekaj subjektivnega glede na mene.

Toda, panteizem ima en velik problem, ki nima rešitve. Zakaj bi bog pozabil sam na sebe in si mislil, da je on jaz? Če isto poveemo od spodaj navzgor in ne od zgoraj dol: Če sem jaz v resnici bog, zakaj sem jaz tako neumen, nemočen in grešen? Lahko je razumeti, da se neumnež, kot sem jaz, igra boga, toda zakaj bi se popolni bog igral neumneža, kot sem jaz?

Dalje, če je vse eno, tako kot trdi panteizem, in če je množstvo zgolj prevara, od kje potemtaka pride ta prevara? Če so vse le sanje, kdo je tisti, ki sanja? Zakaj bi popolni bog sanjal nepopolne sanje? In če je nepopoln, nerazsvetljen človeški um tisti, ki sanja to prevaro množstva, potem takšni božanski umi obstajajo, in ni vse bog; torej je panteizem ovržen.

Če so množstvo, odtujenost, nevednost in zlo samo prevare, če je edina resničnost ena, popolna, nedeljena božanska celota, kako se potem lahko sklicujemo na prevaro? Če je zlo prevara, potem je v resnici zlo to, da sem jaz žrtev te prevare. Kot je rekel Avguštin, bodisi da obstaja zlo, ki se ga moramo bati, ali pa je že samo dejstvo, da se bojimo nič, zlo.

### Ovržba moralnega subjektivizma

Preden ovržemo *religiozni* subjektivizem, se moramo soočiti z izredno popularno in destruktivno filozofijo, *moralnim* subjektivizmom. Klišeji, kot so “ne bodi sodnik”, “ne vsiljuj mi svojih vrednot”, “različno za različne ljudi” in “alternativni načini življenja”, so v naši kulturi sedaj popolnoma sprejeti. Vendar pa bi vsaka predmoderna kultura takšen subjektivizem ocenila kot moralno deviacijo.

Eden od razlogov, zakaj je za našo kulturo moralni subjektivizem tako zelo simpatičen, je, da so nas okoliščine pripeljale do tega, da smo začeli govoriti o moralnih *vrednotah* in ne o moralnih *zakonih*.<sup>2</sup> Sama beseda *zakon* kaže na nekaj objektivnega; nikdar ne govorimo o ‘subjektivnih zakonih’. Beseda *vrednote* (še posebej v množini) pa kaže na nekaj subjektivnega, nekaj odvisnega od subjekta: “*moje* vrednote” ali “*tvoje* vrednote” ali “*naše* vrednote” ali “vrednote *Družbe*”. (Subjektivist ‘Družbo’ pogosto pišejo z veliko začetnico, tako kot mi pišemo z veliko začetnico ‘Bog’. Ta vzporednica pa zbuja strah.) Izбира besede ustvari dejansko razliko – Mojzes na gori Sinaj od Boga ni dobil Deset vrednot.

Da bi lahko sodelovali v modernih debatah, pa moramo uporabljati moderne pojme. Zato moramo braniti ‘objektivne vrednote’ s tem, da ovržemo nekaj najpogostejših argumentov proti njim. (Idealno bi bilo, da bi uporabljali nevtralni pojem, ki ne bi kazal niti na subjektivizem [‘vrednote’] niti na objektivizem [‘zakoni’] – morda ‘prav in narobe’. Toda jezik debate je že postavljen; obe

strani uporabljata pojem ‘vrednote’. Zato ga bomo, proti svoji volji, uporabljali tudi mi.)

Ugovor 1: *Vrednote so odvisne od kulture. Samo provincializem in nepoznavanje dejstva kulturne raznolikosti je do nedavnega človeštvu še prikrivalo to resnico. Zdaj pa so antropologi odkrili, da obstajajo nekatere kulturno pogojene izjeme prav k vsaki domnevno univerzalni vrednoti. Če to spravimo v silogistično obliko, argument izgleda takole:*

1. *Če se kulture med seboj razlikujejo v vrednotah, potem so vrednote nekaj subjektivnega in relativnega.*
2. *Kulture se med seboj razlikujejo v vrednotah.*
3. *Torej so vrednote nekaj subjektivnega in relativnega.*

Odgovor: Obe premisi v silogizmu sta napačni. Prva premisa je napačna zato, ker se kulture lahko motijo, prav tako kot se motijo tudi posamezniki. Iz dejstva, da so Azteki mislili, da je žrtvovanje ljudi pravilno in da so Judje mislili, da je to napačno, še ne pomeni, da je bilo za Azteke dejansko pravilno ubiti nedolžne otroke. Kar je kulturno relativno, so *mnenja* o tem, kaj je v resnici pravilno in napačno, ne pa pravilno in napačno samo v sebi. Beseda *vrednote* pa to razlikovanje zakriva.

Druga premisa je napačna, ker celo mnenja o pravilnem in napačnem niso povsem relativna glede na kulturo. Nikdar ni obstajala nobena kultura, ki bi učila povsem *drugegač* spisec vrednot. Na primer, poštenost, pravičnost, pogum, sodelovanje, modrost, samoobvladovanje in upanje niso nikdar bile vse slabe, medtem ko laganje, kraja, umor, posilstvo, strahopetnost, norost, zasvojenost, obup in sebičnost niso nikdar bile vse smatrane za dobro.

Ni nevednost tista, ki bi bila izvor prepričanja, da obstaja objektivna moralnost, saj je to prepričanje skladno in soobstaja s poznavanjem kulturne različnosti. Antropologija ne odkriva različnosti vrednot, pač pa

le mnenja o vrednotah. Antropologija ni znanost o vrednotah. Etika pa to je.

Ugovor 2: *Psihološko dejstvo je, da se vsakdo vrednote nauči iz svoje družbe; to pomeni, da družba določa vrednote v nas. Zato izvor vrednot ni nekaj zunaj človeškega uma, ni neka objektivna resnica za vse ljudi, pač pa izhaja iz samega človeškega uma – od staršev, učiteljev in družbe. Kar pa izhaja iz človeških subjektov, je subjektivno.*

Odgovor:

1. Še enkrat poudarimo, da subjektivistični pomešajo vrednote z mnenjem o vrednotah. Družba nam določa mnenja, ne pa resnice.
2. Družba nas tudi ne *pogojuje* tako kot podgane; pač pa nas *učí*, kot može in žene.
3. Nadalje, iz dejstva, da se moralnih prepričanj naučimo od učiteljev, še ne sledi zaključek, da so ta prepričanja nekaj povsem subjektivnega ali poljubnega. Nekaj od tega, kar se naučimo od učiteljev,

so subjektivne domislice, tako kot okusi pri hrani ali obleki, toda drugo so objektivne resnice, tako kot  $2+2=4$ . Zato bi tisti, ki ugovarja, moral dokazati tudi, da vrednote niso v drugi skupini.

Ugovor 3: *Moralni subjektivizem vodi k strpnosti; moralni objektivizem pa k nestrpnosti. Če si prepričan, da so tvoje moralne vrednote objektivne, potem jih boš želel vsiliti vsakomur.*

Odgovor: Prvič, celo če bi prepričanje v objektivne vrednote vsebovalo nestrpnost, to še ne pomeni, da objektivne vrednote ne obstajajo.

Drugič, prepričanje v obstoj objektivnih vrednot *ne* vključuje nestrpnosti. Pravzaprav lahko objektivist dejansko, objektivno vrednoto strpnosti in zlo nestrpnosti vzame bolj resno kot subjektivist. Če so vse vrednote nekaj subjektivnega, potem je subjektivna tudi vrednota strpnosti.



Špela Bevc: Jeruzalem

Tretjič, subjektivist v resnici predpostavlja objektivne vrednote, resnični prav in narobe, s tem ko zahteva, da moramo biti strpni in ne nestrpni. Če temu ne bi bilo tako, bi on sam bil nestrpen in bi vsiljeval svoje lastne subjektivne vrednote strpnosti vsem drugim.

Četrtič, to je natančno to, kar dela subjektivist, ko razglša 'kulturno raznolikost' in obenem prezira temeljna prepričanja vsake kulture v zgodovini razen svoje lastne: prepričanje v objektivne vrednote. Subjektivist je nestrpen in vsiljuje svoj subjektivizem.

Petič, večina kultur iz preteklosti ni cenila strpnosti. Naj bomo strpni do te nestrpnosti? Če je odgovor subjektivist ne, potem se bodisi sklicuje na objektivno vrednoto strpnosti ali pa, prek tega da ni strpen, vsiljuje svoje osebne vrednote strpnosti drugim kulturam. Če je njegov odgovor da – če naj bomo strpni do nestrpnosti –, potem subjektivist nima nobenega razloga, da bi se postavil proti nestrpnosti objektivista.

Šestič, sam pomen pojma strpnosti predpostavlja moralni objektivizem. Saj smo lahko strpni le do manjšega zla, da bi preprečili večje zlo. Do dobrega nismo strpni, pač pa ga podpiramo. Bolnik bo strpen do slabosti kot stranskega učinka kemoterapije, z namenom da bi se rešil večjega zla smrti zaradi raka. Učitelj tujega jezika bo toleriral napake začetnika z namenom, da bi ga opogumil v njegovih poskusih obvladanja jezika in da bi preprečil večje zlo, ki je v prenehanju učenja. Takšne sodbe predpostavljajo resnična zla in resnična dobra.

Ugovor 4: *'Situacijska etika' nam kaže, da so situacije različne in zapletene, zaradi česar nobeno moralno pravilo ni univerzalno. Vedno si je mogoče predstavljati situacije, v katerih bi bilo upravičeno lagati, krasti ali celo ubijati.*

Odgovor: Celó če ta argument drži, s tem ne potrđi subjektivizma, pač pa le situacijski relativizem. Namreč, še vedno bi bilo *objektivno* dobro lagati nacistom glede skrivanja

Judov, ali v samoobrambi ubiti ali ukrasti orožje blaznežu.

Kakorkoli že pa argument ne potrđi relativizma, pač pa le, da je absolutna načela potrebno aplicirati na različne situacije. Dejstvo različne uporabe predpostavlja resničnost načela. Moralnost je sestavljena iz treh faktorjev: absolutnih in objektivnih načel, relativnih in objektivnih situacij in subjektivnih motivov. Pravilne morajo biti vse tri, ne le ena.

Ugovor 5: *Dobri nameni že sami zadoščajo, da je neka oseba moralna, to pa je subjektivno. Nekdo, ki stori dobro delo iz slabega namena, ni dober človek, tisti pa, ki z dobrim namenom po nesreči stori slabo dejanje, je dober človek.*

Odgovor: Moramo biti dobri ljudje, prav tako pa moramo delati dobra dejanja. Namenov ni mogoče ločiti od dejanj. Na primer, namen ljubezni je nujno povezan z objektivnimi deli dobrote, ne pa ubijanja ali posiljevanja.

Ugovor 6: *Če nismo svobodni v tem, da ustvarjamo svoje lastne vrednote, potem sploh nismo popolnoma svobodni.*

Odgovor: Svoboda ne dela vrednot, predpostavlja jih. Prvič, tisti, ki ugovarja, sprejema, da je svoboda resnična (objektivna) vrednota, zato predpostavlja objektivne vrednote. Drugič, svoboda, če je dejansko dobra, mora biti svobodna od nečesa dejansko slabega. To pa predpostavlja resnične, objektivne vrednote (dobro proti slabemu). Tretjič, 'ustvariti svoje lastne vrednote' je nekaj nesmiselnega. Je nekaj nemogočega. Doslej tega ni storil še nihče, in tudi nihče ne bo. To je podobno kot narediti novo vesolje, ali novo število ali novo barvo. Vsi, ki domnevno 'delajo nove vrednote', bodisi le ponovno odkrivajo stare, pozabljene vrednote (kot Jezusov govor na gori) ali pa ustvarjajo nova grozodejstva (tako kot v primeru francoske, boljševiške ali nacistične revolucije).



Ugovor 7: *Moralne vrednote morajo biti nekaj subjektivnega, saj jih znanost, čutila ali matematično mišljenje ne more odkriti.*

Odgovor: Predpostavka tega argumenta je, da kar ni mogoče odkriti z znanostjo, čutili ali matematičnim mišljenjem, ni objektivno resnično. Vendar pa je ta premisa v nasprotju sama s sabo, saj je ni mogoče odkriti z znanostjo, čutili ali matematičnim mišljenjem.

Globlji problem tega ugovora je v tem, da izhaja iz nezmožnosti vpogleda, nespособnosti 'videti' pravilno in napačno zaradi reduciranja 'videti' na fizično videti. Pri tem gre za moralno slepoto. Vsakdo, ki 'vidi' vrednote z notranjim očesom zavesti, razume, da so resnične vrednote objektivne. V zavesti ne moremo biti vezani na domišljajske predstave, ne glede na to, kako prisrčne bi lahko bile.

Ugovor 8: *Moralnost je ustrezno mogoče razložiti preprosto kot sredstvo evolucije za preživetje. Ljudstva, ki so imela moralne medsebojne odnose (prijaznost, pravičnost, poštenost ipd.), so preživel; nemoralna ljudstva pa so izumrla. Ubijanje, kraja, posilstva in laganje niso delovala. Moralnost je mogoče razložiti z naravno selekcijo, 'preživetjem najboljših'. To je vse, tu ni nič skrivnostnega.*

Odgovor: Ta ugovor moralnost zreducira na biološki nagon, ki smo ga pridobili na osnovi poizkusov in napak. Ker sodelovanje 'deluje', je to postalo 'čredni nagon'. Ta redukcija dolžnosti na nagon se preprosto ne sklada z našo moralno izkušnjo. Moralnosti ne izkušamo kot nagon, pač pa kot zakon, ki nam pove, kateremu nagonu naj v določeni situaciji sledimo. Noben nagon ni sam po sebi vedno pravilen, moralnost pa je vedno pravilna, zato moralnost ni zgolj nagon. Moralnost presega nagone kakor note na papirju presegajo note na klavirju. Nagoni so note; moralni zakon pa nam pove, kdaj in kako naj te note zaigramo.

Prav tako je logično nemogoče, da bi moralnost zreducirali na biološki nagon, saj bi to pomenilo, da bi več dobili iz manj, 'moral bi' iz 'je'. Premisa, osnova ali izvor moralnosti za zagovornika nagona je preprosto "to je nagon", sklep pa je "torej bi to morali narediti". Toda ta silogizem je napačen, v kolikor ne dodamo še ene premise "vsem nagonom je potrebno slediti". Ta premisa pa je očitno napačna in nemogoča, saj si naši nagoni pogosto nasprotujejo.

Morda res ne moremo potrditi obstoja objektivnih vrednot; morda jih je preprosto potrebno 'videti', tako kot barve. Ne glede na to pa lahko z gotovostjo ovržemo vse ugovore proti njim.

### Ovržba religioznega subjektivizma

Religiozni subjektivizem dejansko pomeni, da je religija naš proizvod, od nas odvisna, 'resnična' le toliko, kolikor je 'resnična' naš domišljija. To je uglajen način, kako povedati, da je Bog le odrasla verzija Božička in da so verniki le odrasli, ki pravzaprav nikdar ne odrastejo.

Je pa ta trditev preveč splošna in neprecizna, da bi bila poštena. O tem niti ni mogoče razpravljati, dokler je bolj ne opredelimo. Podobna je trditvi, da je 'znanost' ovrгла 'religijo'. Odgovor k temu mora biti: Katera znanost? Katero odkritje? Od koga? Kdaj? Kakšen je dokaz? Katero religijo? Kateri nauk? Kaj ta nauk v resnici pomeni, kaj v resnici trdi? In, ali si potemtakem ti dve trditvi, ki trdita, da sta resnični, logično nasprotujeta ali ne?

Kot smo predlagali že zgoraj (v poglavju o veri in razumu<sup>3</sup> in v poglavju o čudežih), je vsak določen dvom mogoče ovreči. *Nobenega* nasprotja ni med znanostjo in religijo. Naravni zakoni fizike ne ovržejo nadnaravnih čudežev. Evolucija ne ovrže stvarjenja. Na vsako določeno nasprotovanje je mogoče odgovoriti. Kar po vsem tem še lahko ostane,

je nejasna, splošna ideologija ali predsodek, da 'znanost' nasprotuje 'religiji'.

Prav enaka situacija je v primeru trditve, da je religiozna resnica 'subjektivna'. Ko jo enkrat bolj določimo, je na to mogoče odgovoriti. Na primer, trditev, da Kristusovo vstajenje ni objektivno dejstvo pač pa subjektivna izmišljena zgodba, je mogoče ovreči z argumenti in dokazi (glej poglavje o vstajenju<sup>4</sup>). Trditev, da je 'Bog' le 'tisto najboljše v človeštvu', je mogoče ovreči z dokazom dejanskega Boga (glej poglavje 'Dvajset argumentov za obstoj Boga'<sup>5</sup>).

Na tej točki bi subjektivistični lahko šli v nadaljnjo ofenzivo in vprašali: "Prav, če obstaja v religiji objektivna resnica, kje je? Religija je kompleksna in vsebuje veliko različnih vidikov. Ste religijo zreducirali na nekaj podobnega matematiki? Dejstvo je namreč, da v njej obstaja mnogo subjektivnih elementov; kako potem lahko ločite tako imenovano objektivno resnico od subjektivne?"

V odgovor pripomnimo, da imajo vse religije tri vidike: vero, nauke in čaščenje; teologijo, moralko in liturgijo; verovanja, vrednote in rituale; besede, dejanja in čaščenje. Prvi govori predvsem razumu, drugi volji, tretji pa čutenjem in predstavam. Zato se religija tiče našega celotnega bitja: kot poznavalcev resnice, kot izbiralcev dobrega in kot ustvarjalcev lepega.

V prvi skupini je religija tako objektivna kot fizika (čeprav veliko bolj skrivnostna in težje dokazljiva; v religiji ni tako enostavne metode, kot je znanstvena metoda). Njene besedne *formulacije* resnice se spreminjajo, s tem pa tudi količina ali stopnja resnice, ki jo pozna v nekem času. Toda to velja enako tudi za fiziko ali katerokoli znanost.

V drugi skupini je moralno dobro ali vrednote, h katerim nas usmerja religija, ki so prav tako objektivni kot rezultati medicine. Prav tako kot nas medicina usmerja k dejanskemu, objektivnemu zdravju in zdrav-

ljenju telesa, nas tudi religija usmerja k dejanskemu objektivnemu zdravju in zdravljenju duše: odrešenje, svetost, omika, duhovno zdravje, sprava z Bogom. Zdravje se nekoliko razlikuje glede na različne posameznike, saj niso vsi ljudje športniki ali dojenčki. Prav tako pa tudi moralnost, saj nima vsakdo maternice in ni vsakdo duhovnik: celibat je pravilen za duhovnika, toda napačen za zakonski par. Čeprav obstajajo nekatere posamezne variacije, pa te bolj potrjujejo univerzalno pravilo kot ne. Obstajajo univerzalna pravila za svetost prav tako kot obstajajo univerzalna pravila za zdravje, saj sta oba objektivno resnična.

Ne samo resnica in dobrota pač pa celo lepota – tretje področje v religiji – ni povsem subjektivna. Lepota ni povsem 'v očeh gledalca'. Če bi bila, potem nikdar ne bi mogli o njej razpravljati ali o njej poučevati (npr. presojsati glasbo). Lepota je precej bolj subjektivna kot resnica ali dobrota, toda ne povsem. Religiozna liturgija je več kot umetnost, je pa tudi umetnost. In kar velja za vso umetnost, velja tudi za liturgijo.

Glavni razlog za liturgične obrede pa ni lepota, pač pa resnica in dobrota. Boga častimo najprej zato, ker on resnično obstaja in zasluži naše čaščenje; in drugič zato, ker je to delati dobro. Glede resnice in dobrote pa smo že pokazali, da sta objektivni.

Pogosto pozabimo, da sta lahko resnica ali zmota v tistem globokem, skrivnostnem delu naše duše, ki ni le razum ali volja, pač pa intuicija ali domišljija. Čutiti spoštovanje do slike na papirju ne pa do sončnega zahoda, do Madone ne pa do Marije, je nekaj v nasprotju z resnico, nekaj ontološko bolnega.

V odgovor na upravičeno vprašanje "Kje je torej objektivna resnica v religiji?" moramo tudi previdno ločevati resnico od njenih človeških oblik izražanja. Ta so subjektivna, relativna in spreminjajoča se. Tako lahko naredimo dve nasprotni napaki: absolutizira-

mo relativne formulacije ali pa relativiziramo resnico samo. Ti dve napaki običajno izhajata ena iz druge, kot reakcija ene na drugo.

Enako ločevanje je pomembno tudi v etiki. Če jasno ločimo med absolutnimi moralnimi načeli in relativnimi, spreminjajočimi se aplikacijami odvisnimi od spreminjajoče se situacije, ne bomo nikdar relativizirali absolutnega kot tudi ne absolutizirali relativnega.

### Izvor subjektivizma

Zaključujemo z ugibanjem o psihološkem izvoru subjektivizma, še posebej v morali in religiji. Apologet ne bi smel nadomestiti ovržbe s psihoanalizo, toda ko je ideja ovržena, se je upravičeno vprašati, od kje je prišla. In v duhovnem boju je zelo v pomoč vedeti, kako lahko Sovražnik zapeljuje ljudi, da bi sprejeli laž subjektivizma.

1. Nemara je glavni izvor subjektivizma danes, vsaj v Ameriki, želja po biti sprejet, po biti 'in', moden, avantgarden, poznan. Nihče ne želi biti staromodni in 'out'. Vsi smo se tega naučili že kot otroci – zagotovo največji strah najstnika je biti v zadregi -, ko odrastemo, pa to naučeno le preoblikujemo v bolj sofisticirano obliko.

2. Drugi izvor subjektivizma, še posebej v morali, je želja mladoletnikov po nasprotovanju in šokiranju starejših. Mnogi odrasli v naši kulturi so s psihološkega vidika še vedno adolescenti, saj živimo v mladostniški kulturi in ne v kulturi, ki spoštuje starost, tradicijo in modrost.

3. Presenetljivo je tretji izvor subjektivizma, navkljub povečevanju 'sprememb' in zavračanju brezčasne resnice, strah pred radikalno spremembo – to pomeni, strah pred spreobrnjenjem, pred 'ponovnim rojstvom', pred posvetitvijo celotnega življenja in volje Božji volji. Subjektivizem je precej bolj

udoben, je podoben maternici, sanjam ali narcisoidni domišljiji.

4. Končno, subjektivizem običajno izvira v materializmu, tako v teoriji kot v praksi. V teoriji običajno začne v empirizmu, kot je v svojem Teajtetu pokazal tudi Platon; dejstvo je, da so empirične izkušnje nekaj relativnega (ista pomaranča se nekomu zdi grenka, drugemu pa sladka). V praksi pa se subjektivizem običajno začne v dveh ameriških najljubših materialističnih dejavnostih: potrošništvu in eroticizmu, pohlepu in poželenju. Skoraj vedno pride najprej praksa, za njo pa še teorija; moralni senzualizem predhaja epistemološki senzualizem. Zasvojeneci ne morejo jasno videti objektivne resnice. Ena oblika ljubezni – poželenje – je brez dvoma slepa. Druga vrsta ljubezni – dobrotljivost – pa je slepoti nasprotna. Ta predstavlja pot do resnice v skladu s človekom, ki je rekel "Jaz sem ... resnica" (Jn 14,6), saj je on rekel tudi: "Blagor čistim v srcu [ljubezni], kajti Boga bodo gledali" (Mt 5,8).

Prevedel: Jernej Pisk

\* Iz: P. Kreeft in R. K. Tacelli: *Handbook of Christian Apologetics*. Intervarsity Press, 1994, 362-382.

1. C. S. Lewis, "The Poison of Subjectivism" v: *Christian Reflections*.
2. Tudi Robert Spaemann, eden vidnejših sodobnih katoliških filozofov, v svojem članku 'The Dictatorship of Values' ugotavlja podobno: "Danes nihče ne govori več o 'dobrem' in 'slabem', vsi pa govorijo o vrednotah. ..." Glej: [http://www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=213&Itemid=270](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=213&Itemid=270) (op. prev.).
3. Glej: P. Kreeft in R. K. Tacelli, Vera in razum, *Tretji dan*, 1/2, 2008, 21 sl. (op. prev.).
4. Glej: P. Kreeft in R. K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, 175 sl. (op. prev.).
5. Glej: P. Kreeft in R. K. Tacelli, Dvajset argumentov za obstoj Boga, *Tretji dan*, 3/4, 2008, 88 sl. in 5/6, 2008, 85 sl. (op. prev.).

# Prepletanje kristologije in antropologije pri Leonu Velikem

## Soteriološki argument

V prvih stoletjih krščanstva smo priča številnim kristološkim sporom. Kristjani iz tega obdobja so te spore vzeli zelo resno, kar danes verjetno preseneča marsikoga. Zakaj so bili ti spori tako pomembni? Ker so bili ti verniki mnenja, da je za resnično odrešenje človeka pomembna vera v to, da se je Sin, druga Božja oseba, resnično učlovečil in da je ne samo pravi Bog, ampak tudi pravi človek. Irenej Lyonski je v boju proti gnostikom tako zapisal: "Če človek ne bi bil združen z Bogom, ne bi mogel postati deležen nepokvarljivosti."<sup>1</sup> S to mislijo je Irenej želel povedati, da je Sin postal pravi človek in da je zato imel tudi pravo telo. Podoben argument so za njim uporabili tudi drugi cerkveni očetje. Gregor iz Nazianza v pismu tako pravi: "Namreč to, kar ni sprejeto, ni ozdravljeno, nasprotno pa bo rešeno to, kar je združeno z Bogom."<sup>2</sup> S tem soteriološkim dokazom je želel povedati, da je Božji Sin rešil to, kar je v Jezusu Kristusu združeno z drugo Božjo osebo. Gregor je te besede zapisal v boju proti Apolinariju, ki je bil mnenja, da je Logos prevzel mesto človeške duše. Vprašanje odnosa med Božjo in človeško naravo v Kristusu pa je vprašanje, ki so ga obravnavali na ekumenskem zboru leta 451 v Kalcedonu. Koncilski očetje so sklenili, da v eni osebi, v Jezusu Kristusu, sobivata dve naravi. Ta misel se nahaja v Pismu 28, ki ga je papež Leon Veliki 13. junija 449 poslal carigrajskemu patriarhu Flavijanu. V tem dogmatičnem pismu tudi rimski škof uporabi tako imenovani soteriološki argument: "Kajti nam ne

bi bilo dopuščeno, da bi bili rešeni smrti ter gospodarja smrti in greha, hudiča, če Beseda ne bi sprejela nase naše človeške narave, do te mere, da jo je naredila za svojo."<sup>3</sup>

Iz povedanega je jasno razvidno, da sta za cerkvene očete v tesni povezanosti tako kristologija kot soteriologija in posledično tudi krščanski pogled na človeka, torej teološka antropologija. Razvoj patristične misli glede človekovega odrešenja je, kot smo videli, že od začetka vključeval vprašanje Odrešenikove narave. Ta soodvisnost kristologije in soteriologije pa se je z vso jasnostjo kazala od konca četrtega stoletja naprej. Očetje, med katerimi je seveda tudi Leon Veliki, so se zavedali, da je človeško odrešenje utemeljeno zgolj na Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku. Basil Studer meni, da kalcedonska definicija, da dve naravi Jezusa Kristusa obstajata v eni sami osebi, mogoče ne razloži vseh soterioloških posledic te dogme. Pridige in teologija očetov, ki so pripravljali pot tej dogmi, pa odražajo to zavest.<sup>4</sup> To lahko vidimo tudi pri našem papežu iz sredine petega stoletja. Leon namreč ravno s pomočjo soteriologije razlaga svoje kristološke trditve.<sup>5</sup>

## Greh in Kristusova zmaga nad hudičem

Človek je ustvarjen po Božji podobi.<sup>6</sup> Ta božjepodobnost je razlog in temelj človeškega dostojanstva.<sup>7</sup> To dostojanstvo izključuje smrt, ki pa je posledica greha. Za trenutek se vrnimo k prej omenjenim vrsticam pisma Flavijanu, v katerih je izpostavljen hudič, ki

ima očitno pravico, da nad človekom izvršuje oblast. Hudič je tisti, ki človeku vzame življenje. Od kod ima to oblast? Ideja o tem, da je prvi greh izvor hudičeve oblasti<sup>8</sup>, ni Leonova novost, ampak se je ta misel še posebej razvila v patristični latinski misli. Kljub temu da sta se Adam in Eva sicer uprla Bogu in jedla z drevesa spoznanja dobrega in hudega zaradi prigovarjanja kače, je kazen za to smrt, saj sta imela svobodno voljo, s katero sta prva človeka privolila v to dejanje.<sup>9</sup>

Kristus, ki je bil sicer brez greha, je nase prostovoljno sprejel posledice greha. S tem je smrt, ki je za vse ljudi kazen za greh, v Kristusu postala zakrament usmiljenja.<sup>10</sup> Ker je Jezus Kristus pravi človek, a je brez greha, iz tega sklepamo, da greh ni del človeške narave. Prvi greh pa je kljub temu spremenil človeško naravo, ki ima od tedaj naprej v sebi poželenje (*concupiscentia*). To se odraža na področju želja, ki iščejo ugodje. Človek posledično pogosto ni zmožen spoznati pravega dobrega, ki izvira iz Boga.<sup>11</sup> Namesto da bi človek svoja dejanja vršil iz ljubezni do Boga in do bližnjega, v središče postavlja sebe in svoj egoizem. To pa ne velja za dejanja Jezusa Kristusa.

Leon Veliki pravi, da je hudič v njegovem primeru naredil usodno napako. Ko je hudič videl Kristusovo človeško naravo in spregledal Jezusovo nedolžnost, je storil napako in ga ubil.<sup>12</sup> Bog torej človeka ni pustil samega v objemu suženjstva grehu, ampak se je odločil, da ga reši. Odrešenje človeka je posledica Božje zastonjske dobrote. Sin je postal človek, da bi človeka rešil vezi smrti.

V enem od svojih postnih govorov Leon sicer trdi, da bi lahko Bog človeka rešil smrti zgolj s svojo oblastjo, a se je odločil, da bo to storil s Sinovim učlovečenjem. Zakaj? Leon pravi, da je skladneje z Božjim delom to, da hudiča premaga tam, kjer je hudič premagal človeka, torej v človeku in v njegovi svobodni volji.<sup>13</sup> Pri tem pa ne gre za Božjo pre-

varo. Bog je pri odrešenju človeka ravnal nad vse pravično, saj Bog svoje moči, s katero bi lahko na enostaven način premagal hudiča, ni uporabil niti proti njemu, ki je ljudi vodil v smrt<sup>14</sup>. Hudič je svojo oblast izgubil na pravičen način, saj je, kot smo videli, ubil človeka, ki je bil brez kakršnegakoli greha. Bolj ko je Kristus kazal svoje kreposti, ki so krepko presegle kreposti svetih ljudi vseh časov, bolj si je hudič želel, da tudi nad njim izvrši svojo pravico, torej da ga ubije.<sup>15</sup> S tem, ko se je hudič zanašal na Kristusovo človeško naravo, je, po Leonovem mnenju, naredil napako, saj je v želji po izvrševanju svoje pravice umoril nedolžnega človeka.<sup>16</sup>

### **Kristus je pravi Bog in pravi človek**

Leon Veliki je bil torej prepričan, da je Kristus ne samo pravi Bog, ampak tudi pravi človek. To, da je bil pravi človek, pomeni, da je imel pravo človeško telo, kar pa so v Leonovem času med drugim zanikali manihejci, ki so trdili, da je materija nekaj slabega. Papež zato svari pred to versko zmoto in v svojih govorih pogosto poudarja, da materija ni nekaj slabega, ampak da je dobra, saj je Stvarnik vsega Bog, ki je dober.<sup>17</sup> Posledica tega je seveda dejstvo, da je dobro tudi človeško telo, kar nenazadnje dokazuje učlovečenje Božjega Sina, ki je za papeža eden glavnih trenutkov v zgodovini odrešenja. Če stvarstvo in človek ne bi bila dobra, ne bi prišlo do resničnega utelešenja Besede. Za doketiste tako velja, da zaradi prepričanja, da je telesnost nekaj slabega, zanikajo Kristusovo popolno človeško naravo, drugi heretiki pa po Leonovem mnenju zanikajo Kristusovo božjo naravo.<sup>18</sup> Zato papež v svojih govorih vedno znova poudarja, da je Cerkev že v preteklosti ovrgla brezbožnost te vrste. Ker je v Kristusu, ki je pravi človek, navzoča popolna božja narava, smo v njem tudi vsi ljudje deležni te božje popolnosti. Pri tem se Leon sklicuje na Pavlovo pismo Kološanom: "Kajti v njem

telesno biva vsa polnost božanstva. V njem imate svojo polnost tudi vi" (Kol 2,9-10). Z besedami desete vrstice tega pisma je po papeževem mnenju mišljena človeška narava. Ta polnost pa nam ne bi pripadala, če si Božja Beseda ne bi pridružila duše in telesa, ki sta lastni človeškemu rodu.<sup>19</sup>

### Dvojna konsubstancialnost in dvojna solidarnost

Basil Studer v govorih in v pismih, ki posredno ali neposredno govorijo o Kristusovi dvojni naravi vidi pomemben poudarek v dvojni konsubstancialnosti. Jezus Kristus ni samo istega bistva z Očetom, ampak tudi s svojo materjo Marijo (consubstantialis Patri, consubstantialis Matri).<sup>20</sup> S tem želi Leon v najprej poudariti, da je Kristus pravi Bog in pravi človek. To, da je Bog postal pravi človek, odraža Božjo solidarnost z grešnikom. Za izražanje resnice o Kristusovi dvojni naravi pa papež poleg besede *substantia* uporablja tudi druge do neke mere sorodne izraze: (*caro*) *conditio, humana materia, natura, forma ...* Vsi ti izrazi označujejo resničnost odnosa z Očetom in s človekom. Studer pa istočasno ugotavlja, da se papež zaveda, da je Sin na drugačen način istega bistva z Očetom, kot je Jezus Kristus s človekom.<sup>21</sup>

J. Mark Armitage ugotavlja, da je odrešenje za Leona utemeljeno na dejstvu, da je Sin resnično izkusil človeški strah, trpljenje in smrt in istočasno ostal pravi Bog. Jezus Kristus "je *solidus* s svojim Očetom in je *solidus* z nami – v kolikor gre pomen besede *solidus* precej preko empatije ali moralne zveze."<sup>22</sup> Biti solidaren je po njegovem mnenju pri Leonu in pri nekaterih drugih zahodnih očetih beseda, ki v soteriološkem jeziku opisuje proces, s katerim Sin vstopa v solidarnost z nami, da bi mi vstopili v solidarnost z njim, torej z Bogom. Na vzhodu ta proces označuje beseda *theosis*. To pomeni, da je Bog z nami popolnoma solidaren.<sup>23</sup> Popolna Bož-

ja solidarnost se na poseben način odraža v Leonovih pridigah, ki se nanašajo na božič, veliko noč in na vnebohod. Sin se je ob učlovečenju spustil k nam, ob vnebohodu pa je bila naša človeška narava povzdignjena v nebesa. Leon vernike spodbuja k veselju ob tem dejstvu: "*Ob velikonočnem prazniku smo se veselili Gospodovega vstajenja. Njegov vnebohod je prav tako za nas razlog veselja, kajti spominjamo se dneva in ga proslavljamo, ko je bila naša uboga človeška narava v Kristusovi osebi dvignjena nad vso nebeško množico, nad vse angelske zборе, nad vse moči neba in je sedla na desnico Boga Očeta.*"<sup>24</sup>

V učlovečenju, trpljenju in smrti Kristus vstopa v popolno solidarnost z nami. Seveda pa lahko tudi človek vstopi v solidarnost z Bogom. Ljudje vstopamo v solidarnost z njim, ko smo z njim umrli, bili skupaj z njim pokopani in smo z njim vstali, torej pri krstu.<sup>25</sup> H prerobenju v krstu so poklicani ljudje vseh časov in vseh narodov.<sup>26</sup> Odrešenje, ki nam ga podarja Kristus, je univerzalno. Leon Veliki je mnenja, da je človek lahko opravičen in odrešen, če veruje. Po Kristusovem vstajenju so edini pravi verniki tisti, ki pripadajo Cerkvi.<sup>27</sup> Posameznik postane član Cerkve s krstom, pri katerem zaradi prerobenja v vodi in Svetem Duhu postane nova stvar, božji posinovljenec.<sup>28</sup> Vernik se poveže s Kristusom tako tesno, da se spremeni iz starega v novega človeka. Stari človek je podoba prvega Adama, ki greši in se s tem upre Božji volji. Ta podoba se pri krstu spremeni v podobo novega Adama, to je Kristusa, ki je sprejel in izvršil voljo nebeškega Očeta.<sup>29</sup> Pri tej obnovi po Kristusovi podobi se po mnenju Silvana Marelli ne spremeni človeštvo kot tako, ampak odnosi s Kristusom, ki postanejo odnosi vere.<sup>30</sup>

### Sacramentum et exemplum

Biti ustvarjen po Božji podobi pomeni posnemati Boga. Toda, kako naj ustvarjeno bit-

je posnema svojega Stvarnika? Bog človeku to razodeva skozi celotno zgodovino odrešenja, posebej pa je to pokazal s Sinovim učlovečenjem. Učlovečenje je največji znak Božje ljubezni do človeka. Vsak vernik naj bi vedno znova posnemal to ljubezen.<sup>31</sup> Bog, ki nas ljubi, prežene iz vernika nevednost, zato vernik postane zmožen ljubiti Boga in tiste, ki jih ljubi on. Biti podoben Bogu torej pomeni, da v skladu s svojimi človeškimi zmožnostmi delamo kot dela Bog, da vemo, kot ve Bog in da ljubimo, kot ljubi Bog.<sup>32</sup>

Posnemati Boga, ne pomeni zgolj posnemati njegovo ljubezen, ampak tudi iskati resnico, kar pomeni, da si mora vernik prizadevati za pravo vero. Vera in ljubezen sta dve kreposti, ki se v življenju vernika dopolnjujeta. Kdor ima pravo vero in kdor ljubi, spozna Božjo voljo in jo lahko tudi izpolnjuje.<sup>33</sup> Zato je najboljši primer ljubezni, ljubezen Jezusa Kristusa, ki je resnica (prim. Jn 14,6). Jezus Kristus, ki se je, kot smo že večkrat omenili, iz ljubezni do ljudi daroval na križu, je tako za vernike postal ne samo zakrament odrešenja, ampak tudi zgled, ki naj bi ga posnemali.

*Sacramentum et exemplum* je pomemben koncept Leonove misli, ki se nahaja že pri sv. Avguštinu. Studer je prepričan, da je Avguštinova teologija osnovni vir Leonovih govorov o *sacramentum et exemplum*<sup>34</sup>. *Sacramentum* je Božje delovanje, torej milost, v zgodovini odrešenja, ki ima v središču Jezusa Kristusa, učlovečeno Besedo. Če vernik sprejema to milost v veri, če mu je podarjena v krstu in če jo skozi leto živi v liturgičnih skrivnostih, mu to omogoča ter ga spodbuja k posnemanju Boga. *Sacramentum et exemplum* sta kot dvojno zdravilo za padlo človeštvo. Preko prvega (*sacramentum*) se prejemajo Božji darovi, drugi pa zahteva človeško prizadevnost za posnemanje Jezusa Kristusa. To pomeni, da si vernik ne samo prizadeva posnemati Jezusovo ravnanje v posameznih pri-

merih, ampak da posnema Jezusovo držo, ki je izbral odpoved svojemu Božjemu veličanstvu, da je lahko sprejel človeško ponižnost.<sup>35</sup> Božja milost, kljub temu da je zastonijski dar, človeka ne spodbuja k lenobi, ampak ga vabi k poslušnosti Bogu. Ta poslušnost pa mora biti svobodna, saj le potem pomeni sodelovanje s Kristusom. Drugi, torej *exemplum*, pa pričakuje človekov osebni odgovor, ki mora biti prav tako svoboden in kaže na nenaдомestljivo človeško sodelovanje z Bogom.

Človek se je zaradi prvega greha znašel v navidez brezizhodnem položaju, v katerega pa je posegel Bog z učlovečenjem, trpljenjem, smrtjo in vstajenjem svojega Sina. Skrivnost odrešenja je po mnenju Leona Velikega in tudi drugih očetov odvisna od Kristusove osebe, zato so si cerkveni očetje tako vneto prizadevali za pravo vero, saj je le ta zagotavljala, da nas je Kristus resnično odrešil. Temelj te prave vere je za papeža vera v to, da je Kristus pravi Bog in pravi človek. V teku svojega zemeljskega življenja pa nas Kristus ni samo odrešil, ampak nam je razodel tudi Božjo ljubezen do vseh ljudi in nam dal zgled, kako naj ravnamo. S tem je Božji Sin vsem ljudem odprl pot ne samo k prvotnemu dostojanstvu, ampak tudi k Bogu v nebeško kraljestvo, kjer je z Vstajim tudi že poveljučana človeška narava. Za popolno posnemanje Kristusa, pa ne zadoščajo zgolj dela ljubezni do bližnjega, ampak je potrebno tudi poznavanje resnice, ki kristjanu omogoča, da spozna Božjo voljo in jo v svojem življenju uresničuje.

#### Literatura:

- Leon Veliki, *Tractatus septem et nonaginta (1-38)*, CCL 138, uredil: Chavasse A., Brepols, Turnhout, 1973.
- Leon Veliki, *Tractatus septem et nonaginta(39-96)*, CCL 138 A, uredil: Chavasse, A., Brepols, Turnhout, 1973.
- Leon Veliki, *Lettere dogmatiche*, Roma, Città nuova editrice, 1993.

- Armitage, J.M., *Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, Early Christian Studies 9, St. Pauls, Moorooka, Brisbane, 2005,
- Casula L., *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milano, 2000.
- Marelli S., *Cristo Signore e Salvatore nella Chiesa in san Leone Magno. Excerptum ex Dissertatione*, Ianuae 1992.
- Studer B., *Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, v: Basil Studer, *Dominus salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Studia Anselmiana 107, Roma, 1992, 29-64.
- Studer, *Sacramentum et exemplum chez saint Augustine*, v: Basil Studer, *Dominus salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Studia Anselmiana 107, Roma, 1992, 141-212.
- Studer B., *Soteriologia*, v: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane P-Z (DPAC III)*, urednik: A. Di Berardino, Institutum patristicum Augustinianum Roma, Marietti, Milano, 2008, 5059-5064.
- 
1. Irenej Lyonski, *Proti herezijam* 3,18,7.
  2. Gregor Nazianski, *Prvo pismo Kledoniju* 7.
  3. Leon Veliki, *Pismo 28 Flavijanu* 2.
  4. Prim. Basil Studer, *Soteriologia*, DPAC III, 5061-5062.
  5. Prim. Lucio Casula, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milano 2000, 239.
  6. V svojih govorih se Leon ne sprašuje, če to pomeni, da je človek ustvarjen po Kristusovi podobi. Ker pa je bil Kristus brez greha, je v njegovih človeški naravi popolna božjepodobnost (prim. Leon Veliki, *Govor* 64,2).
  7. Leon Veliki, *Govor* 27,6.
  8. Prim. Leon Veliki, *Govor* XXII,3.
  9. Prim. Leon Veliki, *Govor* 28,3.
  10. Prim. Leon Veliki, *Govor* LXXXVII,2.
  11. Prim. Leon Veliki, *Govor* LXXXVII,1; *Govor* XC,1.
  12. Prim. Leon Veliki, *Govor* 69,3.
  13. Prim. Leon Veliki, *Govor* LVI,2; 63,1.
  14. Prim. Lucio Casula, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milano, 2000, 245-246.
  15. Prim. Leon Veliki, *Govor* 69,3.
  16. Prim. Leon Veliki, *Govor* LXI,4a.
  17. Prim. Leon Veliki, *Govor* XLII,4b.
  18. Prim. Leon Veliki, *Govor* 30,2.
  19. Prim. Leon Veliki, *Govor* 30,3.
  20. Prim. Leon Veliki, *Pismo* 22,3; 28,2; 31,2; *Govor* 30,6; 25,2-3; 69,3.
  21. Prim. Basil Studer, *Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, v: Basil Studer, *Dominus salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Studia Anselmiana 107, Roma, 1992, 31-37; 64-65.
  22. J. Mark Armitage, *A Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, Early Christian Studies 9, St. Pauls, Moorooka, Brisbane, 2005, 11.
  23. Prim. J. Mark Armitage, *A Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, 123; Leon Veliki, *Govor* 63,6.
  24. Leon Veliki, *Govor* LXXIV,1; prim. *Govor* LXXIII,4.
  25. J. Mark Armitage, *A Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, 12.
  26. Prim. Leon Veliki, *Govor* 49,3.
  27. Prim. Leon Veliki, *Govor* 45,3.
  28. Prim. Leon Veliki, *Govor* XL,2.
  29. Prim. Leon Veliki, *Govor* 45,1.
  30. Prim. S. Marelli, *Cristo Signore e Salvatore nella Chiesa in san Leone Magno. Excerptum ex Dissertatione*, Ianuae, 1992, 38.
  31. Prim. Leon Veliki, *Govor* 48,5.
  32. Prim. J. Mark Armitage, *A Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, 146; Leon Veliki, *Govor* 12,1.
  33. Prim. Leon Veliki, *Govor* 45,2.
  34. Prim. Basil Studer, *Sacramentum et exemplum chez saint Augustine*, v: Basil Studer, *Dominus salvator*, 141-143, 208-211.
  35. Prim. Leon Veliki, *Govor* XXV,6; 67,5; Lucio Casula, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, 275-276.



Marjeta Longyka

## Pesmi

### Tvoj molk

*Poslušam – molčiš.  
Nežen je ta molk,  
poln Tvoje prisotnosti;  
veš, da me ni strah.*

*Od daleč se dotikava,  
veva drug za drugega.  
O, moje srce dobro ve  
za Tvojo Besedo!*

*Ni nama treba besed.  
Molk žubori Tvoje ime.*

### S Tabo bi šla

*S Tabo bi šla,  
tja, kjer se meglice budijo,  
tja, kjer ob zori se  
rosa blešči.*

*Uzemi me s sabo,  
greva zbuditi slavce,  
s pišem mesečine  
kodrat morju poti.*

*Zavej skozi strune,  
ki iz njih predeš vesolje,  
naj kot alikvoten  
odmev zazveni.*

## Tukaj in zdaj

*Tam, kjer sva se srečala včeraj,  
še vedno vse vonja po Tebi,  
še vedno je tam Tvoja sled.*

*A jaz Te ne iščem na znanih poteh.  
Ker danes, danes si tu,  
prav ta hip.*

*Prav tu me razsipno obdarjaš,  
prav zdaj je ta radostni čas.  
Za naju je tukaj-in-zdaj!*

## Ti me gledaš

*Ti me gledaš  
s tistim posebnim pogledom,  
kot gledajo zaljubljeni.*

*Udiš me takšno,  
kot sem v resnici,  
ker je le v Tebi  
moja prava podoba.*

*Naj se ti dam,  
kot se list prepušča vetru,  
kot glina kiparju,  
kot voda posodi.*

*Gledaš me s tistim  
posebnim pogledom.  
Udiš, da sem lepa.*

## Tvoje dlani

*Kadar mi je težko,  
se sklanjaš k meni, Gospod,  
in pri meni bediš.*

*Roke razpenjaš  
v topel objem,  
naj se vanj potopim.*

*Uzemi me v svoje svetle dlani,  
v tiste prebodene.  
U njih naj zaspim.*

## Pridi

*“Pridi,” me kličeš.  
Kmalu se srečava -  
iz obličja v obličje.  
Prišla bom brez mask  
in Ti boš odložil tancice.*

*Tako nežno si me vabil,  
obkrožal s pozornostjo,  
prebujal hrepenenje;  
ogenj v najinem svetišču  
ni nikdar ugasnil.*

*Ti si umrl zame;  
zdaj jaz umiram Zate -  
zakaj bi se bala?  
Ko pride čas, le reci “Pridi!”  
Glej, jaz sem pripravljena!*

## Pri Pasjih pečinah

*Ĺistov odpadlih vetrc ne viha,  
Ĺuželke in ptice molče.  
čas je obstal sredi diha.  
Tišina.*

*Smo sami na svetu -  
macesni, meglisce in jaz?*

## Naj Ti bom vsaj

*Ne bom tvoja radostna misel,  
ne dom tvojim sanjam;  
moj glas ne bo božal srca,  
ne roke nemira,  
ne bo ti domač moj objem.*

*A naj ti bom vsaj -  
ko stal boš pred Njim nem in sam,  
rok temnih in praznih -  
naj vsaj bom tvoj angel.  
U molitvi te predenj prinašam.*

## © etičnosti bioetike

*Moderna bioetika – cilj na v akademskem smislu prevladujočo, izrazito sekularizirano verzijo – je pri nas relativno slabo poznana, lahko bi celo rekli, da skoraj neopazna. Zato je za začetek nujna podrobnejša opredelitev tega razmeroma večplastnega pojma, sploh ker je treba prepoznati in preprečiti vsako manipulacijo s selektivnim in motiviranim trganjem idej iz specifike nekega drugega konteksta ter njihovega presajanja v naš prostor.*

*Izraz bioetika je leta 1970 skoval ameriški biolog in profesor onkologije Van Rensselaer Potter z namenom, da bi osnoval novo vedo, ki bi povezovala znanost o življenju z etičnimi vrednotami in moralno-razumskimi načeli. Izraz je uporabil v širšem pomenu, nova veda naj bi zaobsegala precej širši repertoar etičnih dilem kot le medicinske. Potter je načrtoval, da bi se bioetika ukvarjala tudi z ekološkimi problemi, porajajočimi v stiku človeka s celotno biosfero. Ta izvorna definicija pa je v praksi vse do nedavnega ostala nekako marginalizirana in pretežno nerealizirana, sploh izven ZDA. Bioetika je namreč pod vplivom sodelavcev leta 1971 ustanovljenega in nato vseskozi na tem področju vodilnega Kennedy-jevega inštituta univerze Georgetown v Washingtonu (s polnim imenom "Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics") postala skoraj sinonim za (bio)medicinsko etiko. Zamisljena je bila kot medicinska etika "nove" medicine oziroma "nova" medicinska etika.*

*Pri bioetiki gre za nov fenomen le na videz. Na videz zato, ker bi bistveno "novost" bioetike lahko priznali le njeni ameriški oz. anglosaksonski različici. Pri njenih začetkih koncem 60-ih in v začetku 70-ih let 20. stoletja je namreč pri razreševanju etičnih dilem, ki jih je začela množično proizvajati nova medicina in postmoderna družba, tam prišlo do bistvenega preloma s "staro" medicinsko etiko. Po drugi strani pa bi za celinsko Evropo (sploh za neprotestantsko), še precej lažje pa za ostali svet, lahko rekli, da je bioetika v veliki meri – če sploh – postala le krovni pojem za etiko na področju biomedicine, ki ni doživela "anglosaksonskih" pretresov. Zato je mogoče trditi, da je bioetika (še vedno, čeprav globalizacija stvari do neke mere spreminja) izrazito "ameriški fenomen". Albert Jonsen, vodilni zgodovinar bioetike, govori o bioetiki kot produktu ameriškega etosa – za slednjega je značilen individualizem, razumskost, iskanje konsenza, vsekakor tudi izrazita sekularizacija. Daniel Callahan, eden vodilnih bioetikov, dodaja, da je bilo prosperiranje bioetike v preteklih desetletjih posledica sovpadanja glavnih načel bioetike s prepričanji političnega liberalizma (vladajočih) izobraženih slojev v ZDA. Kot taka je bioetika precej neuporabna (ali celo nasprotna) vsaj tretjemu svetu, če že ne tudi večjemu delu Evrope. Jasen dokaz anglosaksonskosti je tudi precejšnja (popolna?) prevlada akademskih objav angleško govorečih avtorjev na področju bioetike, ki večinoma delujejo na za evropske pojme izjemno razvitih akademskih centrih za bioetiko, za katere je značilen predvsem skrajno sistematičen pristop k bioetiki.*

*Pri nas, kot v drugih okoliskih državah kontinentalne Evrope, je poudarek na evoluciji tradicionalnega medicinsko-etičnega modela, ki je brez posebnega hrupa sproti vključeval tudi precej novosti, ki jih prinaša bioetika. Evropa je s tem ubrala bolj preudarno in do moralne tradicije bolj spoštljivo pot. Seveda je tudi pri nas govora o bioetiki, vendar to ne more pomeniti nekakšne nekritične "transplantacije" anglosaksonskega modela bioetike, pač pa je pri nas z bioetiko mišljen bolj krovni pojem za tisto, kar pri nas obstaja na tem področju. Lažen je zato vtis, ki ga ima morda kdo pri nas, ko vidi bioetiko kot možnost za obračun s tradicionalno medicinsko etiko.*

*Ža anglosaksonsko bioetiko je značilna tudi izrazita sekulariziranost. Danes nekateri vidni strokovnjaki na tem področju (najbolj znan je Peter Singer, vendar mu vsaj do neke mere sledi precejšnja množica ostalih najvidnejših bioetikov) v bioetiki vidijo možnost za obračun s temeljnimi moralnimi predpostavkami judovsko-krščanske tradicije. Osrednja tarča je človeška izjemnost v redu živih bitij, končni cilj je obračun s svetostjo človeškega življenja. Tudi pri nas se, predvsem na podlagi teh tujih zgledov, krepijo nekatere tovrstne težnje. Temu ob rob pa je treba povedati, da bioetika v začetku ni bila zamišljena za obračun s temelji tradicionalne etike. Najboljši dokaz zato je lahko že dejstvo, da so med začetniki te nove discipline prevladovali katoliški in protestantski moralni teologi (kot npr. Ramsey, Fletcher, Finsen, Reich, McComrick), ki so na začetku hoteli svoje znanje s področja morale aplicirati na dileme nove medicine. Žal pa so ti (ameriški) teologi kmalu izgubili "boj za interpretacijo" značaja te nove discipline. Razvoj bioetike je šel, v grobem, v dve smeri. Na eni strani (spektra) se je razvila etika "človeškega dostojanstva" imenovana tudi "equality of life ethics", na drugi pa etika "kvalitete življenja" oz. "quality of life ethics". Danes sicer bioetika ni monolitna, vendar je vsaj v anglosaksonskem svetu prevladala etika "kvalitete življenja". Ta je precej pod vplivom utilitarizma, za katerega je dobro kar enako koristnemu in ki posledično človeškega dostojanstva ne vidi kot brezpogojnega. Absolutne, občeveljavne moralne norme niso dopuščene, o vseh je mogoče razpravljati; prevladujejo moralni relativizem, subjektivizem in poudarjanje avtonomije posameznika. Smisel etike ni v tem, da se odloča, kaj je objektivno dobro ali slabo ("moraliziranje"), pač pa taka etika išče le konsenzualne rešitve etičnih dilem. Dobro ni "dobro kot tako", pač pa "dobro za nekoga" in/lali tisto, kar ima najbolj ugodno razmerje pozitivnih in negativnih posledic. Pravzaprav je taka etika tudi povsem zavrгла izvorno dožemanje etike. Aristotel, ki bi ga imeli lahko za začetnika etike, je učil, da etika (gr. ethos kot značaj) proučuje kreposti. Te omogočajo ljudem, da delajo dobro, uspevajo, da živijo na način, ki človeku omogoča resnično srečno, pravično in dobro življenje.*

*Prevladujoča sekularna bioetika torej kot svoje temelje zavrača kreposti, moralno tradicijo in izkušnjo, in možnost obstoja obče veljavnih in zavezujočih norm (sploh tistih, ki so kakorkoli povezane z verskimi tradicijami). Etika potemtakem ni stvar značaja, tradicije, vesti, pač pa stvar razumske utemeljitve in (utilitaristične) kalkulacije. Ker v naprej ni nič slabo, mnogokrat na ta način proizvajajo rešitve, ki so popolnoma nasprotno "vsakdanjemu občutku" o tem, kaj je prav ali narobe. Najbolj očitni primeri so podeljevanje statusa osebe na podlagi zmožnosti samozavedanja ali trplje-*

nja (kar pomeni, da ga imajo nekatere živali, ne pa vsi ljudje), možnost evtanazije, splava in infanticida, sodomije, incesta itd. Nedavno umrli ameriški teolog Richard John Neuhaus je nekoč zapisal: "Tisoči etikov in bioetikov, kot se imenujejo, strokovno vodijo nezamisljivo proti nečemu, o čemer je možna razprava, in to nato proti nečemu, kar je mogoče utemeljiti, dokler končno ni slednje vzpostavljeno kot nekaj neizjemnega."

*Nekaj upanja vendarle o(b)staja. Uprašanje je namreč, če lahko (bio)etika "kvalitete življenja" - ki je nastala v precej specifičnem kulturnem, znanstvenem in časovnem kontekstu, in ki je pogosto v nasprotju ne samo s človekovo "vgrajeno" moralno intuicijo, pač pa (najbrž posledično) celo s samo tisočletno definicijo in tradicijo etike - udobno in v celoti preživi tudi dolgoročno. Upoštevajoč ta dejstva, se zdi maloverjeten tudi uspeh (večje) implementacije bioetike "kvalitete življenja" v naš prostor.*

Urh Grošelj



Špela Bevc: Duesseldorf

# Brez človeka v možnosti ni človeka v deju

## Aristotelsko-tomistični prispevek k razpravi o bioetiki

### Uvod

Javnih razprav na temo bioetike je bilo že veliko. Zaradi njenega zavidljivega filozofskega dometa pa sem postal pozoren na tisto, ki je potekala v italijanski javnosti pred štirimi leti, ko je bilo govora o vprašanju uporabe zarodnih celic v raziskovalne namene. Razprava se je začela v okviru priprav na referendum o tem vprašanju, ki je junija 2005 pri naši zahodni sosedu odločil v prid zagovornikov nedotakljivosti življenja zarodka. Debatu je začel in hkrati na filozofski ravni razprl znan italijanski filozof Emanuele Severino v italijanskem dnevniku *Corriere della sera*.

Severino (r. 1929) kljub svojemu mednarodnemu renomeju slovenski javnosti verjetno ni posebej znan, tako da velja omeniti, da je za njegovo misel značilen "integralen povratak k Parmenidu",<sup>1</sup> k predsokratski monistični misli torej, kljub temu, da sam izhaja iz milanske neotomistične šole (njegov učitelj je bil Gustavo Bontadnini), ki ji je eleatski monizem seveda po svojem bistvu tuj.<sup>2</sup>

Svoj prispevek k omenjeni debati je Severino zasnoval tako, da je jedro bioetiškega spora povezal s ključnima aristotelskima pojmovoma deja (ἐνέργεια) in možnosti (δύναμις): "Z Aristotelom je prevladalo načelo, da zmožnost obstaja že pred svojim razvitjem ali udejanjenjem. Telo je zmožno spremembe lege, že preden jo spremeni ali mu jo spremenimo mi; otrok je zmožen postati odrasel, že preden on to dejansko postane. Aristotel je poimenoval 'možnost' tako razumljeno zmožnost

in o stvari, ki je zmožna nekaj biti ali narediti, je pravil, da je to zmožna biti ali narediti 'v možnosti'. [...] Z ugotovitvijo, da je zarodek, ki je proizvod moškega semena in ženskega jajčeca, človek v možnosti – tj. da je nekaj takega, kar je ob 'normalnih' pogojih zmožno postati človek –, se strinjajo tako tisti, ki zastopajo stališče, da je zarodek že-človek, kot tisti, ki trdijo nasprotno. Nasprotna tabora se namreč ne strinjata glede nadaljnjega značaja 'možnosti'. Eni (recimo katoličani) namreč trdijo, da zarodek je že-človek, in sicer že 'v možnosti'. Drugi pa trdijo, da je zarodek, čeprav je 'v možnosti' človek, vendarle še-ne-človek. Glede na slednje razumevanje uničenje zarodka ni umor; glede na prvo pa je umor – in prav to razumevanje izraža polno aristotelsko zamisel 'možnosti'.<sup>3</sup>

Dodati moramo takoj, da ne gre tu le za vprašanje aristotelizma, pač pa, kot izpostavlja v ravnokar prebranem tudi Severino, tudi katolištva, saj filozofija sv. Tomaža Akvinskoga, ki (čeprav komu morda to ne ugaja) še vedno velja za uradno filozofsko stališče Katoliške cerkve, v temelju sloni na aristotelizmu<sup>4</sup> in, kot nas je poučila slavna Manserjeva študija, na nauku o deju in možnosti prav posebej.<sup>5</sup>

Severino ima seveda prav, ko v navedenem odlomku trdi, da pojmovanje človeka v možnosti (tj. zarodka) kot že-človeka ustreza pravemu Aristotelovemu pojmovanju možnosti, saj sta po Aristotelu možnost in dej ravno dva različna načina bitja, ki se torej



med seboj ne razlikujeta kot bitje in ne-bitje. Aristotel namreč izhodiščno vpelje ta dva pojma v svoji *Fiziki*, in sicer zato, da bi preselel parmenidovsko razumevanje gibanja in spremembe nasploh kot protislovne resničnosti, kar vodi pri Parmenidu do stališča, da spremembe sploh ni, oz. da obstaja le navidezno, kot zmota v našem dojetanju stvarnosti. Od tod je, kot vemo, le korak do Platonovih stališč o navideznosti čutnega sveta. Parmenid je namreč uvidel, da če spremembo pojmuje kot prehod nekega bitja iz stanja, v katerem se le-to (že) nahaja, v stanje, kjer se le-to (še) ne nahaja, je potem sleherna sprememba protislovna, saj predpostavlja, da se spreminjajoče se bitje vsaj v enem trenutku tega prehoda nahaja na meji stanja, v katerem se je izhodiščno nahajalo, tj. na točki, ko *hkrati* (še) *je in ni* (več) v tem stanju. Tako nahajanje pa je prav tako protislovno kot, denimo, pojem okroglega trikotnika, saj trikotnost izključuje krožnost (krog je po definiciji brez kotov) in je zato lik, ki bi bil hkrati trikotnik in ne-trikotnik nemogoč, protisloven pojem. Prav tako je protislovna torej sleherna sprememba, če jo pojmuje kot prehod iz stanja, kjer bitje že je, v stanje, kjer bitja še ni.<sup>6</sup>

Iz teh ugotovitev, na katerih temeljijo znameniti Zenonovi paradoksi (o Ahilu in želvi, o puščici itd.), sledi parmenidovski sklep, da torej spremembe sploh ni in da če se nam zdi, da vendarle obstaja, je to le naša zmota.<sup>7</sup>

Aristotel se je dobro zavedal zagat, v katere po nujnosti vodi to parmenidovsko stališče. Temeljna zagata je seveda ta, da če je vse nespremenljivo in večno, če je vse absolutno, kot sledi iz parmenidovega stališča, od kod sploh se jemlje ta videz spremenljivosti, ta zmota, ta dokaz naše neabsolutnosti? Očitno je bilo, da je potrebno rešiti spremenljivost sveta pred parmenidovskim monizmom, potrebno je bilo *σώζειν τὰ φαινόμενα* (rešiti pojavní svet), kot se glasi znamenito antično razisko-

valno načelo, pripisano že Platonu.<sup>8</sup> Zato pa je Aristotel vpeljal pojma *deja* in *možnosti* in z njuno pomočjo uvidel, da sprememba ni prehod bitja iz stanja, v katerem le-to (že) *je*, v stanje, v katerem le-to (še) *ni*, pač pa, da je to prehod bitja iz stanja, v katerem le-to (že) *dejansko je*, v stanje, v katerem le-to (že) *je v možnosti*, ni pa (še) v *deju* ali *dejan-skosti*. S tem je, prvič, izpostavil intuitivno jasno dejstvo, da prehod v neko stanje lahko postane dejanski le, če je možen. V tem smislu recimo lesena žlica ne more postati železna, kajti to ne spada v njeno možnost: les ni zmožen, da bi se spremenil v železo. Drugič, in ravno to je ključno, je izpostavil manj intuitivno jasno dejstvo, da prehod med stanjema (in s tem sprememba nasploh) ni prehod med bitjem in ničem, ni prehod med stanjema, ki se vzajemno izključujeta kot A in ne-A, pač pa je prehod znotraj bitja, in sicer med dvema načinoma bitja (možnostjo in dejanskostjo namreč). Je prehod med stanjema, ki se razlikujeta kot možno-A in dejansko-A.

Pri tem je treba imeti pred očmi, da se dejanskost (ali dej) in možnost ne razlikujeta kot bitje in nič iz dveh razlogov. Prvič zato, ker u-dej-anjenje neke možnosti očitno ni njeno zanikanje, pač pa njeno uresničenje, saj bi sicer udejanjenje možnosti naredilo iz možnosti nemožnost, kar pa ni res, saj če jaz udejanjim svoje plavalške zmožnosti, s tem ne postanem nezmožen plavanja. Drugič zato, ker obstoj možnosti nikakor ne izključuje nje-nega udejanjenja. Če rečem, da sem zmožen plavanja, to ne pomeni, da te možnosti ne udejanjam, kot tudi ne, da to zmožnost udejanjam. Sprememba se tako kaže kot prehod med dvema načinoma bitja in s tem kot nekaj neprotislovnega, saj se protislovje nanaša na to, da nekaj hkrati je in ni, na bitje in ne-bitje.

Ko smo torej pojasnili osnovni pomen Aristotelovih pojmov možnosti in *deja* (nsko-sti), vidimo, da ima Severino prav, ko pravi, da v kolikor razumemo zarodek kot člo-



Špela Bevc: Novigrad

veka v možnosti in v kolikor to možnost razumemo aristotelsko (in obenem pravilno), je treba zarodek razumeti kot že-človeka in ne kot še-ne-človeka, kakor trdijo zagovorniki splava in podobnih uničenj zarodka. Kot že-človeka pa ga je treba razumeti zato, ker možnost, kot rečeno, ni zanikanje bitja, pač pa način bitja. Za zarodek bi bilo torej kvečjemu možno reči, da še ni dejanski človek, a to ne pomeni, da ni človek, pač pa da je človek (v možnosti).

Ključno pri tem je imeti pred seboj še eno značilnost aristotelskega pojmovanja možnosti, in sicer njegovo povezavo s pojmom bistva, ter dalje s pojmom definicije. Možnost je namreč po Aristotelu isto kot bistvo, bistvo pa je tisto, kar je izraženo v definiciji.<sup>9</sup> Bistvo in definicija nam namreč povesta, kaj neka stvar je. Vprašanje “kaj je?” pa moramo razlikovati od vprašanja “ali je?”. Stvarno bivanje nam namreč odgovarja na slednje

vprašanje in nam pove, ali neka stvar biva, obstaja. Denimo: možno je podati bistvo pegaza, pri čemer pa vsi vemo, da to bistvo nikjer ne biva stvarno, pač pa je pegaz le naš umislek. Razlikovati moramo sicer med takim načelno možnim bistvom pegaza in že omejenim protislovnim (in s tem že načelno nemogočim) bistvom okroglega trikotnika. Slednjega bistva pravzaprav niti ni, je le nezdržljiva, navidezna zmes dveh bistev: trikotnika in kroga. Tako vidimo, da je stvar toliko možna, kolikor ima bistvo, kolikor nima bistva (ker gre za protisloven pojem), pa ni možna. Možnost je torej isto kot definicija ali bistvo. Stvarno bivanje pa je isto kot udejanjenje tega bistva ali možnosti. Ker pa je nekaj prav ta nekaj, kolikor ustreza določeni definiciji ali bistvu, potem sledi, da je človek v možnosti po definiciji (že) človek, čeprav to še ni na ravni razvoja ali udejanjenja vseh svojih notranjih potencialov.

K temu bi lahko še dodali, da je sodobna znanost ugotovila čutno zaznavni vidik tega, da je zarodek, tj. človek v možnosti, po definiciji že človek: to pa je njegov DNK, ki določa to zarodno celico kot človeško in kot zmožno, da udejanji vse svoje človeške potencialne. Iz rečenega je torej jasno, zakaj Severino pravi, da je trditev, da je zarodek človek v možnosti in da je to hkrati še-ne-človek, skregana z aristotelskim pojmovanjem možnosti in, bi dodali mi, nas vrača nazaj v nerešljive miselne zagate parmenidovske dobe.

Ko smo tako pojasnili, v čem Severino vidi bistveni odnos med aristotelizmom in bioetiško problematiko, bi pričakovali, da bo ta prodorni italijanski filozof v omenjenem zapisu obrnil svojo kritično ost zoper tisto stran v bioetiški razpravi, ki očitno ne razume Aristotela in njegovih fundamentalnih doprinosov k razvoju znanosti (ne pozabimo namreč, da med drugim brez nauka o deju in možnosti ni zamisljivo niti razlikovanje med potencialno in kinetično energijo, na katerem temelji vsa sodobna fizika). Vendar temu ni tako.

Emanuele Severino je v omenjenem sestavku usmeril ostrino svojega filozofskega uma ravno zoper aristotelski pojem možnosti. To pa je bilo v bistvu predvidljivo, ker ravno zanikanje obstoja možnosti in posledično priznanje dejanskosti kot edinega načina bitja, je edino, kar lahko upraviči parmenidovsko stališče, ki ga, kot že omenjeno, zastopa sam Severino. Nas na tem mestu zanima 1. sama tehtnost njegovega ugovora aristotelsko-tomističnemu in s tem katoliškemu stališču in 2. ali se lahko iz te njegove kritike naučimo nečesa, kar presega okvir omenjene italijanske debate in postane zanimivo za širšo in, kot bomo videli, tudi za slovensko situacijo.

## 1. Severinova kritika aristotelskega pojma možnosti

Osrednje Severinovo sklepanje v omenjenem zapisu, ki skuša ovreči aristotelsko zamisel

možnosti in s tem katoliško stališče o zarodku, se glasi takole: “[...] Aristotel ugotavlja, da *‘to, kar je v možnosti, je v možnosti glede na obe nasprotji’*. To pa pomeni, da če zarodek lahko postane človek v deju, potem, prav zato, ker *‘lahko’* to postane (in ne postane to po nujnosti), lahko postane tudi ne-človek, torej nekaj, kar ni človek.

Tu pa smo ravno pri odločilnem poudarku tega premisleka (ki bi ga kazalo brati upočasnjeno). Govori se, da je zarodek *že-človek* v možnosti. Toda videli smo, da prav zato, ker je *‘v možnosti’* človek, je zarodek v možnosti tudi *ne-človek*. V toliko velja zanj, da je tudi *že-ne-človek* v možnosti. Je *že-človek* in *že-ne-človek*. V zarodku sta ti dve nasprotji po nujnosti združeni. Prav zato pa zarodek ni človek.”<sup>10</sup> Ali kakor pove še bolj razločno v mesec dni kasnejšem pojasnilu k temu zapisu: “Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]. Bitje v možnosti je zato nekaj protislovnega, nemogočega, absurdnega. To velja za zarodek, a velja tudi za sleherno bitje v možnosti. Zamisel *‘možnosti’* je sijajni teoretični konstrukt norosti. Postajanje sveta je treba reinterpretirati izven kategorije *‘možnosti’*.”<sup>11</sup>

Izhodišče Severinovega sklepanja, ki ga pripelje do zavrnitve aristotelskega pojma možnosti kot protislovnega, je, kot vidimo, citat iz devete knjige Aristotelove *Metafizike*, kjer Stagirit po Severinovem mnenju pravi, da je možnost vedno *možnost obeh nasprotij*.<sup>12</sup>

Vendar, če pogledamo izvirno grško besedilo, vidimo, da Aristotel v citiranem mestu ne uporablja izraza *ἀντικείμενον*, ki ga sicer uporablja za *nasprotje*, pač pa izraz *ἀντίφασις*, ki ga sicer uporablja za *protislovje*.<sup>13</sup> V celoti se skratka odlomek iz devete knjige glasi takole: “*πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεως ἐστίν*”, kar bi bilo treba prevesti takole: “*Sleherna možnost je hkrati možnost obeh členov protislovja*”.

Izpostavljena razlika med protislovjem in nasprotjem se zdi morda nepomembna, ven-

dar igra v Aristotelovi misli nezanemarljivo vlogo. Nasprotje (*ἀντικείμενον*) je namreč pri Aristotelu širši pojem, ki vključuje tako protislovje ali *kontradikcijo* (*ἀντιφασίς*), kakor tudi to, kar bi lahko v slovenščini izrazili kot izključevanje,<sup>14</sup> v glavnem pa označujemo s tujko *kontrarnost* (*ἐναντία*).<sup>15</sup> Da bi nam razlika med kontrarnostjo in kontradikcijo stopila jasneje pred oči, je dovolj, da se spomnimo ene izmed osnovnih struktur aristotelske logike, njegovega *logičnega kvadrata*,<sup>16</sup> kjer je kontrarnost razmerje med univerzalnim trdilnim in univerzalnim nikalnim stavkom, recimo med stavkoma "Vsak labod je bel" in "Noben labod ni bel", kjer če je resničen eden od dveh, je drugi nujno neresničen (saj če so vsi labodi beli, ne more veljati, da noben ni bel), če pa je eden od obeh neresničen, drugi ni nujno resničen (saj če ni res, da je vsak labod bel, še ne sledi, da ni noben bel, lahko so le nekateri beli, drugi pa ne). Kontrarnost tako velja le v eno smer: iz resničnosti enega sledi neresničnost drugega, obratno pa ne.

Od kontrarnosti se kontradikcija ločuje po tem, da označuje v logičnem kvadratu razmerje med univerzalnim stavkom in njegovim zanikanjem, ki nastopa vedno v obliki partikularnega stavka. Če zanikam resničnost univerzalnega trdilnega stavka "Vsak labod je bel", namreč po nujnosti sledi, da "Nekateri labodi niso beli", tj. partikularni nikalni stavek, ne pa univerzalni nikalni stavek, kot smo ravnokar opozorili.

Razmerje med univerzalnim trdilnim in partikularnim nikalnim stavkom je torej razmerje kontradikcije. Vidimo, da to razmerje velja obojestransko v vseh smislih, saj če bi zatrdil resničnost univerzalnega stavka, bi sledila neresničnost partikularnega nikalnega, prav tako bi sledila resničnost univerzalnega trdilnega stavka iz neresničnosti partikularnega nikalnega, kakor tudi neresničnost omenjenega univerzalnega stavka iz resničnosti omenjenega partikularnega.

Pri tem je za okvir našega premisleka dobro opozoriti še na dve razmerji, ki veljata v logičnem kvadratu: na subalternacijo in na subkontrarnost. S subalternacijo je mišljeno razmerje partikularnega trdilnega stavka do univerzalnega trdilnega in obratno, kjer iz univerzalnega sledi po nujnosti partikularen stavek (če so vsi labodi beli, so tudi nekateri beli), iz partikularnega pa sledi samo možnost univerzalnega. Isto velja za razmerje med univerzalnim nikalnim in partikularnim nikalnim stavkom. S subkontrarnostjo pa je mišljeno razmerje med partikularnim nikalnim in partikularnim trdilnim stavkom, kjer iz neresničnosti enega sledi nujna resničnost drugega (če recimo ni res, da so nekateri labodi beli, potem je nujno res, da nekateri niso beli), iz resničnosti enega pa sledi le možnost drugega.

Da prikazana razmerja in zlasti razlika med kontrarnostjo in kontradikcijo niso le nepomembno logiško dlakocepstvo, je jasno pokazal Adolf Trendelenburg (1802-1872), ki je svojo znamenito aristotelsko kritiko celotne Heglove filozofije oprl ravno na očitek, da Heglova dialektična logika ni upoštevala omenjene razlike,<sup>17</sup> o čemer bo govora kasneje, kjer bom umestil pričujočo problematiko v širši duhovnozgodovinski okvir sodobnosti.

Vendar kljub temu še vedno ni jasno, (I) v kakšnem smislu se logiška razlika med kontradikcijo in kontrarnostjo navezuje na problem možnosti, ki ga obravnavani Severinov prispevek prikazuje kot osnovni problem sodobne bioetiške debate, niti ni jasno, (II) v kakšnem smislu Severinovo zamešanje pojma nasprotja s pojmom protislovja postavlja pod vprašaj njegovo stališče o protislovnosti samega pojma možnosti.

## Ad I)

Glede prve točke je treba reči, da je pri Aristotelu zgoraj prikazano ontološko razlikovanje med možnostjo in dejanskostjo v te-

snem razmerju z omenjeno razliko med kontradikcijo in kontrarnostjo, ki jo Aristotel izpostavi v svojih logičskih spisih. V že navedenem odlomku iz devete knjige *Metafizike* je to razmerje ravno jasno orisano. Tam namreč Aristotel pravi, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja. To na istem mestu še dalje pojasni rekoč: “*Saj to, kar nima možnosti, da je, sploh ne more nikjer biti, medtem ko vse, kar ima možnost, lahko ni udejanjeno*”.<sup>18</sup> Katera sta torej (možna) izida možnosti, med katera Aristotel postavlja razmerje kontradikcije? En izid je očitno ta, da se možnost lahko ne udejanji, da ne preide na raven dejanskosti in s tem ostane zgolj možnost.<sup>19</sup> Temu kontradiktorno nasproten izid je seveda lahko le eden, in sicer je to negacija prejšnjega, tj. da se ta možnost udejanji in s tem preneha biti zgolj možnost ter postane udejanjena, dejanska možnost. Obenem je na začetku navedenega odlomka izpostavljeno tudi kontradiktorno nasprotje možnosti kot take, ki je seveda nemožnost (“*Saj to, kar nima možnosti, [...]*”). To pa pomeni, če imamo pred sabo vse, kar smo zgoraj rekli o logičnem kvadratu, da med dejanskostjo in nemožnostjo velja zgoraj prikazano razmerje kontrarnosti.

Skratka, vidimo, da se nam je v ozadju odlomka, na katerega nas je opozoril Severino, izrisala očitna vpisanost pojmov dejanskosti in možnosti v razmerja logičnega kvadrata.<sup>20</sup> Vzvratio se nam je pa s tem tudi izkazala večja ustreznost našega prevoda omenjenega odlomka, glede na tistega (Realejevega),<sup>21</sup> ki ga uporablja Severino.

## Ad II)

Glede druge točke pa je treba reči, da se ravno v luči ravnokar povedanega navedeni Severinov očitek, ki pravi, da je “*bitje v možnosti [...] nekaj protislovnega, nemogočega, absurdnega*”, izkaže kot napačen. Kot rečeno, ga Severino izvaja iz obravnavane Aristote-

love trditve, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja, ali, kakor aplicira Severino to ugotovitev na zarodek: “*Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]*.” Zato pa, kot pravi v prav tako že navedenem odlomku, je zarodek “*že-človek in že-ne-človek*” in s tem nekaj protislovnega. Najprej je tu treba reči, da (čeprav se to morda čudno sliši) ni prav nič protislovnega v tem, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja. Prav tako namreč iz partikularnega trdilnega stavka sledi (po subalternaciji) tako možna resničnost univerzalnega trdilnega stavka kot (po subkontrarnosti) možna resničnost partikularnega nikalnega stavka, kot je bilo omenjeno zgoraj. Ta dva možna izida pa sta si med seboj v razmerju protislovja ali kontradikcije. Naj mar iz tega sklepamo, da so vsi partikularni trdilni stavki protislovni? Seveda ne. Naj še enkrat poudarimo, da je ta primer, ki spodnaša logičnost Severinovega argumenta, toliko bolj upravičen, ker smo videli, kako se v ozadju možnosti in dejanskosti nahaja železna logika logičnega kvadrata (pojem možnosti naj bi po prikazani vzporednosti nastopal na mestu, ki ga v običajnem logičnem kvadratu zasedajo partikularni trdilni stavki).

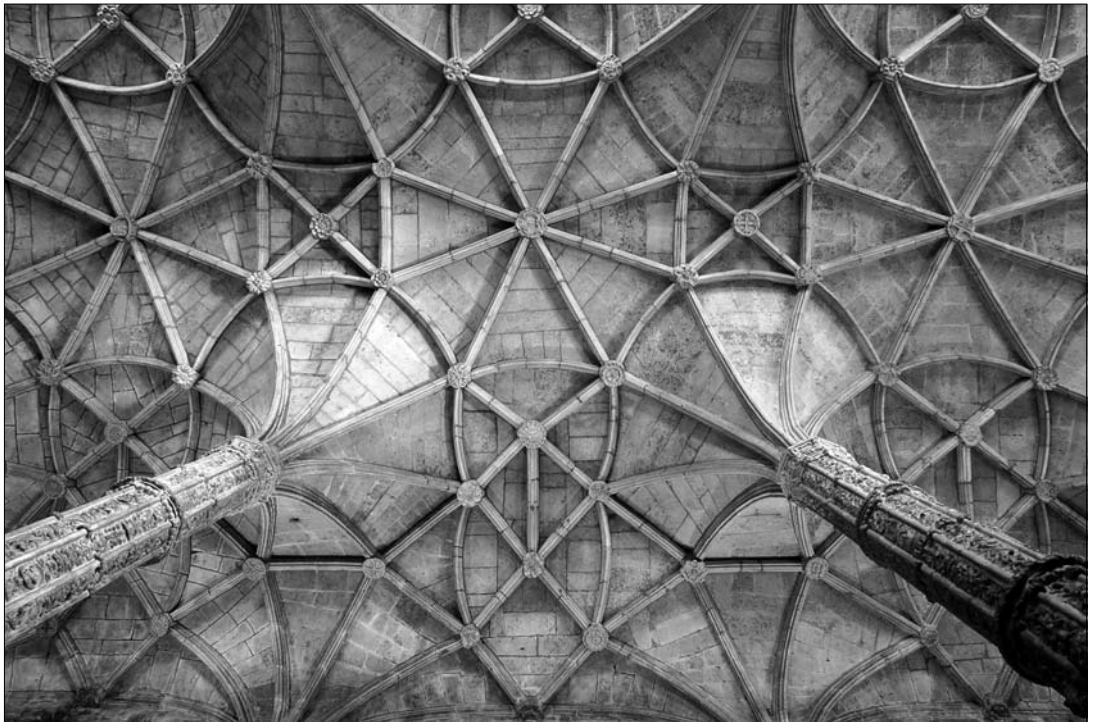
## 2. Kaj nam Severinova kritika pove o sodobnosti

Na mestu je sedaj, da se vprašamo, kako to, da Severino v svoji kritiki pojma možnosti zagreši omenjeno logičsko napako. Kako to, da ne opazi, da Aristotel, ko govori o obeh izidih protislovja, v katera se lahko izteče možnost, govori o očitnih zakonitostih logičnega kvadrata? Omenili smo v tej zvezi že uporabo nenatančnega prevoda ključnega Aristotelovega odlomka, ki izraz  $\alpha\nu\tau\acute{\iota}\varphi\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$  namesto s protislovjem prevaja z nasprotjem, ki je širši pojem od protislovja, saj poleg

protislovja (kontradikcije) vključuje pojem kontrarnosti. Morda ravno v tem prevajalskem zdrs korenini navedena napaka? Do neke mere bi se reklo, da res, toda zdi se, da Severino Aristotelovo ἀντίφασις ne le, da ne razume jasno kot kontradikcijo (kar bi sledilo iz omenjene prevajalske nenatančnosti), pač pa ga dejansko razume kot kontrarnost, kot Aristotelovo ἐναντία. Ko namreč z že navajanimi besedami skuša na primeru zarodka pojasniti Aristotelov odlomek, pravi: "Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]." Izida zarodka kot človeka v možnosti, ki ju ima Severino pred sabo, sta torej razvitje človeka (udejanjenje možnosti) in smrt. Vendar smrt zarodka ni izid, ki bi stal v razmerju kontradikcije do razvitja človeka kot udejanjenja možnosti. Kot smo videli, je udejanjenju možnosti kontradiktorno

neudejanjenje možnosti, tj. da možnost ostane zgolj-možnost, nerazvita možnost. Smrt (uničenje) je namreč do udejanjenja v razmerju kontrarnosti, saj uničenje nečesa ne izključuje le dejanskosti tistega, pač pa zanikuje tudi njegovo možnost. Kar je uničeno, to tudi nima več nobene možnosti. Uničen zarodek *ne more* več postati dejanski človek in je s tem zanikanje možnega človeka. Tako vidimo, da je v ozadju Severinove kritike pojma možnosti pozaba razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo, ki ne more koreniniti le v omenjeni težavi z italijanskim prevodom. Od kod torej izvira ta pozaba?

Ključno je pri tem imeti pred očmi, da je, kot že omenjeno, pozaba razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo ena glavnih potez Heglovega filozofskega sistema in njegove dialektične metode prav posebej, kot je to v slavni kritiki hegllovstva izpostavil Adolf Trendelenburg v svojih *Logičnih ra-*



Špela Bevc: Lizbona

*ziskavah* iz leta 1840. Heglova dialektična metoda namreč sloni na predpostavki, da vsaka danost (A, teza) ima v sebi kot svojo skrajno možnost lastno popolno zanikanje (ne-A, antitezo), ki je obenem nova danost (B, sinteza). V svoji najsplošnejši obliki se to kaže v sosledju pojmov biti, nič in postajanja: bit (A), če jo natančno premotrimo, se namreč po Heglu izkaže kot povsem prazna splošnost, brez slehernega določila in s tem kot svoje lastno zanikanje, kot nič (ne-A); ta prehod iz biti v nič, to zanikanje biti, pa se izkaže kot nova danost, kot sprememba, postajanje (B).<sup>22</sup> Ta trostopenjska zakonitost, če velja na tej, najsplošnejši ravni, velja za vse pojme in s tem je, po Heglu, možno z njo razložiti dinamiko celotne stvarnosti. Vendar Trendelenburg, če nekoliko poenostavimo, izpostavi, da je pri postavitvi te zakonitosti Hegel zamešal ravno kontrarnost in kontradiktornost, saj ni res, kot smo opozorili že pri Severinu, da spada uničenje A med A-jeve možnosti. Med A-jeve možnosti spada le to, da se te možnosti udejanjijo ali pa da ostanejo na ravni zgolj-možnosti. Popolno zanikanje A pa je tudi zanikanje vseh njegovih možnosti. To pa je možno spregledati le, če pozabimo na razlike med razmerji v logičnem kvadratu, in sicer če kontrarnost predstavimo na mesto kontradiktornosti.<sup>23</sup>

Ta predstavitev pa očitno ni le ključna poteza Heglovega sistema, ki ji Severino, kot smo videli, sledi, pač pa je nekaj, kar usodno zaznamuje moderniteto v celoti in kar bi lahko označili kot stališče, ki trdi, *da je negacija nekaj konstruktivnega*. Če je namreč radikalno zanikanje A njegova možnost, se potem A ne more povsem uresničiti drugače, kot da je uničen, in s tem nastopi B, kot nadaljnja razvojna stopnja. Negiranje A (prejšnje razvojne stopnje) je tako nekaj po sebi konstruktivnega. Nasprotovanje takšni negaciji pa je posledično nekaj, kar zaustavlja razvoj stvarnosti, nekaj torej involutivnega

in dolgoročno destruktivnega. Tu smo pa ravno pri bistvu modernitete kot take, ki se že od Descartesa dalje postavlja kot radikalna negacija (pomislimo na hiperbolični dvom, kot radikalno negacijo znanja), ki pa je edina modaliteta prave afirmacije (iz analize hiperboličnega dvoma se porodi pravo znanje - *co-gito*). Naravoslovna aplikacija te iste logike se kaže (v letošnjem Darwinovem letu se je dobro tega spomniti) kot darvinistično pojmovanje evolucije, vezano na boj za obstanek. Politična aplikacija te zamisli pa se lahko kaže le kot (v zadnji posledici marksistična) *revolucionarnost*, tj. kot uničevanje danosti, ki naj bi vzpostavila nekaj novega in boljšega prav skozi to uničevanje: novi človek se tako poraja skozi uničevanje realnega človeka. Da je konstruktivnost negacije napačna zamisel, seveda ni bilo treba počakati na 20. stoletje z milijonskimi žrtvami revolucije, da bi videli, kako negacija ni prav nič konstruktivna, pač pa je le negacija. Dovolj bi bilo pomisliti na logični kvadrat, kot je to storil Trendelenburg že leta 1840, ko ni Marx še niti diplomiral.<sup>24</sup>

Zavezanost bistveno moderni tezi o konstruktivnosti negacije je torej očitno tista, ki onemogoča Severinu, da bi uvidel zmotnost svoje lastne pozicije. Teza o konstruktivnosti negacije pa je, kot vidimo, obenem v jedru tiste problematike, ki jo cerkveno učitelstvo označuje kot *kultura smrti*, in znotraj katere ima bioetiška problematika, pri kateri smo pričeli, naš razmislek, prav posebej izpostavljeno mesto. Če je jedro novoveške kulture zapoved uničevanja danosti kot edinega načina napredka, potem je jasno, da iz nje lahko sledi le smrt.

Če torej želimo preseči sodobno kulturo smrti, zlasti v njeni posebej odurni podobi pomora nerojenih, ne smemo pozabiti, da moramo pri tem preseči moderniteto kot tako in da bo to možno storiti le, če se bomo vrnili k Aristotelovi (in Tomaževi) *metafiziki*

deja in možnosti ob ozaveščenju logičnih struktur v njenem ozadju, prav posebej pa razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo. Odpiranje moderniteti, ki je med katoličani postalo prikupna opcija zlasti po 2. vatikanskem koncilu, nam skratka pri tem preseganju ne bo prav nič koristilo. Severinova misel pa nam je dokaz še tega, da nam prav tako ne bo tozadevno koristil povratak k prearistotelski misli (pa naj gre za Platona, Parmenida, Heraklita ali sofistice), ki zlasti v zadnjem času (zlasti pod vplivom določenega heideggrovstva) žanje precejšnje simpatije v katoliških in psevdokatoliških vrstah. Ta misel se zdi namreč na temeljni ravni istovetna moderni, in sicer v svojem ignoriranju pojmov deja in možnosti.

Še več, parmenidovska (in dalje platon-ska) monistična misel o popolni enovitosti bitja, k ponovnemu prevzemu katere nas Severino poziva, se zdi pravzaprav temeljni vir omenjene moderne zmote o konstruktivnosti negacije in tudi njen poslednji iztek, saj, kot smo o tem že obsežno pisali v naši reviji,<sup>25</sup> zamisel o bitju kot notranje nerazlikovanem, povsem enovitem (generičnem) pojmu se nahaja v osnovi Heglove zamisli o njegovi notranji protislovnosti. Če bitje namreč ni notranje, tj. samo od sebe razlikovano, potem se razvoj, ki predpostavlja spremembo in razliko med stopnjami, lahko dogaja le kot negiranje prejšnje stopnje bitja: le kot samozanikovanje bitja. To se seveda ne zgodi, če bitje razumemo v aristotelskem smislu kot notranje razlikovano na dej in možnost<sup>26</sup> in v skladu z razmerji logičnega kvadrata. Cilj tega modernega revolucionarnega samozanikovanja pa je prav tako parmenidovski. Je namreč avtonegacija vseh stopenj znotraj bitja, vseh razlik znotraj njega, ki vzpostavi absolutno identiteto, ki je v zadnji posledici seveda celo identiteta vseh negacij in vseh afirmacij (heglavska identiteta identitete in neidentitete). Je stopnja, ki ji Hegel pravi Ab-

solutni duh,<sup>27</sup> v kateri je vsaka konkretnost likvidirana in ostane le splošnost. To je cilj moderne revolucije, kjer mora vse postati splošno (*communis*), kar je notranje bistvo in poslednja realnost komunizma. Ker pa je to točka, kjer je identiteta identična neidentiteti, je ta splošnost bitja istovetna svojemu absolutnemu zanikanju: je stopnja popolnega ničča, popolnega uničenja. Parmenidovsko monistično bitje se tako izkaže v zadnji posledici kot točka, v kateri je revolucionarna mesoreznica končala svoje delo. Je Kočevski rog. Je klinika za pobijanje nerojenih. Je sodobna diktatura relativizma, ta sodobna mesoreznica sleherne konkretne identitete (človeške, spolne, družinske, narodne, verske). To je točka nov(ovešk)ega, od bitja emancipiranega človeka. To je točka, kjer človeka ni več.

1. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle sue origini ad oggi*, III. zv., Brescia, 2002, 603.
2. Prim. obsežen Bontandinijev kritični odziv na parmenidovsko usmeritev učenca v: G. Bontandini, *Conversazioni di metafisica*, II. zv., Milan, 1995, 134-166.
3. E. Severino, L'embrione e il paradosso di Aristotele, v: *Corriere della sera*, 1. 12. 2004.
4. Kot sem skušal pokazati v prispevkih v št. 9/10 (2008) naše revije.
5. Prim. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1935, 10, na kar smo spomnili prek prevoda v zgoraj navedeni številki naše revije na str. 52. Prim. dalje tudi op. 26.
6. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle sue origini ad oggi*, I. zv., Brescia, 1997, 33-38. V slovenščini predlagam ogled iste tematike v G. Reale, *Zgodovina antične filozofije*, I. zv., Ljubljana, 2002.
7. G. Reale – D. Antiseri, 38-39.
8. Prim. J. Mittelstraß, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962.
9. Prim. *Metaf.*, ☉ 8; *Et. Nic.*, A 6.
10. E. Severino, prav tam.
11. E. Severino, No, secondo il pensiero occidentale definirlo così è contraddittorio, v: *Corriere della sera*, 6. 1. 2005.
12. *Metaf.*, ☉ 8, 1050 b 8-9.
13. Prim. *Metaf.*, Δ 10, 1019 a 20.



14. Predlagan je bil tudi izraz "protivnost", prim. M. Uršič, O. Markič, *Osnove logike*, Ljubljana, 1997, 54.
15. Prim. *Metaf.*,  $\Delta$  10, 1019 a 20-35.
16. Prim. *De intrpr.*, 5-7. Logični kvadrat najdemo nazorno predstavljen v slovenščini denimo v: M. Uršič, O. Markič, *Osnove logike*, Ljubljana, 1997, 54-56.
17. Prim. Adolf Friedrich Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I. zv., Leipzig, 1862, 44. Prim. tudi 24, kjer Trendelenburg navaja zgoraj navedeno mesto iz *Metaf.*,  $\Delta$  10.
18. *Metaf.*,  $\Theta$  8, 1050 a 9-11.
19. Ali še bolje: kvečjemu-možnost. To namreč bolje ustreza odnosu subalternacije do nemožnosti.
20. Na prvi pogled se morda ugotovitev o povezanosti pojmov možnosti in dejanskosti z logičnim kvadratom poznavalcem sodobne logike ne zdi nič novega, saj se zdi, da modalna logika to povezavo že dolgo časa jasno izpostavlja (prim. M. Uršič - O. Markič, 229-230; *De intrpr.*, 9 sl.). Vendar temu ni ravno tako, kajti modalna logika povezuje logični kvadrat s pojmom možnosti in nujnosti, ne pa s pojmom možnosti in dejanskosti. To pa seveda ne pomeni, da bi tu prikazane povezave ne mogli formalizirati skozi pojmovnost univerzalnosti in partikularnosti, kakor je to lastno logičnemu kvadratu, vendar bi ta formalizacija morala potekati nekoliko drugače kot v klasični modalni logiki, kjer univerzalnim trdilnim stavkom ustrezajo nujni stavki (če so vsi labodi beli, potem je nujno, da so ti labodi beli), partikularnim trdilnim možni (če so nekateri labodi beli, potem je možno, da so ti labodi beli) itd. Za logiko možnosti in dejanskosti predlagam sledečo formalizacijo z univerzalnostjo in partikularnostjo, kjer S in P sta (utečeni) oznaki za subjekt in predikat:
  - a) če so nekateri P tega S že nastopili (tudi pri kakem drugem S) skupaj s P', potem S je možno P';
  - b) če vsi P od tega S (tj. če ta S v celoti) nastopajo skupaj s P', potem je ta S dejansko P';
  - c) če nekateri P od tega S niso še nastopili (tudi pri kakem drugem S) skupaj s P', potem je ta S zgolj-možno P';
  - č) če noben P od tega S (tj. nič od tega S, pa četudi pri drugih S) ni nastopil skupaj s P', potem S ne more biti P', tj. S je dejansko ne-P'.
21. Severino, kot sam pravi, uporablja Realejev prevod *Metafizike*, prim. E. Severino, *No, secondo il pensiero occidentale definirlo così è contraddittorio*.
22. Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, I. zv., v slov. prev. Z. Kobe, Ljubljana, 1991, 64.
23. Prim. A. F. Trendelenburg, *n. d.*, 42 sl.
24. Kot je znano, je Marx diplomiral iz Demokritove in Epikurove filozofije leta 1841.
25. Prim. G. Ventimiglia, *Status quaestionis*, v: *Tretji dan*, 9/10 (2008), 50-81; I. Kerže, Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma, v: *prav tam*, 82-110; I. Kerže, Protislovje na Kapitolskem griču, v: *Tretji dan*, 1/2 (2009), 1-2.
26. Tu bi rad tudi izpostavil, da ne le bitje kot (razvojno) dogajanje temveč tudi bitje kot refleksivnost (o čemer sem obsežno pisal v ravnokar navedenem članku Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma, v: *n. d.*, 100 sl. kot o temi, ki je ključna za razrešitev osnovnih zagat sodobnega tomizma) je možno res misliti kot neprotislovno šele na obzorju nauka o možnosti in deju, šele če razumemo mišljeno mišljenje kot povsem udejanjeno možnost in misleče mišljenje kot dej, ki to možnost udejanja, kot je to pravilno ugotovil G. Manser v *Das Wesen des Thomismus*, 508. Sicer ju je treba misliti kot razlikujoči se na način bitja in ne-bitja (kot to počne Hegel), kar pa pomeni, da je treba refleksivno mišljenje v celoti dojeti kot protislovno. Ta pomen nauka o možnosti in deju pri dojetju refleksivnosti bitja sem v svojem navedenem nedavnem sestavku premalo izpostavil in namesto njega izpostavil le pomen nauka o bitju kot deju.
27. Prim. zadnje poglavje Heglove *Fenomenologije duha*.

# Zmagovita vrnitev moralke

Drugi vatikanski koncil je v odloku *Op-tatam totius* zahteval prenovu moralne teologije. “Posebna skrb naj se posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka Sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta.”<sup>1</sup> Prenova moralne teologije je bila namreč potrebna predvsem zato, ker je zaradi ozke usmerjenosti v izobraževanje duhovnikov za spovedovanje med njihovim teološkim študijem postala predvsem kazuistika. Spovednik se sooča s posameznimi primeri, ki mu jih spovedanci predložijo pri spovedi. Vsak primer ima svoje okoliščine (obremenilne in olajševalne), ima svoje namene, ki so povsem subjektivni (osebni) in prav tako svoje objektivne danosti. Vsak primer je unikat in se pravzaprav ne more ponavljati, čeprav je navidez morda greh isti kakor pri drugih spovedan- cih. Da bi bili duhovniki sposobni prav pre- sojati v različnosti spovednih primerov, so jih moralisti na teoloških fakultetah priprav- ljali z vedno bolj izumetničenimi vajami, ki so se oddaljevale od realnosti. Znameniti ma- nuali, ki so kraljevali v moralni teologiji kar nekaj stoletij, so postali neuporabni za mor- alno vzgojo izven spovednic. Zato so kon- cilski očetje priporočili prenovu moralke in njenega poučevanja, kar se v zadnjih štiride- setih letih pospešeno dogaja. Prenova še ni končana, saj smo pred kratkim dobili nov do- kument, ki ga je izdala Papeška biblična komisija in nosi naslov “Sveto pismo in mor- ala”.<sup>2</sup> Kakor vsaka prenova je tudi ta povsem negotova, saj so se v zadnjih letih odprla nova polja za moralno stroko.

Tehnični napredek je odprl vrata mani- puliranju, se pravi obvladovanju in uprav- ljanju, na področju prenatalnega življenja in omogočil skoraj neomejeno podaljševanje bioloških znakov bivanja s pomočjo strojev. Tako je nastala nova veja moralke, ki je v srednjem veku niso mogli poznati. Imenu- jemo jo bioetika. Prvi odstavek knjige o bi- oetiki Lucasa Lucasa, ki jo imamo tudi v slo- venščini, razlaga poimenovanje kot skovanko, ki jo je leta 1970 izumil “Potter, in sicer iz besed *bíos* in *éthos*. Beseda grškega izvora *bíos* pomeni življenje, *éthos* pa navado. Etimo- loško je torej bioetika etika življenja, kar lah- ko opredelimo kot znanost, ki ureja člove- kov odnos do življenja in zdravja v luči vred- not in moralno razumskih načel”.<sup>3</sup> Podob- no definicijo najdemo tudi v Slovarju mor- alne teologije, ki so ga uredili Francesco Compagnoni, Giannino Piana in Salvatore Privitera,<sup>4</sup> ali pa v debeli zbirki bioetičnih vprašanj, ki jih je izdal Elio Sgreccia.<sup>5</sup> Ne gle- de na razlike, ki se pojavljajo v definicijah bioetike, pa velja, da s tem izrazom označuj- mo razmislek o pravilnosti ali nepravilnosti človeškega ravnanja v stvareh, ki se konkretno nanašajo na človeško življenje oz. življenje nasploh. Zato bomo v bioetičnih manualih, slovarjih ali knjigah našli tako poglavja, ki obravnavajo prenatalno področje (spočetje, zdravljenje, splav), moralno presojo možno- sti, ki nam jih odpira genetika, kot tehnika obvladovanja celic, njihovega razvoja in možnosti, ki nam jih odpira poznavanje in manipuliranje človeškega genskega zapisa, ka- kor tudi vprašanja, ki se postavljajo ob mož- nosti, ki jih ponuja medicina za zdravljenje in ohranjanje življenja ob človekovem za-

tonu (evtanazija in paliativno področje). Včasih lahko dobimo vtis, da se pod plaščem bioetike danes skriva vsa moralka, ki je v preteklosti prišla na tako slab glas. Velikokrat slišimo, da človek, ki poskuša sistematično razčleniti in utemeljiti moralno vrednost nekega dejanja, moralizira. S tem pa smo tudi vnesli negativno vrednostno sodbo, ki vpliva na poslušalca in mu onemogoča pozitivno sprejemanje pouka ali argumentov, ki mu jih sogovornik predstavlja. Bioetika še ni obremenjena z negativnim pristopom, kar je njena prednost glede na druge veje moralke.

Če si znanost lahko dovoli, da obravnava posamezno obdobje človeškega življenja ločeno od ostalih, nekako kot drobno ustavljeno sliko dolgega filma, pa ljudje vemo, da je človekovo življenje pravzaprav neustavljiv proces, ki je celostno povezan med seboj od začetka do konca. Človek je isti od spočetja do smrti in vendar ni enak samemu sebi v tem loku, ki mu pravimo življenje. Bioetika se ne more ogradi od celotne moralke, ker le-ta gleda na človeka kot na enovito celoto. Ko se sprašuje o vprašanju splava, se kar samo pojavi na njenem obzorju tudi vse, kar je Cerkev učila in uči o spolnem življenju, o odnosih med možem in ženo. Posledično pa se v današnjem času z vso silo vrine vprašanje o istospolnih oblikah sobivanja in zahtevah, ki jih različni vplivni lobiji postavljajo, da se jim prizna status, ki gre samo zakoncem.

Napredek medicinske tehnike in genetike je odprl toliko novih možnosti manipuliranja, da so zdravniki sami spoznali, da je potrebno interdisciplinarno sodelovanje z moralisti pri reševanju odprtih, novonastalih vprašanj. Brez učinkovitega in vsesplošnega orodja, ki odgovarja na načelna vprašanja o človeku, smislu njegovega bivanja in o pravilnosti in nepravilnosti človekovih dejanj, zdravniki, genetiki in drugi udeleženci v procesih, ki jih obravnava bioetika, nimajo pra-

vega kompasa, ki bi jim omogočal pravilno ravnanje. Katoliška cerkev je v svoji dvatisočletni zgodovini izoblikovala moralni nauk, ki deluje podobno kot zemeljsko magnetno polje, zdravniki, genetiki in drugi soudeleženci pri tehniki, ki odpira bioetična vprašanja, pa lahko svojo vest uporabljajo kot kompas, ki jim v vsakem posameznem primeru kaže na sever pravilnost in jim omogoča samostojno pravilno ravnanje. Vsi se pa zavedamo, da je iz mnogih razlogov (npr. denar, slava in čast) pravišnje ravnanje vedno naporna, če ne celo herojska zahteva za posameznika.

### **Zakaj je bioetika kakor magnetno polje za kompas vesti**

Moralna načela, ki jih je Cerkev izoblikovala v svoji dvatisočletni zgodovini, se napajajo iz več virov. Prvi med vsemi je Sveto pismo. Od tod katoliška moralka sprejema kot izhodišča predvsem deset božjih zapovedi, Jezusovo novo zapoved, zlato in srebrno pravilo. Iz evangelijev Cerkev spoznava, kako uresničevati med ljudmi Jezusovo zapoved ljubezni, ki je najvišja zapoved krščanskega življenja. Iz evangelija spoznavamo pravila delovanja na tri načine: po tem, kar je Jezus rekel oz. naravnost naročil, po motrenju njegovih dejanj in po treznem razmisleku o pomenu besed in dejanj. Drugi vir moralke so cerkvene zapovedi, ki se tesno naslanjajo na zgoraj povedano. Tretji vir moralke pa so vse človeške vede, okoliščine in dejavnosti, ki zahtevajo cerkveno presojo pa tudi presojo posameznika, ko se konkretno sooči s situacijami, ki terjajo od njega pravilno ravnanje.

Ko sta znanje in tehnika odprla možnost, da preberemo in spremenimo genski zapis živih bitij, vključno s človekovim, se je za moralista pokazala potreba, da izoblikuje orodja, načela, ki bodo omogočala znanstvenikom, tehnikom in zdravnikom, pa tudi bolnikom in njihovim domačim, zakonodajalcem in in-

dustriji odgovor na vprašanje: "Kaj pa zdaj? Kaj smem in česa ne? Zakaj?". Moralna vprašanja so sicer vedno ista, vendar se odgovori naslanjajo na različna načela. Bioetika je izoblikovala nekaj temeljnih načel, na katera opira vse svoje odgovore. V skladu s katoliško antropologijo, ki izhaja iz svetopisemske pripovedi o stvarjenju človeka, Cerkev pojmuje človeka kot božjo podobo, tj. kot svobodno razumno bitje, ki je lahko moški ali ženska in mora delovati v skladu s svojo vestjo, ki je sposobna spoznavati dobro in zlo.<sup>6</sup>

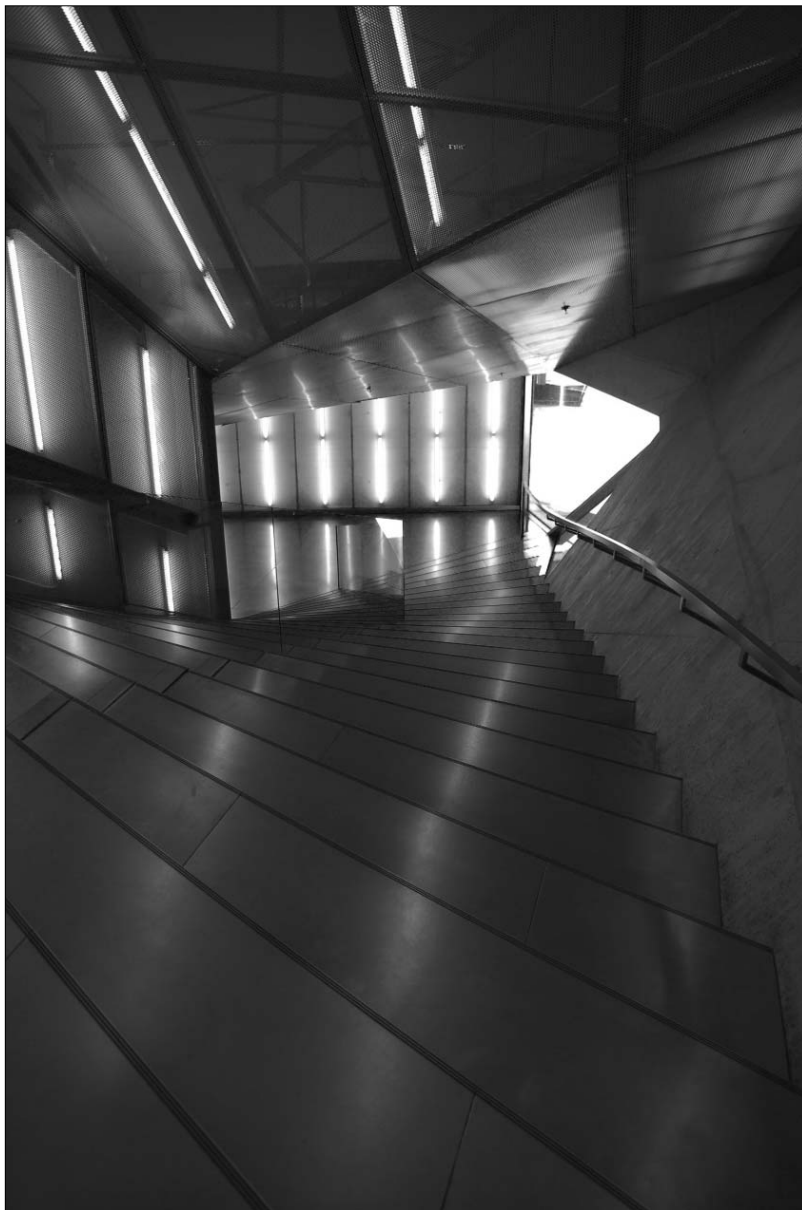
V skladu s tem je prvo bioetično načelo spoštovanje in zaščita telesnega življenja. Človek je telesno bitje, zato je napad na njegovo fizično integriteto sočasno in neločljivo napad na njegovo osebo. Včasih npr. slišimo, da nam razlagajo, kako ženska, ki je bila posiljena, samo sebe prepričuje, da so jo posilili samo telesno, njenega duha pa niso mogli. Taka razlaga ni v soglasju s katoliškim pojmovanjem človeka, ker je nezaslišano dejanje posilstva dejansko nedopustna oskrnitev osebe, ki je posiljena. Oskrnitev telesa in duše, ker je posiljena oseba le ena. Isto velja tudi za posege, ki so usmerjeni v uničenje zarodka, pa čeprav le-ta še ni imel možnosti razvoja svoje psihe. Pomembnost prvega načela se pokaže, ko spregovorimo o umoru, samomoru, splavu, evtanaziji, genocidu, osvajalnih vojnah itd.<sup>7</sup> Taisti princip izrazimo lahko tudi v govorici pravic in to tako, da, kakor to naredi Splošna deklaracija o človekovih pravicah, rečemo, da ima vsak človek pravico do življenja, svobode in varnosti.<sup>8</sup> Zaščita človeka se torej vedno prične pri varovanju fizičnega življenja.

Drugo načelo bioetike izhaja iz spoznanja, da je moralno le tisto dejanje in le tisti človek, ki je svobodni in zato tudi odgovoren za svoja dejanja. Človek doseže popolnost v svojih dejanjih le tako, da so dejanja skladna z resnico. Absolutizacija svobode, kar je *de facto* samovolja, nas je pripeljala do vrste ne-

zaslišanih zlorab in utemeljevanja zablod kot nekaj normalnega. Svoboda in odgovornost bi pravzaprav morali biti neločljiv par. Toliko si svobodni, kolikor si odgovorni. Zato nam ni dovoljeno narediti vsega, kar zmoremo ali hočemo narediti. Če je svoboda motor v "avtomobilu človek", potem je odgovornost zavora, ki pa je za varno vožnjo prav tako potrebna kakor motor za premikanje. Pri bioetičnih vprašanjih se redno srečamo z usodnimi odločitvami. Ali bom splavil otroka, ki ga zdravnik označuje za potencialno bolnega? Ali bomo evtanazirali neozdravljivo bolnega? Ali bomo ostarelega nehali zdraviti? Itd. Pomembnost bioetike je očitna, saj gre skoraj vedno za vprašanja o življenju in smrti.

Tehnika nam omogoča, da bolnika lahko spravimo v umetno koma, ga priklopimo na aparate in ga v takem stanju ohranjamo nedoločen čas. Zato se moramo nujno vprašati, kdaj in do kdaj smemo kaj takega storiti. Sgreccia imenuje ta princip "princip totalnosti oz. terapijski princip". Dolžnost zdravstva je, da pomaga naravi, da se človek pozdravi in tako poveča kvaliteto življenja. Vendar pride tudi trenutek, ko je potrebno od zdravljenja odstopiti, včasih pa celo nekoga razglasiti za mrtvega. Primer Terri Schiavo je še svež v našem spominu. Ti mejni in redki primeri odpirajo vprašanje definicije smrti. Ali je človek, ki nima več nobene možnosti, da bi se njegovi možgani "prebudili", živ ali mrtev in to kljub temu, da vegetativni aparat še omogoča dihanje in bitje srca, ki sta klasična znaka, da je nekdo še živ? Princip totalnosti nastopi takrat, ko je potrebno odločiti o posegih na človeka, ki ga bodo na nek način pohabili, npr. amputiranje noge, odstranitev dela pljuč ali ledvice itd. Vsakomur je jasno, da je to dovoljeno, če s tem rešimo človeka kot takega.

Moralna se nikoli ne more ogniti družbeni razsežnosti človeških dejanj. Tudi vprašanja, na katera odgovarja bioetika, imajo svojo so-



Špela Bevc: Casa da musica

cialno razsežnost. Družba pa terja solidarnost in subsidiarnost. Solidarnost zato, ker smo dolžni drug drugemu pomagati tudi pri dostopu do zdravstvenih storitev, subsidiarnost pa zato, ker smo dolžni sami prispevati, kar zmoremo, da bi zdravi tudi ostali. Subsidiarnost se začne v trenutku, ko skrbimo za svoje

zdravje tako, da podaljšamo, ga čim dlje ohranimo. Že s tem pomembno razbremenimo celoten zdravstveni sistem. Subsidiarnost se pokaže tudi tam, kjer se posameznik v zavesti, da mu zdravljenje ne prinaša nobenega pravega izboljšanja v njegovi bolezni, svobodno odpove vsem novim raziskavam in pose-

gom. Solidarnost pa se v praksi pokaže vsakič, ko nam zdravstvena blagajna poravnava stroške, ki jih povzroči naš obisk pri kateremkoli zdravniku.

Družbena razsežnost bioetičnih vprašanj zahteva tudi odgovor politike. Zakonodajalec mora urediti področje z zakoni, ki bodo ščitili življenje (upoštevanje prvega principa), in obenem pustiti odprto polje za raziskovanja in tehnike, ki ne ogrožajo človekovega življenja, temveč mu pomagajo ohranjati visoko raven kvalitete življenja. Bralcu je jasno, da v času, ko politiko obvladujejo lobisti, ki imajo na razpolago neizmerne količine denarja, s katerimi "prepričajo" marsikoga v pomembnost in pravšnjost svojih stališč, uresničitev te zahteve ali načela ni preprosto.<sup>9</sup>

Poseganje v človekovo življenje ima pogosto dvojni učinek. Poleg dobrega, ki ga hočemo doseči, se pojavi zlo, ki ga nočemo. Zato je potrebno upoštevati tudi ta moralni princip, ki obravnava odnos med glavnim, želenim učinkom in stranskim, neželenim učinkom. Ta princip nastopi vedno takrat, ko npr. govorimo o zdravljenju nosečnice, ki povzroči smrt otroka. Mati se zaradi otroka sme odpovedati življenju, saj s tem izpolni najvišjo zapoved ljubezni, ko njena žrtev dobesedno "daje življenje" drugemu. Vendar če mora namesto matere odločati zdravnik, ker je mati v nezavesti in je potrebno takoj ukrepati, je bolj običajno, da se reši mati in se pri posegu izgubi otroka.

Medicinsko osebje, ki se bolj pogosto srečuje s težkimi, če ne že brezizhodnimi položaji, čuti potrebo po "magnetnem polju", ki bo kompas njihove vesti ohranjal usmerjenega proti severu. Vedeti morajo, kaj je v določenem trenutku pravilno, da bodo mogli izbrati, kar je prav in pravilno. Prav tako imajo pacienti pravico, da jih pravilno poučijo o njihovih izbirah in to v popolnem skladju z njihovim svetovnim nazorom in vero.

Bioetike ne moremo in ne smemo odtrgati od celotnega drevesa moralnega razmisleka človeštva. Posebno katoliška moralka je enovito in tesno med seboj povezano drevo, ki je skladno in čudovito, zato katoliški razmislek o bioetičnih vprašanjih črpa iz vse tradicije Cerkve in se uspešno sooča z odprtimi vprašanji.

### **Nova kazuistika**

Očitno je, da moralni razmislek vedno potrebuje primer. Moralka ima le nekaj temeljnih načel, ki so trajna in nespremenljiva. Spreminjajo se okoliščine in ljudje, kar marsikdaj pripelje do različnih moralnih ocen. Če so pred štiristotimi leti moralko zreducirali na kazuistiko, pa smo v našem času preveč opustili sistematično proučevanje resničnih in učnih, tj. izmišljenih primerov. V bioetiki je toliko praktičnih in resničnih primerov, ki potrebujejo osvetlitev, proučevanje in utemeljitev moralne sodbe, da ne potrebuje izmišljenih šolskih primerov. Morda pa je njena prednost tudi v tem, da so njeni primeri redko tema v spovednicah, ampak gre bolj za oceno pravilnosti načel, po katerih se hočejo prizadeti ravnati. Zanimivo je, da nas primeri (kazusi) v bioetiki ne motijo in ob njih ne "moraliziramo", kar pa bi takoj storili, če bi govorili o bolj vsakdanjih primerih, kakor so kraja, umor iz političnega nagiba, tajkuni, splav in razporoke ali pa bi - Bog ne daj! - označili homoseksualnost kot moralno problematično oz. natančneje nedopustno. Ko prestopimo ozek krog ekskluzivnega področja, ki ga pokriva bioetika, in se vrnemo v "klasično" moralko, takrat se vrnejo vsi predsodki, ki jih je v javnosti deležna posebno katoliška moralka.

### **Med teorijo in prakso**

Nikomur ni tuj razkorak med teorijo in prakso, ki običajno vlada v človeškem življenju. Že sv. Pavel v svojem pismu tarna, da

delo zlo, ki ga noče, in ne dobrega, ki ga hoče (prim. Rim 7,18); podobna dilema je v vsakem človeku, vendar s to razliko, da so redki tako premočrtni, kakor je bil apostol. Na medicinskem in genetskem področju si mnogi obetajo velike zasluge. Finančno mogočna podjetja vlagajo milijarde v raziskovanje ne zato, ker bi jim bilo mar napredka ali zdravja ljudi, temveč zaradi zasluge, ki si ga obetajo. Pohlep tudi tu vodi nebrzdano gospodarsko dejavnost. Zaradi sistematičnega lobiranja, kamor spada prepričevanje z argumenti, podkupovanje z darili in grožnje z medijskim linčanjem ali pa smrtjo, so znanstveniki izpostavljeni stalni skušnjavi, da bi svoje delo odlepili od vsake moralnosti. V medijih visi v zraku prepričanje, da je znanost nedolžna in da so znanstveniki pravi svetniki oz. moralni velikani, ki se bodo znali upreti pritiskom, da bi zlorabili svoje delo zgolj za dobiček. Nočem zanikati prispevka znanosti k tehničnemu napredku in boljšemu življenjskemu standardu, vendar si tudi ne delam utvar, da bi nekdo zato, ker je raziskovalec, bil avtomatično boljši človek. Dejstvo je pač, da so naši ekološki problemi plod prav te, tako opevane povezave tehnike in znanosti z množično dostopnostjo do dobrin, ki bi jih morali imeti na nek način za luksuz.

Bioetični odbori in komisije, čeprav sestavljene interdisciplinarno in z uglednimi, pokončnimi in izobraženimi člani, bijejo neenak boj za zakonsko regulacijo tega področja. Očitno vodilo "ni vse dovoljeno, kar je možno", predvsem pa "ne manipulirajmo s človeškim genskim zapisom" doživlja zakonodajni poraz. Bitka je podobna padanju domin. Ko se je neka država odločila, da bo dovolila patentiranje genov, ki so jih odkrili in izolirali, so ji sledile vse ostale, ker bi sicer ostale brez prihodkov, ki jih pomeni uporaba odkritega gena v kmetijstvu, na živalih in celo človeku. Čeprav smo sredi finančne krize, ki uničuje tudi zdrava

podjetja, in čeprav se vsi zavedamo, da ta kriza ni nič drugega kot sesutje "svetovne piramide", ki so jo milijoni igrali na borzah sveta, pa se (še) nočemo vprašati, ali ni že davno prišel čas, ko je potrebno pohlepu postaviti meje in se vrniti k poštenosti, pridnosti, vztrajnosti in iznajdljivosti, ki so vekotrajni temelji zdravega gospodarstva. Dokler kriza ne bo sprožila radikalne spremembe v načinu pojmovanja gospodarjenja, do tedaj bo le še ena kriza zaman.

Ko pa razmišljamo o gospodarski veji, ki upravlja z genskim zapisom živih bitij, je potrebna toliko večja previdnost in tudi bolj stroga zakonodaja, ki bo omogočala, kar je iz tega področja nesporno dobro, in preprečevala, kar je zlo. Vse kaže, da bo tudi na tem področju malo možnosti za zakonodajo, ki bo preprečevala manipuliranje s človeškim genomom mimo zdravstvenih potreb in upravičenih posegov. Kdo mi more jamčiti, da ne bodo križali človeka z opico, da bi ustvarili odpornega vojaka, pravi "kanonfuter", ki ga bodo pošiljali v boj v nepreglednih množicah, kakor so to naredili Kitajci v korejski vojni ali pa Rusi med drugo svetovno vojno? Kdo bo preprečil usposobljenim inštitutom kloniranje posameznika?

Znova se srečujemo s tradicionalno povezanostjo med gospodarstvom in politiko. Ne samo, da so mnoge raziskave, ki so jih privatne ustanove opravile in od katerih sedaj vlečejo mastne dobičke, plačali davkoplačevalci, lobisti s svojo dejavnostjo uspešno dosegajo sprejemanje zakonodaje, ki ščiti raziskovalne in proizvajalne enote. Bioetične komisije pa, ki jasno in več ali manj soglasno sprejemajo načelna stališča za ravnanje na področju genske tehnologije ali manipulacije s človeškim življenjem, nimajo ne sredstev ne moči, da bi parlamentarne države prepričale o potrebnosti regulacije. Znova se soočamo z bojem med Davidom in Goljatom, samo da tokrat vse kaže, da bo Goljat zmagal.

### Zmagovita vrnitev moralke?

Verjetno je ena od najbolj zanimivih stvari v človeški zgodovini prav nenehno zmagovanje dobrega nad zlim. Zgodovina se nam prikazuje kot neprekinjena in krvava črta vojn in krivic, nasilja in zlorab. Človek pa se vpraša, kako je torej mogoče, da nam je danes bolje, kakor je bilo nekoč. V človeški zgodovini mora torej obstajati tudi mnogo dobrega, ki se na koncu uveljavi. V daljših obdobjih vidimo, da se že sedaj uresničuje oni blagor, ki pravi, da bodo "krotki deželo podedovali". V luči tega zgodovinskega pogleda lahko upravičeno trdimo, da bo tudi tokrat David premagal Goljata. Dobro je naporno, za dobro se je potrebno potruditi, so učili že od srednjega veka naprej. Tudi tokrat se bo potrebno za uveljavitev pravih načel v genetiki in medicini znova potruditi. Posebej zato, ker govorimo o mikroskopskih stvareh, saj se spuščamo na celično raven, kjer premikamo "črke" oz. manipuliramo z geni. Črta med dobrim in zlim je vedno tanka, včasih vidna samo izurjenemu očesu in moralno zgrajenemu, svobodnemu človeku.

Bioetika se uveljavlja v ozkem segmentu prebivalstva. Večina ljudi pozna o tej temi le tisto, kar poročajo množični mediji. To pa je po naravi stvari površno in tendenciozno oz. ideološko pogojeno, morda pa tudi ekonomsko zaradi oglasov, ki jih industrija naroča in omogočajo preživetje vseh medijev. O gensko spremenjeni hrani se govori in piše zaradi ekoloških aktivistov, a tudi tu ni nobene garancije, da bi "ljudsko vedenje" ne trpelo za bistvenimi pomanjkljivostmi, ki onemogočajo pravo presojo. Snov je torej zahtevna, a v demokratičnih ureditvah še nismo dosegli tiste stopnje, ki bi priznavala, da so področja, o katerih ne odloča večina v parlamentu, ki je mnogokrat le ena oseba

večine. Dokler bo "ljudstvo" smelo odločati o vsem in bodo v parlamentih brez prave odgovornosti sprejemali zakone, ki odločajo o življenju in smrti nerojenih, ostarelih in bolnih, pa tudi o raziskavah, ki prestopajo mejo med človekom in živalmi, do tedaj naš David v bioetiki bije navidez izgubljen boj. Zato Cerkev vedno kliče svoje vernike k aktivnemu delu za dobro. Od drugega vatikanskega koncila naprej to nalogo zaupa laikom, kajti svet je njihovo področje.<sup>10</sup>

Če so razprave o bioetičnih vprašanih vrnile moralno kot teološko vejo v središče razprav, pa to še ne pomeni, da bodo argumenti in logika katoliške moralke tudi sprejeti. Živimo v pluralnem svetu, kjer se mnogokrat zgodi, da razumni ljudje odklanjajo razlago Cerkve samo zato, ker nosi pečat katolištva. Kljub temu pa menim, da smemo reči, da so moralisti tokrat pravočasno zaznali odprta vprašanja, se aktivno vključili v interdisciplinarne razprave in izoblikovali rešitve, ki so postale referenčna mreža za mnoge, ki hočejo tudi na tem področju ravnati prav.

1. *Optatam Totius* 16.
2. Papeška biblična komisija, Sveto pismo in morala, svetopisemske osnove krščanskega delovanja, v: *Cerkveni dokumenti 124*, Ljubljana, Družina, 2009.
3. Ramon Lucas Lucas, *Bioetika za vse*, Ljubljana, Družina, 2005, 5.
4. Prim. *Nuovo Dizionario di Teologica Morale*, uredili: Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000.
5. Prim. Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica I.*, Milano, Vita e pensiero, 1996.
6. Prim. *Gaudium et spes*, 12-18.
7. Prim. Elio Sgreccia, 172.
8. Prim. Splošna deklaracija ZN o človekovih pravicah, 10. december 1948, čl. 3.
9. Prim. Lucas Lucas, 27.
10. Prim. *Apostolicam actuositatem*, 13-14.



# Nekaterih stvar ne bi smeli nikoli narediti

## Absolutne moralne vrednote v medicinski etiki\*\*

### Uvod

V mnogih letih poklicnega sodelovanja sva z Davidom Thomasom razpravljala in polemizirala o skoraj vsaki pomembnejši temi bioetike in filozofije morale. Večina tega dela pa ni bila nikoli objavljena. Za nekaj od tega je bilo sicer predvideno, da bo postalo del najine knjige *A Philosophical Basis of Medical Practice*,<sup>1</sup> pa je delo na žalost prekinila Davidova nenadna smrt.

Ena izmed tem, s katero sva se spet in spet srečevala, je bilo staro vprašanje absolutnih moralnih vrednot. Vsi tokovi moderne sekularne bioetike gredo namreč v smeri moralnega relativizma ter subjektivnega in kulturnega opravičevanja moralnih odločitev. Tako v medicinski etiki iskanje moralne resnice postopoma odstopa mesto postopkom za reševanje konfliktov in zajamčenim avtonomnim moralnim izbiram. Pragmatizem, konsekvencializem in vrednote posameznika so pripravile pot za kvazi-absolutni relativizem.<sup>2</sup>

Pogosto sva se spraševala, ali je možno ponovno vzpostaviti normativno etiko, ki bi bila utemeljena na naravnem zakonu in na sprejemanju moralnih norm, ki so skupne človeški naravi. "Bogastvo" moralne različnosti se namreč zdi tako zapeljivo za tako veliko ljudi, da se ideja "absolutnih" norm zdi preveč škodljiva za moralno ustvarjalnost, za katero mnogi mislijo, da bi bila rešena s tem, če bi etiko osvobodili moralnih zadržkov, ki jih povzročajo univerzalne norme.

Za veliko število naših sodobnikov se nam zdi, da so zavzeli prvinske relativistične drže Protagore, Trazimaha in Gorigiasa ter da so se odvrnili od absolutizma Platona in razumnosti Aristotela. V tem oziru so dialog, družbena struktura in reflektivno ravnovesje spremenjeni iz metod za razpravo o etiki v kriterije za to, kaj je prav in kaj narobe. Ob tem pa tudi absolutizacija avtonomije povzroča, da je iskanje moralne resnice postalo nekaj "nerealističnega". Konsekvencializem in proporcionalizem se tako za pluralnost vrednot zdita bolj primerna kot pa moralne norme.

Naš preplah tudi ne more zatreti očitnega dejstva, da moralnih razlik med ljudmi tega sveta zaradi elektronske komunikacije, mednarodnega vpliva biotehnologije in po vsem svetu razširjene bioetike ne moremo kar prezreti. Kako pa lahko te razlike uskladimo? Mar strpnost zahteva izvajanje moralnih običajev, ki niso v skladu z našimi lastnimi moralnimi normami? Bi bilo nepravilno ali etnocentrično, če bi zagovarjali prednost nekaterih moralnih norm pred drugimi? Kako naj živimo skupaj v istem narodu in v mednarodni skupnosti, če pa so naša moralna prepričanja tako radikalno različna?

Je kakšna oblika moralnega relativizma opravičljiva, da bi se izognili nasilju ali neupravičeni premoči ene kulture nad drugo? Ali pa moramo nekako ponovno vzpostaviti moralne norme, ki jih v nobenem primeru ne bi smeli legitimno odpraviti? S Thomasom

sva se načeloma sporazumela, da je potrebno ubrati slednjo pot. Nisva pa se sporazumela glede tega, kako, pod kakšnimi pogoji in v kakšni obliki bi bilo sprejemljivo opravičevanje.

Moralni relativizem je preveč strašen, da bi ga tu lahko na kratko obravnavali. Vseeno pa se mi zdi, da bi bilo mogoče vzpostaviti absolutne moralne vrednote vsaj na omejenem področju kliničnega odnosa<sup>\*\*\*</sup>. Mor-da se je tu lažje strinjati o nekaterih stvareh, ki jih nikoli ne bi smeli narediti, kot na drugih področjih etike. In v tem duhu predstavljam ta prispevek za knjigo, ki je posvečena Davidu Thomasu. Ne vem, če bi se strinjal s tem pristopom, saj je bil David vedno jasen in neodvisen mislec. Vendar pa mislim, da bi sprejel predlog za zmerno vzpostavitev absolutnih moralnih vrednot, ki so možne vsaj v klinični medicini, ki jo je tako kot jaz imel za središče poklicne etike.

### **Nespremenljivost absolutnih moralnih vrednot**

Absolutne moralne vrednote so v sekularni bioetiki in medicinski etiki danes prekletstvo. Imajo jih za nične, za moralne zgube, ki so sovražne do kulturno raznolike družbe. V tem smislu so elitistične, nedemokratske, avtoritarne in neprilagodljive na hitre družbene spremembe. Dušijo človekovo svobodo, zapirajo človeka v njegovo zgodovino in pohablja moralno ustvarjalnost.

Te litanije o "nemoralnosti" absolutnih moralnih vrednot namesto strpnosti postavljajo nekritično sprejemanje nasprotujočih si pogledov. Spodkopavajo razumsko sposobnost, da bi dosegli moralno resnico in ukinjajo potrebo po "temeljih" moralne teorije in prakse. Prvo načelo etike, tj. "delaj dobro in ne delaj zla" je zamenjalo nekaj bolj miroljubnega, tj. "izogibaj se sporu in prizadevaj si za dogovor" ne glede na ceno, samo da pritrjujemo negativni moralni normi.

V medicinski etiki se nenaklonjenost absolutnim moralnim vrednotam najbolj konkretno odraža v sodobni razgradnji Hipokratove prisege. Pred 2400 leti je bila starodavna veroizpoved neizpodbitno izražena z negativnimi in pozitivnimi absolutnimi moralnimi vrednotami, tj. vedno delaj v dobro bolnika, ne škoduj, ne izvajaj splava in evtanazije, posvetuj se, varuj zaupnost, ne spuščaj se v spolne odnose z bolniki in njihovimi družinami ter živi vzorno življenje.

Danes pa imajo te absolutne zapovedi za zastarele. V zadnjih nekaj desetletjih so oblikovali omiljeno, izboljšano in moralno anemično verzijo, ki jo slovesno berejo ob podelitvah diplom na medicinskih fakultetah. Pa tudi to ni dovolj. Nekateri zahtevajo popolnoma "novo" poklicno etiko, ki bi dopuščala, da bi se vsak sam odločil glede splava, detomora, evtanazije, spolnih odnosov z bolniki itd. Idealna prisega bi bila za nekatere prisega brez pravil ali pa taka, ki bi bila v glavnem sestavljena iz tega, kar dopuščajo zakoni, kultura, politično ozračje in navade.

Težnja gre v smer vedno večjega odmika od kakršnegakoli nabora univerzalnih moralnih predpisov, ki vežejo in določajo medicinski poklic kjerkoli v svetu in ki so prilagojene smotru medicine namesto družbenim in osebnim izbaram. Bolniki ne morejo več pričakovati nekih standardov poklicnega moralnega vedenja. Vsak klinični odnos je tako postal loterija, katere stalnica so strokovna usposobljenost, osebna izbira in pravne zahteve, ne pa norme, ki so bistvene za to, da je nekdo zdravnik.

Končni učinek teh ideoloških sprememb je izguba absolutnih moralnih vrednot pri skrbi za bolnika. Posledice izgube absolutnih moralnih vrednot so sicer vidne tudi na javnem zdravju in v socialni medicini. Vendar pa je skrb za posameznega bolnika bolj občutljivo področje, kjer se globoke spremembe v poklicni etiki najbolj jasno poka-

žejo. Prav tu pa je zvestoba določenim absolutnim moralnim vrednotam bistvena, če želimo zagotoviti moralno odgovorno ravnanje zdravstvenih delavcev, ki jim je zaupana skrb za pomoči potrebne ljudi.<sup>3</sup>

### **Absolutne moralne vrednote v filozofiji morale na splošno**

V osnovi se mora moralno življenje in filozofija morale začeti in končati v neki absolutni moralni normi, v neki brezizjemni trditvi, ki vodi dejanja in delovanje odgovornih ljudi. Najbolj temeljna izmed vseh absolutnih moralnih norm je tista, ki dela etiko to, kar je. Ta brezizjemna absolutna norma je “delaj dobro in ne delaj zla”. To je starodavno načelo, ki izhaja iz ‘synderesis’, katere korenine najdemo pri Aristotelu, sv. Hieronimu in Tomažu Akvinskem. ‘Synderesis’ je dobesedno “dobri varuh”, sposobnost, s katero posameznik doume prva načela, ki vo-

dijo zavest in njene sodbe o posameznih in konkretnih moralnih izbirah. Iz ‘synderesis’ izhaja tudi prvo načelo vse medicinske etike, tj. “Delaj to, kar je dobro za bolnika, ne škoduj mu”. To je temeljni moralni predpis hipokratske etike.

Brez tega temeljnega predpisa ne bi bila možna nobena etika, saj tudi tisti, ki zaničajo možnost kakršnekoli absolutne moralne vrednote, verjamejo, da delajo ali svetujejo nekaj dobrega in ne nekaj zlega. Težava pa je v tem, da je njihova opredelitev dobrega in zlega opredelitev, ki temelji na trenutku ali določeni situaciji, ne pa na univerzalni obvezi k iskanju dobrega. Zaničanje absolutnih moralnih vrednot tako postane samo nadomestna absolutna vrednota, zamenjava za očitni aksiom ‘synderesis’.

Do razsvetljenstva so imele absolutne moralne vrednote osrednje mesto v etiki. Čeprav Aristotelova filozofija morale temelji na vr-



Špela Bevc: San Giovanni rotondo

linah, je vseeno jasno zagovarjal, da so nekatera dejanja vedno napačna in da jih nikoli ne bi smeli narediti, npr. umor, prešuštvo, laž, kraja.<sup>4</sup> To so bile absolutne odredbe, ki so bile brezpogojno in intuitivno resnične. Zelo podobno stališče so imeli tudi stoiki, sv. Tomaž in sv. Hieronim. Podobno pa imajo tudi deset Božjih zapovedi iz Svetega pisma, na svoj način pridiga na gori ter etični sistemi mnogih drugih kultur svoj nabor stvari, ki jih nikoli ne bi smeli narediti.

Sv. Pavel pa je bil nekako pazljiv do etike grških filozofov. Zanašal se je na *synderesis*, ko je rekel, da "ne moremo delati zla, da bi dosegli dobro".<sup>5</sup> Pavel je torej pričakoval znahe utilitaristične in proporcionalistične ugovore, da se dejanja vrednotijo po tem, ali proizvajajo večje ali manjše dobro ali ne.

Zaton v sprejemanju absolutnih moralnih vrednot pa se je začel z razsvetljenkim idealom avtonomne moralnosti, ki je onkraj religije in onkraj metafizike. Od takrat naprej se je vloga absolutnih moralnih vrednot – zaradi zatona religiozne vere, ki je vir moralnosti onkraj človeka, zaradi pojava moralnega skepticizma in zaradi pravega razmaha filozofij morale, od katerih ima vsaka svojo lastno metodologijo, s katero določa, kaj je moralno prav in narobe – zmanjševala. Moralni pluralizem, ki izhaja iz tega, pa je neizogibno krepil relativizem, ki se bojuje proti temu, da bi oblikovali kakršnekoli absolutne moralne vrednote in jih postavljali nasproti drugim.

Podobne sile so se pojavile tudi v moralni teologiji.<sup>6,7</sup> Proporcionalisti so zanikali notranjo pravilnost ali napačnost dejanj in zagovarjali proizvodnjo večjega deleža dobrega in manjšega deleža slabega.<sup>8,9</sup> Za teologe se je tako zdelo, da so bolj prizanesljivi v moralno pluralistični družbi, saj niso več poudarjali tradicionalnih absolutnih moralnih vrednot svojih lastnih verskih sistemov. Mnogi so celo opustili etiko naravnega zakona v prepričanju, da je ena ali druga filozofija morale v

dobi znanosti in tehnologije za moralno odločanje bolj primerna.

Ta močna, vseobsegajoča in trdna stališča so imela vpliv na vse veje bioetike – vključno z medicinsko etiko. Celó v medicinski etiki je šla namreč težnja močno v smer družbene konstrukcije, etike dialoga, zgodb, hermenevtike in v zadnjem času ameriškega pragmatizma. Absolutne moralne vrednote pa tako niso več imele mesta v teh sistemih, ki bolj poudarjajo postopek kot pa norme.<sup>10</sup>

Prav tako pa z izgubo absolutnih moralnih vrednot trpi moralni realizem. Moralne sodbe namreč niso več resnične ali napačne. Tega niti ni mogoče odkriti. So bolj stvar volje in proizvod pogajanj, družbenih nagnjenj in osebnih izbir. Moralne resnice tudi niso več ukoreninjene v človekovi naravi. Človekova narava je sedaj samo način, kako nas je izoblikovala naravna selekcija, vsaj kot naravno selekcijo razumemo sedaj, v skladu z interpersonalnimi vrednostnimi sodbami, ki se imajo ta trenutek za znanstveno resnico. In če pogledamo, kaj danes pomeni biti človek, ugotovimo, da je naša človeškost v procesu spreminjanja, s tem pa se spreminjajo tudi norme tega, kaj je za človeka dobro. Najbolj napredni genetiki namreč predvidevajo, da bomo z novo biotehnologijo ustvarili novo, popolnejšo človeško naravo.<sup>11</sup>

Teh nekaj stoletij prevrata v filozofiji morale in moralni teologiji je globoko vplivalo na metodo in vsebino kliničnih odločitev. Ob bolniški postelji je treba odločitve sklepati z neko trdnostjo, ne pa razpravljati o njih. Njihove neposredne posledice se namreč pogosto pokažejo na boleč način. Brez univerzalnih moralnih norm nimamo "moralnega kompasa", ki bi vodil zdravnike, bolnike, ustanove ali družbo. Brez njih je moč bolnika in zdravnika neomejena. Nobenega omejujočega *telosa* ni, nobenega določenega dobrega za klinični odnos. Postane to, kar mi hočemo, da je.

## Moralne zapovedi ob bolniški postelji

Vsaka spoštovanja vredna absolutna moralna vrednota v medicini temeljno izhaja iz narave kliničnega odnosa in človeških izkušenj ob bolezni in zdravljenju. Bolezen je namreč nekaj, čemur ne more uiti noben smrtnik. Predpostavka bolezni pa se nanaša na ves *niz* doživetij, v katerih se znajde človek, ko zboli, oslabi, postane invalid in ko tako postane *bolnik*, tj. nekdo, ki potrebuje pomoč zdravstvenega delavca.

Bolnik, "pacient" je po definiciji oseba, ki do neke mere in na nek način trpi. Njegovo bivanjsko stanje je spremenjeno – postane zaskrbljen, odvisen, ranljiv in njegovo vsakdanje življenje je ovirano. Formalno pa postane bolnik, ko se odloči, da potrebuje profesionalno pomoč.

V takem stanju zdravnik bolnika vpraša, kako lahko pomaga. Bolnik to razume kot obljubo, da ima zdravnik sposobnosti in znanje, in obljubo, da bo te sposobnosti in to znanje prvenstveno uporabil v interesu bolnika. Ponujena pomoč zdravnika je dobesedno profesionalno dejanje, obljuba zaupanja, da si bo prizadeval za dobro bolnika. To dejanje obljube je "moralni cement", ki poveže zdravnika in bolnika v postopku zdravljenja – zdravljenja, ki je usmerjeno na konkretnega bolnika tukaj in zdaj.

Ta zaveza, če smo natančni, pa mora imeti bližnji in oddaljen dober namen. Bližnji in neposredni dober namen je tehnično pravilna in moralno dobra odločitev, ki je namenjena temu, da bi pomagala določenemu bolniku iz bolezni. Bolj oddaljen namen pa je zdravje, dobro delovanje človeškega organizma, telesa, duha in duše, kolikor je pač to možno. Tej celoti dobrega počutja pa se lahko samo asimptotično približamo.

Smoter klinične medicine je dobro določenega bolnika, ki se v določenih okoliščinah obrne na določenega zdravstvenega de-

lavca. Vsako načelo, pravilo, vodilo ali navada, ki zmanjšuje, ogroža ali spravlja v nevarnost ta smoter, je neetičen in nemoralen prestop ek etike klinične medicine in s tem tudi zaveze, ki pomeni osnovo za to etiko. Klinične absolutne moralne norme so norme in dogovori, ki jih ne smemo nikoli prekršiti, saj njihovo kršenje spodkopava smoter medicine, ki je zdravljenje.

## Ne ubijaj

Zdravniki ne smejo nikoli ubijati. Nič ni bolj temeljnega ali nedvoumnega, kot ta absolutna moralna norma. Nič bolj ne nasprotuje smotru medicine, ki je spretnost zdravljenja, kot pa ubijanje. Dokler ni bila potihoma odstranjena iz Hipokratove prisege, je bila prepoved jemanja življenja nesporna norma poklicne etike. Z legalizacijo splava in zdaj še z legalizacijo pomoči pri samomoru v Oregonu je ubijanje bolnikov iz sočutja, udobja ali kakovosti njihovega življenja postalo zakonito. In da bi se izognili neskladjem s prisego, ki prepoveduje splav in evtanazijo, so bile te prepovedi enostavno izpuščene iz prisege, ki jo ob diplomi izrekajo na skoraj vseh medicinskih šolah.

Tu ni prostora, da bi predstavili razloge proti izpustitvi ubijanja iz prisege ali za navzočnost zdravnikov pri ubijanju. Ta članek sprejema to absolutno moralno normo za najbolj temeljno izmed moralnih norm. Namenoma končati življenje bolnika pomeni "ubiti" bolnika, pa čeprav se pojavljajo evfemizmi, ki to želijo imenovati kako drugače. Ubijanje nikoli ne more postati zdravljenje. Po definiciji je to zanikanje prvega smotra medicine – delati v dobro bolnika.<sup>12</sup>

## Delaj v dobro bolnika

Kot sem zapisal zgoraj, je temeljni kamen, ki vrednoti vse moralne razprave in dejanja, "delaj dobro in ne delaj zla". Če to prevedemo v jezik medicinske etike, je določeno do-

bro tisto, ki je dobro za bolnika. Vsako medicinsko, negovalno ali administrativno dejanje, ki preprečuje poskus, da bi povečali dobro pacienta, je samo po sebi, vedno in v vsakem primeru moralno napačno. Tako dejanje namreč ovira izpolnitev dane obljube bolniku, škoduje, namesto da bi zdravilo, in zdravljenje spreminja v zadajanje bolečine.

V svoji negativni obliki je to načelo – nikoli ne deluj v nasprotju z dobrim za bolnika in nikoli ne škoduj – moralni *leitmotiv* najstarejšega zapisa klinične etike, Hipokratove prisege.

Dobro, ki ga moramo tu ščititi, pa je zapletena ideja.<sup>13</sup> Najnižja raven je medicinsko dobro in se dviga do dobrega, kot ga sprejema bolnik, nato do dobrega za bolnika, ki je človeško bitje, obdarjeno z naravo posebne vrste, izpolnjeno pa je z bolnikovim duhovnim dobrim. Dobro, o katerem govorimo, je tako veliko večje od dobrega, ki izvira iz uporabe medicinskega znanja.

Primeri prekršitve te norme so mnogi in različni ter segajo od nemarne uporabe znanja in tehnike, poskusov na ljudeh brez ustreznih soglasij, slabe oskrbe prizadetih otrok, do tega, da jih varujemo pred "trpljenjem", naročamo nepotrebne postopke z namenom zaslužka itd. Teh škodljivih dejanj je na žalost preveč in prepogosta so. V skladu s tem pogledom je prizadevanje škode ali ubijanje opravičeno, saj je dobro, ki pomeni odreševanje bolečine, večje dobro. Absolutno nasprotje tej vrsti škodljivega mišljenja pa je moralni predpis, da bolniku nikoli, iz nobenega razloga, ne smemo namenoma škodovati. Vsako dobro, ki bi ga lahko dosegli samo tako, da bi prizadejali škodo, npr. evtanazija, je namreč zlo in ne dobro.

Nekateri predlagatelji pomoči pri samomoru in evtanazije trdijo, da ta dejanja ne škodujejo, ampak pomagajo. Vendar celo na popolnoma naturalistični osnovi najdemo zelo dobre razloge, da bi pokazali, da je dobrost ubijanja z namenom odrešitve od trpljenja čista iluzija.<sup>14</sup> Namerno ubijanje je se-

veda samo po sebi narobe in jasno zanikanje smotra medicine; in prav zato je bil v medicinski etiki to vedno od Hipokrata naprej negativni predpis. Negativni predpisi pa zavzujejo brez izjeme.

Nekateri zagovorniki pomoči pri samomoru, evtanazije ali terminalne sedacije vztrajajo, da je njihov *namen* odrešitev od trpljenja, ne pa ubijanje pacienta. Govorijo o načelu (ali za nekatere o nauku) o dvojnem učinku. Vendar pa je to zmeta, saj absolutna moralna norma za pravilno uporabo načela pravi, da dober učinek ne sme biti odvisen od zlega učinka. In to se zgodi pri pomoči pri samomoru in pri evtanaziji. Trpljenje bolnika je namreč možno odpraviti samo s smrtjo trpečega.

Pri načelu dvojnega učinka pa so še druge absolutne norme. Na primer, določeno dejanje je lahko samo po sebi moralno dobro ali neodločeno, ne sme pa biti samo po sebi narobe. Nameravan mora biti samo dober učinek, slab učinek pa je samo dopusten. To so primeri absolutnih moralnih norm, ki na zelo praktičen in očiten način kažejo na moralno zapletenost kliničnih odločitev.

Zagotovo, v sklopu splošnega nasprotovanja moralnim zapovedim *per se* ali znotraj drugih moralnih načel je bilo načelo dvojnega učinka postavljeno pod vprašaj – po mnenju nekaterih izmed nas neuspešno.<sup>15</sup>

### Slovesnih obljub ne smemo nikoli prelomiti

Odnos zdravljenja je bistveno odvisen od že omenjenega, jasnega in pogosto ponavljajočega dejanja "*pro-fesije*" – obljube zdravnika, da bo delal v korist bolnika. To pa ni pogodba, saj bolnik nima druge možnosti, kot da zaupa, da je obljuba pristna. Ranljivost osebe, ki potrebuje in išče pomoč, torej zahteva, da je zvestoba obljubi absolutno obvezna.

Obljuba pomoči – profesionalno dejanje – je ena izmed temeljnih absolutnih vrednot

v medicinski etiki. Njena nujnost pri doseganju dobrega za bolnika, ki je smoter medicine, je jasna. Obljuba pa ne more vsebovati pripravljenosti škodovati, pa tudi če bolnik želi tvegati, poskusiti z nevarnim zdravljenjem ali končati življenje. Znotraj etične sfere klinične medicine je obljuba, da bi delali škodo ali da bi sodelovali pri tem, sama po sebi neveljavna. Krši namreč to, kar pomeni biti zdravnik.

Obljuba, da bomo delali v dobro bolnika, pomeni delovati tako, da bomo gojili celotno dobro za bolnika kot človeško bitje. Medicinsko dobro pa je najnižja raven tega dobrega. Seveda je bistveno, da je zdravnik strokovno usposobljen. Če ni, potem je celoten odnos zlagan in moralno ničten. Vendar pa dobro za bolnika vključuje tudi tri druge ravni, ki so vključene v absolutno prepoved, da bi škodovali.

Tako je nad medicinskim dobrim dobro, ki ga bolnik prepoznava kot svoje lastno dobro. To je lahko tudi v nasprotju z medicinskim dobrim ali s tem, kako zdravnik razume, kaj je dobro za bolnika. Če bi iz medicinskih razlogov prezrli bolnikovo jasno in odgovorno izraženo idejo njegovega lastnega dobrega, bi napadli njegovo človeškost. Zdravniku se ni treba strinjati z bolnikovim razumevanjem niti mu ni nujno treba nekaj storiti, ker tako želi bolnik. Vendar pa morata v tem primeru zdravnik in bolnik medsebojno vez spoštljivo, vendar jasno razdreti.

Ni nam treba posebej poudarjati, da je ostalo človeško dobro za bolnika – njegovo dobro, ki mu pripada kot človeškemu bitju, njegove človekove pravice in njegovo duhovno dobro – nekaj, česar ne smemo nikoli potepnati. Nimamo prostora, da bi raziskovali vse možne načine, kako medsebojno delujejo bolnikovo dobro, dobro zdravnika in dobro družbe. Pomembno je, da je s tem, ko je s slovesno obljubo zavezan, da bo pomagal in da bo deloval v korist bolnika, zdravnik spre-

jel moralno absolutno obvezo, da te obljube ne bo prelomil.

### Nikoli ne ogrožaj prirojenega dostojanstva bolnika

Do nedavnega sta bila prirojeno dostojanstvo in vrednost vsakega človekovega bitja jasna moralna vrednota preprosto zato, ker ima človek človeško naravo. To so spoštovali antični, srednjeveški, novoveški in sodobni moralisti. V tem smislu vsakemu človeškemu bitju pripada enako spoštovanje osebe. Mnoge druge absolutne norme moralnega življenja so namreč ukoreninjene v spoštovanju človeškega dostojanstva.

Pojem spoštovanja in enakosti utemeljuje pravice, ki jih uživamo z ameriško ustavo. V novejšem času pa so človekovo dostojanstvo prepoznali kot prvo načelo Deklaracije človekovih pravic.<sup>16</sup> Človekovo dostojanstvo kot neuničljiva last ljudi kot ljudi je namreč dejstvo tako Božjega kot naravnega prava.

V zadnjih letih pa so to absolutno moralno vrednoto skupaj s skoraj vsemi drugimi postavili pod vprašaj in zanikali njeno prvenstvo. Naj navedem samo nekaj primerov. Najprej, dostojanstvo so poimenovali "koncept razen če", saj se zdi, da je slabo opredeljen in da nosi preveč vidna znamenja, da je religioznega izvora. Avtonomija s stališča še enega avtorja več kot ustrezno nadomešča dostojanstvo.<sup>17</sup> In še en pravkar izdani komentar se ubada z isto temo, ko pravi, da je dostojanstvo tako zapleteno in raznoliko, da potrebuje "ponovno raziskavo".<sup>18</sup> Kar pa bolj verjetno drži, je to, da je dostojanstvo preveč jasno, preveč absolutno in preveč spoštljivo do človekove narave, da bi dopuščalo tako vrsto svobode od absolutnih norm, kot nekateri bioetiki danes mislijo, da je bistvena za človekovo izpolnitev.

In kje lahko avtonomija dobi moralno moč, če ne v antični ideji prirojenega dostojanstva, ki vsakemu človeku priznava enako



Špela Bevc: Muenchen

vrednost in zahteva enako mero spoštovanja? Avtonomija, kot jo razumejo mnogi bioetiki, je lastnost, ki jo pripisujemo ljudem in ki jo uporabljamo, da bi jih z njo označili za osebe. Tisti, katerih avtonomija je oslabiljena ali izničena, so zato razvrednoteni in razosebljeni. To so osebe v neprestanem vegetativnem stanju, duševno zaostali, ostareli, bolniki z Alzheimerjevo boleznijo in tudi tisti ubogi ljudje, katerih izobrazba ali družbeni status povzročata, da so *de facto*, če ne tudi *de iure*, brez avtonomije. Otroci so pri tem še posebej ogroženi.<sup>19, 20, 21</sup> Ko avtonomija nadomesti prirojeno dostojanstvo, je veliko število ljudi prikrajšanih za človeškost in osebnostnost. Avtonomija pa je *prima facie* načelo in ne moralna zapoved. Ker je avtonomija *prima facie* načelo, jo je mogoče preseči, npr. ko vodi v določeno, zelo verjetno in znatno škodo za določene druge ljudi, ali ko se nanjo sklicujemo in zahtevamo od zdravnika, da napravi

nekaj, kar se mu zdi samo po sebi nemoralno, nekaj, kar škodi njegovemu medicinskemu ali poklicnemu delu, ali nekaj, kar jasno ni v skladu z bolnikovim interesom.

Prirojenega dostojanstva, ki je neuničljivo povezano s človekovo naravo, avtonomija ne more nadvladati. Avtonomija namreč nima moralnega smisla brez človekovega prirojenega dostojanstva. Človekovo prirojeno dostojanstvo pa temelji na Božjem zakonu<sup>22</sup> in na naravnem zakonu, ter je tako odprto za razsodnost človekovega razuma. Prirojeno dostojanstvo je absolutno ločeno od pridobljenega dostojanstva, ki je nekaj, kar nam dajejo drugi ali kar si dajemo sami. Pridobljeno dostojanstvo lahko izgubimo, lahko smo oropani ali pa se sami prikrajšamo zanj. Podvrženo je tako pravilnim kot napačnim človeškim sodbam. To je razumevanje, ne pa temeljna, prirojena in neomajna lastnost človekovega življenja.



Tisti, ki jim dajemo malo ali nič dostojanstva, ker je njihova avtonomija na nek način okrnjena, so v vsaki družbi v smrtni nevarnosti. V nevarnosti so namreč, da bodo na slabšem, ko bodo prehrabeni viri ogroženi, da bodo prikrajšani za življenje, ko bodo v težavah, da jih bodo uporabili za poskuse ali da bodo v slabšem položaju, ko bodo tekmovali za pravico s soljudmi, ki bodo v družbi vredni več. Ko je prirojeno dostojanstvo iz kakršnegakoli razloga enkrat spodkopano, se izgubi osebnostnost, osebe pa postanejo objekti, ki se ne ločijo več od kakršnekoli druge oblike življenja, ter imajo nižji status kot mnoge izmed njih, pa čeprav bi to odločno zanikali.<sup>23</sup> Prirojeno dostojanstvo je tudi zadnji temelj za danes široko sprejeta štiri načela dobrodelnosti, neškodovanja, avtonomije in pravičnosti.

Beauchamp sicer utemeljuje ta načela na občih moralnosti. Obča moralnost pa se s časom, prostorom, politično ali kulturno ideologijo lahko spremeni. Zato moralne zahteve in izražanje štirih načel ne more biti absolutno. To je mogoče le, če so ukoreninjeni v človekovi naravi ter v človekovem dostojanstvu, ki je neločljiva značilnost človekove narave. To pa potem zahteva metafizično podlago, ki pa jo Beauchamp jasno zavrača.<sup>24</sup> Vendar kljub temu pomanjkanju trdne filozofske osnove mnogi etiki vztrajajo pri tem, da so štiri načela absolutne moralne norme. Zdravniki, ki napravijo to napako, opravičujejo svoje konkretne etične odločitve na nekakšnem medsebojnem delovanju teh štirih načel. To pa zmede *prima facie* načelo, ki ga po definiciji lahko iz "dobrih" razlogov nadomestimo z moralno zapovedjo, ki je nikoli ni mogoče nadomestiti.

### Nikoli ne laži

Kot sem pokazal zgoraj, klinični odnos, tj. odnos med zdravnikom in bolnikom, temelji na zaupanju. To zaupanje pa je poru-

šeno, če zdravniki lažejo bolnikom. Bolniki imajo pravico do resnice o diagnozah, obetih in zdravljenjih. Nikakor namreč ne morejo sodelovati pri zdravljenju in terapijah, če jih držimo v nevednosti, niti ne morejo urediti svojih stvari, če je bolezen usodna. Samo ob resnici je bolnik lahko zares sodelavec v procesu zdravljenja.

Postavlja pa se mnogo ugovorov proti temu, da bi bila resnica lahko absolutna moralna norma. Eden, na primer, je trditev, da z lažjo, prikrivanjem resnice ali skrivanjem resne diagnoze pred bolnikom naredimo dobro delo. Zagovorniki te ideje se sklicujejo na "terapevtski privilegij", ki ga uporabljajo, da bi opravičili laganje v primeru, ko zdravnik misli, da je veliko možnosti, da bi se bolnik poškodoval, če bi zvedel resnico. Seveda obstajajo taki primeri, vendar ni naša obveznost, da lažemo, ampak da priskrbimo vso potrebno psihološko pomoč, ko povemo resnico. Če je bolnik res nagnjen k samomoru, je potrebno najprej zdraviti depresijo ali kakršenkoli razlog, ki vodi v uničenje samega sebe. Resnico pa navadno lahko prihranimo do takrat, ko je bolnik pripravljen, da se s pomočjo sooči z njo.

Bolnikom spoznanje resnice ne škoduje. Veliko pomembnejši pa je način, kako povemo resnico. To je večšina, ki jo prilagajamo bolniku kot osebi, ki ima določen temperament, starost, pripada določeni kulturi, ima neko izobrazbo, življenjske izkušnje itd. Skupek vseh teh dejavnikov, ki delajo to osebo tako, kot je, bo določil, kdaj, pod kakšnimi pogoji, kako in kdo bo posredoval resnico. Zdravnikom, sestram in tudi drugim zdravstvenim delavcem primanjkuje potrebnih osebnih sposobnosti. To, da povemo slabe stvari dobrim ljudem, je na žalost prav tako del dobre klinične medicine, kot strokovna usposobljenost in etično vedenje. Povedati resnico, ne da bi škodoval, je moralna obveza dobrega zdravnika.

Drugi razlog, ki govori v prid temu, da ne bi povedali resnice, je dejstvo, da v nekaterih kulturah bolnikom ne povedo slabe novice o usodni bolezni. Če je navada, da novico sporoči prijatelj ali družinski član, to zdravniku prihrani razlago resnice. Vendar pa mora biti zdravnik prepričan, kak-

šne informacije bo bolnik dobil in kako jih bo dobil. Bolniku je namreč na vsak način potrebno povedati, ko gre za pomembne odločitve o življenju in smrti, ki zadevajo njegovo osebo.

Če je navada, da se bolniku nikoli ne pove, potem ne prelomimo obljube, če bolnik



Špela Bevc: Coimbra

ne pričakuje (ali noče), da mu povemo. Zdravnik pa se mora potem odločiti, ali lahko ustrezno zdravi brez bolnikovega sodelovanja. In glede na to se mora tudi odločiti, ali bo prevzel primer ali ne.

Isto velja tudi za tretji ugovor proti govorjenju resnice, namreč, da je resnico mogoče posredovati le delno ali prevarati bolnika, da bi tako preprečili, da bi bolnika skrbelo, ali da bi ohranili kulturno izročilo. Prevara vodi v nezaupanje in jezo, ko resnica postane znana, kar pa se bo neizogibno zgodilo. Veliko več škode naredimo s prevaro kot pa s tem, da povemo resnico, če jo povemo na odgovoren način.

Vsi ti argumenti, ki zadevajo posredovanje resnice in prevaro, kažejo na modrost absolutnih moralnih norm sv. Pavla, da ne smemo nikoli napraviti zla, da bi dosegli dobro. Vse prepogosto se namreč za dobro, ki ga nameravamo, izkaže, da je zlo – tako da zlo proizvaja zlo, ne pa dobrega. To je še posebej pomembno za klinične odločitve, kjer je utilitarna skušnjava, da bi se odklonili od moralnih norm, še posebej privlačna. Ta odklon pa se danes brani, češ da je to razumna uporaba pragmatizma Johna Deweya pri kliničnih odločitvah.<sup>25</sup> Moralnih nevarnosti tega pristopa ne moremo tu podrobneje obravnavati. Njegova trenutna priljubljenost je očitna iz dejstva, da je bila cela številka revije *Journal of Medicine and Philosophy* posvečena “kliničnemu pragmatizmu”.

### Formalna sokrivda z zlom ni nikoli opravičljiva

Splošno znano dejstvo je, da je ohranitev moralnih norm posebej težavna v moralno raznovrstni družbi, kjer osebne norme lahko uporabimo tudi na tak način, ki se dotika drugih. Tu ni prostora, da bi obravnaval načela sodelovanja, ki imajo dolgo zgodovino.<sup>26</sup> Načelo materialnega sodelovanja priznava, da je sokrivda z zlom dejanjem do neke

stopnje neizogibna, in določa pogoje, pod katerimi je dovoljena.

Formalno sodelovanje pa je vsekakor absolutno in vedno prepovedano. Za to gre v primeru, ko zdravnik podpira zli namen, neposredno in svobodno sodeluje ali na kakršenkoli način pospešuje samo po sebi zlo dejanje, kot je splav ali pomoč pri samomoru. Zdravniki se lahko znajdejo v položaju, da so sokrivi za zlo, ko poskušajo pomagati bolniku ali ko ne razumejo svoje lastne moralne odgovornosti za sodelovanje z drugimi. Tako nekateri zdravniki verjamejo, da lahko varajo in da so lahko nepoštene pri izpolnitvi zavarovalnih obrazcev, da bi lahko zdravili neustrezno zavarovanega bolnika. Zdravniki, ki delajo za javno zdravstveno ustanovo, so lahko sokrivi za škodo, ki so jo povzročili z birokratsko odločitvijo, s katero so hoteli prihraniti denar. Zdravniki morda tudi sodelujejo s politiko bolnišnice, ki jo imajo za napačno, da ne bi bili kaznovani ali prikrajšani za prihodke. Nekateri se ne zavedajo, da sodelovanje z zlom, npr. napotitev bolnika k nekomu drugemu, da bo ta opravil postopek, medtem ko jaz ne opravljam splavov ali sodelujem pri samomoru, prav tako pomeni sokrivdo. Razlage, kot so: “Ne strinjам se, vendar je to del moje službe,” ali “Hotel sem ubogemu človeku pomagati do pravice v sistemu,” enostavno ne odstranijo moralne krivde.

Medtem ko so etično bolj dvomljive prakse legalizirane ali vključene v zavarovalne mehanizme, pa zahteve do zdravnikov, da so “moralno nevtralni”, vedno bolj naraščajo. Ta pritisk pa bo še večji, če bodo najnovejše ideje v nekaterih pravnih ureditvah, ki predvidevajo ustanove in zdravnike, ki bodo opravljali cel spekter “reproduktivnih uslug”, dobile državni blagoslov. Temu pa se bodo morda pridružile še omejitve pravice do ugovora vrsti za zdravnike, ki ne bodo hoteli sodelovati.

Medtem ko naša družba postaja moralno, kulturno in narodnostno pluralistična, se bodo primeri tako formalnega kot materialnega sodelovanja množili. Pomen absolutnih moralnih vrednot je očitno. Pomembno je, da jih utrdimo, da razumemo njihov pomen za poklicno etiko in za dosego smotra medicine. Ta razprava je bila omejena na poklicno etiko. Očitno pa je, da lahko iste absolutne vrednote, o katerih smo govorili tu, pa tudi druge, uporabimo v vseh vejah bioetike in etike na splošno.

Absolutne moralne norme so samo varovala pred javno in zasebno etiko, ki nima nobenih omejitev, kot predlagajo sodobni teoretiki moralnih izbir. Brez brezpogojnih moralnih omejitev namreč ni možna etika onkraj osebnih ali družbenih izbir. To pa bi bilo nemogoče v pozitivnem pravu. In to je nemogoče v naravnem in Božjem pravu. Nečastno za medicinsko etiko, za bioetiko in za večino sodobne etike je, da je tako malo stvari, ki jih nikoli ne bi smeli narediti.

## Kje je prihodnost?

Ovire, ki preprečujejo, da bi absolutne moralne vrednote in univerzalne norme dobile vsaj zmerno mesto, so zares velikanske. Kje pa le lahko vidimo znamenja, da te norme spet postajajo pomembne za etiko?

Zanimivo je, da je na mednarodnem prizorišču vedno več zanimanja za iskreno iskanje nekega nabora univerzalnih vrednot, ki bi bile skupne ljudem kot ljudem.<sup>27</sup> Verjetno je pomembno, da je bilo pod pokroviteljstvom Olimpijade 2004 in to prav v Grčiji, kjer se je začela antična filozofija morale, organizirano zborovanje svetovno priznanih znanstvenikov, ki so iskali univerzalne vrednote.<sup>28</sup>

Enako pomembno pa je tudi delo Mednarodnega komiteja za bioetiko pri Unescu. Ta komite, ki je nastal na željo generalnega direktorja, je zadolžen za oblikovanje

Deklaracije o univerzalnih normah v bioetiki.<sup>29</sup> Ta deklaracija, katere osnutek je pripravil komite, je dostopna na domači strani Unesca na svetovnem spletu, sedaj pa jo pregleduje Unesco in bo objavljena v bližnji prihodnosti.

To so morda majhni začetki, vendar predstavljajo potrebo po jasnejšem soglasju o nekaterih moralnih vodilih, ki so skupna vsem ljudem kot ljudem, med vsemi ljudmi in kulturami. Tako prihajajoč Unescov dokument kot 50 let stara Deklaracija o človekovih pravicah se začenjata z nedvoumno opredelitvijo prirojenega dostojanstva človeške osebe, ki je temelj temu, kar pripada vsakemu človeku preprosto zato, ker je človeško bitje. Čeprav ga ne prepoznavamo kot takega, pa je to pristop, ki je skladen z etiko naravnega zakona, in jasno znamenje, da obstajajo stvari, ki jih moramo narediti, in stvari, ki jih nikoli ne smemo narediti.

Upamo pa lahko, da bo razkritje moralnih posledic predpostavk moralnega relativizma razkrilo obubožano etiko le-teh. Česar bioetiki morda ne bodo sprejeli, se zdi, da bo nadomestila etika zdrave pameti večine mislečih ljudi.

Prevedel: Leon Jagodic

---

\* Edmund D. Pellegrino je upokojeni profesor medicine in medicinske etike v Medicinskem centru univerze Georgetown v ZDA, ter nekdanji direktor Inštituta (1983-1989) in Centra za klinično bioetiko Medicinskega centra. Je avtor več kot 500 člankov, avtor ali soavtor preko 20 knjig o bioetiki ter soustanovitelj *Journal of Medicine and Philosophy*. Ukvarja se s filozofijo medicine, poklicno etiko ter vlogo krščanskih vrednot in medicinske etike pri zdravljenju bolnikov. Njegova dela so med drugim *Biotechnology and the Human Good* (Biotehnologija in človekovo dobro), *Virtues in Medical Practice* (Vline v medicinski praksi), *Helping and Healing: Religious Commitment in Health Care* (Pomoč in zdravljenje: Religiozne obveze v zdravstvu) in *The Christian Virtues in*

- Medical Practice* (Krščanske kreposti v medicinski praksi). Za svoje delo je prejel 42 častnih doktoratov [op. prev.].
- \*\* Edmund D. Pellegrino: Some Things Ought Never Be Done: Moral Absolutes in Clinical Ethics, v: *Theoretical Medicine and Bioethics*, 26 (2005), 469-486 [op. prev.].
1. Edmund D. Pellegrino in David C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, New York, Oxford University Press, 1981 (v tisku).
  2. John Ladd (ur.), *Ethical Relativism*, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1973, 1-12.
  - \*\*\* Klinični odnos (clinical encounter) je povezava, vez med bolnikom in zdravnikom, ki se vzpostavi v procesu zdravljenja, oz. ko bolnik prosi zdravnika za pomoč. Pojem presega zgolj srečanje, kar bi bil dobeseden prevod pojma [op. prev.].
  3. Edmund D. Pellegrino, "The internal morality of clinical medicine: A paradigm for the ethics of helping and healing professions", v: *Journal of Medicine and Philosophy*, 26 (2001), 559-579.
  4. Aristotel, NE 1107 a 9-17, 1110 b 1-2 in EE 1221 b 20-22. 1221 b 25.
  5. Prim. Rim 3,8.
  6. John Finnis, *Moral Absolutes, Tradition, Revision and Truth*, Washington, DC, The Catholic University of America, 1991.
  7. Janez Pavel II., *Okrožnica Sijaj resnice*, (6. avgust 1993), Ljubljana, Družina, 1994.
  8. John Finnis, *Moral Absolutes, Tradition, Revision and Truth*.
  9. Janez Pavel II., *Okrožnica Sijaj resnice*.
  10. Cristopher Tollefsen in Mark J. Cherry (ur.), *Pragmatism and Bioethics* 28 (2003), 533-671.
  11. Edmund D. Pellegrino, *Biotechnology, Human Enhancement, and the Ends of Medicine*, v tisku.
  12. Edmund D. Pellegrino, The False Promise of Beneficent Killing, v: Linda L. Emanuel (ur.), *Regulating How We Die*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, 71-91.
  13. Edmund D. Pellegrino in David C. Thomasma, *For the Patient's Good*, New York, Oxford University Press, 1987, v tisku.
  14. Edmund D. Pellegrino, *The False Promise of Beneficent Killing*, 71-91.
  15. Daniel P. Sulmasy in Edmund D. Pellegrino, The role of double effect: clearing up the double talk, v: *Archives of Internal Medicine* 159 (1999), 545-550.
  16. U. N. Declaration of Human Rights, United Nations General Assembly, 10. december 1948, člen 1., 2. [Slovensko besedilo dostopno na <http://www.varuh-rs.si/index.php?id=102> (pridobljeno 4. 5. 2009), op. prev.]
  17. Ruth Macklin, Dignity in a unless concept, v: *British Medical Journal* 237 (2003), 1419-1420.
  18. Häyry Matti, Another look at dignity, v: *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 13 (2004), 7-14.
  19. Lois Rogers, Genetics guru says infanticide may be moral, v: *The Sunday Times* (London), 24. januar 2004.
  20. Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, London, Oxford University Press, 1983, 411.
  21. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 183.
  22. 1 Mz 1,27.
  23. Jan Hendrik van den Berg, *Medical Power and Medical Ethics*, New York, Norton and Company, 1978.
  24. Tom L. Beauchamp, A Defense of Common Morality, v: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 13 (2003), 259-274.
  25. Joseph J. Fins, Matthew D. Bacchetta in Franklin Miller, *Kennedy Institute of Ethic Journal* 7 (1997), 129-147.
  26. Orville N. Greise, *Catholic Identity in Health Care*, Braintree, Ma, The Pope John Center, 1987, 348-416.
  27. Christophorou G. Loucas in George Contopolous, *Universal Values: International Symposium Proceedings*, Atene, Academy of Athens, 2004.
  28. Christophorou G. Loucas in George Contopolous, *Universal Values*.
  29. Unesco, Deklaracija o univerzalnih normah, Unesco, Pariz, dostopno na [http://portal.unesco.org/shs/en/files/7359/11087373831Preliminary\\_Draft\\_EN.pdf/Preliminary\\_Draft\\_EN.pdf](http://portal.unesco.org/shs/en/files/7359/11087373831Preliminary_Draft_EN.pdf/Preliminary_Draft_EN.pdf) (pridobljeno 4. 5. 2009).

# Vprašanja o zdravniškem ukrepanju ob koncu življenja vse bolj vznemirjajo

## Uvod

Letošnjo pomlad je medijsko pozornost pritegnila nesrečna zgodba Italijanke Eluane Englaro, osupljivo podobna zgodbi Američanke Terri Schiavo iz leta 2005. Obe sta se po hudi okvari možganov znašli v kroničnem, nepovratnem vegetativnem stanju. S tem sta za vedno izgubili sposobnost čutenja, zavest in prav vse druge duševne funkcije, s tem tudi vse lastnosti človeške osebe. Eluanin oče in Terrijin soproj sta po 17-ih oz. 15-ih letih tega stanja prosila, da se medicinska podpora nesrečnima bitjema ukine in se jima dovoli mirno umreti. Obe zadevi sta šli skozi mučno verigo sodnih poti prav do vrhovnih sodišč, za obe je bilo sodno dovoljenje izdano. V obeh primerih sta se vmešala vrhova izvršne in zakonodajne veje oblasti, ki sta skušala postopek preprečiti. Poskusa sta bila neuspešna, v obeh primerih je bilo umetno hranjenje in dovajanje tekočin ukinjeno in bolnici sta umrli. Obe zgodbi sta sprožili razgrete razprave, ki se še niso polegale. Ali je šlo za evtanazijo? Ali sta bili odločitvi etični ali v nasprotju z etiko? Kaj pomenita oba dogodka za prihodnjo medicinsko prakso, kaj za pravo?

Prvega decembra 2009 bo minilo deset let od dogodka, ki je obveljal kot mejnik v zgodovini etike: to je bil dan uveljavitve prvega mednarodnega pravno-etičnega instrumenta z močjo zakona na področju bioetike, Oviedske konvencije Sveta Evrope. Svet Evrope je najstarejše, najuglednejše medvlad-

no telo, ki se ukvarja s človekovimi pravicami, vladavino prava in demokracijo. Polno ime tega pomembnega dokumenta je Konvencija o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine, okrajšano pa Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino. Gre za prvi mednarodni pravni instrument s področja bioetike z zakonsko močjo. Sprejetje Konvencije je že prineslo in obeta še nadaljnje daljnosežne posledice, ne samo v državah, ki so jo že ratificirale, ampak tudi drugod. Konvencija je močno vplivala na javno razpravo, pa tudi na novo zakonodajo, še najbolj v državah novih demokracij v Evropi. Mimogrede: Svet Evrope se je namenil dati tej obletnici velik poudarek in publiciteto. Slovenija je bila izbrana kot prirediteljica slovesne konference v Strasbourgu, ker je pri nastajanju Konvencije in tako imenovanih dodatnih protokolov dejavno sodelovala in je bila tudi med prvimi petimi državami, ki so jih ratificirale; to število je bilo namreč potrebno, da so instrumenti stopili v veljavo. Poleg Oviedske konvencije je Svet Evrope izdelal še vrsto drugih pomembnih dokumentov, ki so imeli na etično sceno v Evropi, pa tudi drugod po svetu velik vpliv.

## Svet Evrope o pravicah bolnih na smrt in umirajočih

Konvencija, ki sicer obravnava večino velikih etičnih tem, o evtanaziji in o splavu, dveh velikih vprašanjih, ne reče ničesar. Ne



Špela Bevc: Porto

dotakne se torej pravic umirajočih, in razen nekaterih posebnih določb tudi ne pravic nerojenih človeških bitij. To pa ne pomeni, da se Svet Evrope s temi vprašanji ni ukvarjal.

Prav tako je deset let star še drug pomemben dokument, Priporočilo Parlamentarne skupščine Sveta Evrope št. 1418 o varstvu človekovih pravic in dostojanstva bolnih na smrt in umirajočih iz maja leta 1999. Ta listina je še danes zgledno navodilo zdravnikom, zdravstveni službi, svojcem in družbi nasploh, kako rahločutno je treba paziti na te pravice v času, ko je človek podobno neogljen kot ob rojstvu, ko je podobno odvisen od pomoči drugih. Pogosto se namreč dogaja nasprotno: večkrat največ hudega prizadenemo soljudem – hote ali nehote – prav v predrojnem oz. obrojstnem času in pred smrtjo. Priporočilo je danes enako aktualno, kot je bilo ob nastanku, zato si zasluži, da spomnimo na nekaj njegovih bistvenih ugotovitev in nasvetov.

Kot je zapisano, bolne na smrt najbolj ogroža nezadosten dostop do blažilne (pa-

liativne) nege in do dobrega nadzora bolečin, pomanjkljivo lajšanje fizičnega trpljenja in nezadostno odzivanje na njihove duševne, socialne in duhovne potrebe. Dogaja se, da zdravniki umetno podaljšujejo umiranje z uporabo nesorazmernih medicinskih ukrepov ali z nadaljevanjem zdravljenja brez bolnikove privolitve. Do tega prihaja zaradi neustreznega stalnega izobraževanja, premalo je podpore zdravstveni stroki, ki opravlja blažilno (paliativno) medicino. Nezadostna je tudi podpora svojcem in prijateljem bolnih na smrt in umirajočih, ki bi drugače lahko storili bistveno več za lajšanje človeškega trpljenje v vseh njegovih razsežnostih. Bolniki se zato še bolj bojijo časa, ko bodo izgubili nadzor nad telesom in bodo postali popolnoma odvisni od pomoči svojcev ali drugih. V bolnišnicah in domovih za stare ni pravega okolja, kjer bi se umirajoči lahko v miru poslovil od sorodnikov in prijateljev. Sredstev in virov za nego in podporo bolnim na smrt in umirajočim ni dovolj, to pa lahko razume-

mo celo kot izraz družbene diskriminacije pojavov šibkosti, umiranja in smrti.

Skupščina Sveta Evrope zato priporoča državam članicam vrsto ukrepov za izboljšanje pravne in socialne varnosti umirajočih. Predvsem je treba preprečiti ali ublažiti hudo trpljenje, kot so bolečine, dušenje, navzea, delirij. Preprečiti je treba podaljševanje procesa umiranja proti bolnikovi volji. Poskrbeti je potrebno, da ne bo umiral v socialni osami. Da ne bo umiral v strahu, da je v breme drugim. Da se zaradi ekonomskih razlogov ne bo opustilo morebitno rešilno zdravljenje. Da se zaradi pomanjkanja denarja ne bi preložilo uvajanje paliativne medicine v prihodnost.

Zato Skupščina spodbuja države članice, da spoštujejo in varujejo dostojanstvo bolnih na smrt in umirajočih v vseh pogledih: s tem, da se celostna blažilna oskrba prizna kot zakonska pravica posameznika, in da vsakomur omogoči pravičen dostop do te oskrbe. Zato naj podprejo tudi bolnikove svojce in najbližje, pa tudi delo hospicev in patronažnih služb. Sprejmejo naj standarde kakovosti. Terapija za lajšanje trpljenja naj bo zadostna, s čimer naj se ne izključi niti možnost dvojnega učinka (nenamernega skrajšanja življenja zaradi visokih odmerkov (op. J. T.)). Zdravnikom in medicinskim sestram, pa tudi drugim zdravstvenim strokovnjakom je treba omogočiti ustrezno usposobitev in koordinirano delo v oskrbi bolnih na smrt in umirajočih, skladno z najvišjimi strokovnimi standardi. Razvijale naj bi centre za raziskave, izobraževanje in usposabljanje za področje blažilne medicine in nege ter interdisciplinarne vede o smrti (tanatologije). Vsaj pri velikih bolnišnicah naj bi ustanovile specializirane oddelke za blažilno medicino in hospice, od koder se bosta blažilna medicina in nega razvijali kot integralni del zdravstvene oskrbe na raznih področjih medicine. Blažilna medicina in oskrba se morata čvrsto za-

sidrati v zavesti javnosti kot pomembna medicinska cilja.

Bolnemu na smrt in umirajočemu pa je treba omogočiti pravico *do samoodločbe*. Zato mora imeti pravico do resničnega in celostnega pojasnila o zdravstvenem stanju, ki je podano s sočutjem. Spoštovati je treba njegovo morebitno željo, da se mu o tem ne pove. Bolniku je treba omogočiti, da se posvetuje ne samo s svojim rednim zdravnikom, ampak tudi z drugimi zdravniki. Nihče naj ne prejema zdravljenja proti svoji volji. Zagotoviti pa je treba, da volje o zdravljenju ne bo izrazil pod vplivom ali pritiskom druge osebe ali zaradi ekonomskih razlogov.

Če bolni na smrt ali umirajoči ni več sposoben odločanja o sebi, je treba spoštovati njegovo morebitno vnaprejšnjo voljo o zavračanju nekaterih načinov zdravljenja. Treba je določiti merila veljavnosti take volje, kakor tudi meje polnomočja bolnikovega pooblaščenca. Zagotoviti je treba, da bo volja bolnika glede načinov zdravljenja upoštevana, če ni v nasprotju s spoštovanjem človeškega dostojanstva in zdravnikovo terapevtsko odgovornostjo. Kadar take volje ni, je treba zagotoviti, da se ne bodo kršile bolnikove pravice do življenja. Sprejeti je treba katalog medicinskih postopkov, ki se v nobenem primeru ne smejo opustiti ali ukiniti.

Države članice naj podprejo prepoved jemanja življenja bolnim na smrt in umirajočim in sprejmejo za to potrebne ukrepe: da zagotovijo tudi bolnemu na smrt in umirajočemu pravico do življenja, ki so jo dolžne jamčiti po 2. členu Evropske konvencije o človekovih pravicah, tako da "*nikomur ne bo namerno vzeto življenje*". Zagotoviti morajo, da želja bolnega na smrt ali umirajočega, da umre, nikoli ne bo pomenila zakonite zahteve, da umre s pomočjo druge osebe. Želja bolnega na smrt ali umirajočega, da umre, nikoli ne sme postati zakonito opravičilo za dejanja, katerih namen je povzročiti smrt.



Tako se glasi Priporočilo št. 1418. Zadnja dva stavka z izjemno močjo in brezkompromisno izključujeta pravico do evtanazije. Zato ni nenavadno, da je dokument hudo motil in še danes moti ljudi z liberalnim pogledom na ta vprašanja, še posebno tiste, ki se zavzemajo za uzakonitev evtanazije ali so jo v svojih državah že dosegli.

“Pri umiranju in smrti se zdi, da je medicina ogoljufala pričakovanja ljudi. Dala nam je v roke svobodno razpolaganje z rojevanjem otrok, podaljšala je naša življenja. Kako nam zdaj sme odreči izbiro časa smrti? Ko se nam smrt bliža, ali naj nam bo odvzeta osebna avtonomija, pravica do samoodločbe, ki nam je rasla z vsakim napredkom medicine in znanosti in ki je simbol naše družbe človekovih pravic?” se ironično sprašuje ugledni etik Christian Byk. Ta rast je umišljena. Avtonomija in pravica do samoodločbe imata svoje meje.

### Evtanazija v Evropi

Tudi Usmerjevalni odbor Sveta Evrope teh pomembnih etičnih vprašanj ni pustil ob strani. Pred leti je opravil raziskavo o ravnanju z bolniki v predsmrtnem obdobju v državah članicah Sveta Evrope. V poročilu o rezultatih iz oktobra 2002 je bil med drugim izražen dvom o skladnosti dekriminalizacije evtanazije na Nizozemskem in v Belgiji z Evropsko konvencijo o človekovih pravicah (1950), ki v 2. členu varuje nedotakljivost človeškega življenja.

To je zagovornike evtanazije, zlasti tiste iz omenjenih dveh držav hudo razburilo, našli so se v defenzivi. Na “zaslišanju”, ki ga je priredil Odbor za socialne, zdravstvene in družinske zadeve Parlamentarne skupščine Sveta Evrope v Parizu leta 2002 pa so dobili veliko priložnosti, da so izrazili svoja stališča. Nekateri protiargumenti, posebno tisti o tisočih bolnikov, ki po dostopnih podatkih umirajo na Nizozemskem z *neprostovoljno* ev-

tanazijo, in opomba o ideologijah nacistične evtanazije, so dvignili temperaturo. Francoski razpravljalec, novinar in avtor knjige *Zadnja svoboščina* se je čutil osebno izzvanega in je celo zahteval opravičilo. Še enkrat se je pokazalo, da gre za izredno občutljivo snov, z močnimi argumenti na eni in drugi strani in razgretimi čustvi na obeh straneh. Liberalna večina javnega mnenja, zastopniki tako imenovane ‘utilitarne etike’ in celo nekateri zdravniki so legalizaciji evtanazije naklonjeni. Etika in pravo pa domala povsod ostajata pri obrambi nedotakljivosti človeškega življenja. O nepotrebnosti evtanazije s stališča najboljših interesov bolnikov pa so pričali tudi najizkušenejši specialisti za paliativno medicino (R. George, 2004).

Nedavno sem podpisani imel priložnost opraviti majhno anonimno anketo med 55 slovenskimi zdravniki družinske medicine. Na vprašanje, ali so bili že kdaj zaproseni, da opravijo evtanazijo, je z da odgovorilo 29 %; na vprašanje, ali so jo že kdaj dejansko opravili, so vsi odgovorili z ne. Na vprašanje, ali naj bi tudi v Sloveniji evtanazijo dovolili z zakonom, je z da odgovorilo 18 %.

To je precej drugače kot v Britaniji. Tam je bilo po anketi za *British Medical Journal* pred leti skoraj 60 % zdravnikov zaprosenih, da pospešijo smrt, 32 % jih je ustreglo in 44 % bi jih podprlo zakon, ki bi dovoljeval prostovoljno evtanazijo. Pozneje (1999) je bilo takih še 38 %. Za Nizozemsko so rekli, da je neke vrste laboratorij za preučevanje človeške evtanazije. Svetu je s svojimi verodostojnimi raziskavami res povsem na očeh. Mogoče se je prepričati, kako poteka sprostitve evtanazije v urejeni, redoljubni in liberalni družbi, ki nadpovprečno spoštuje in uboga zakone.

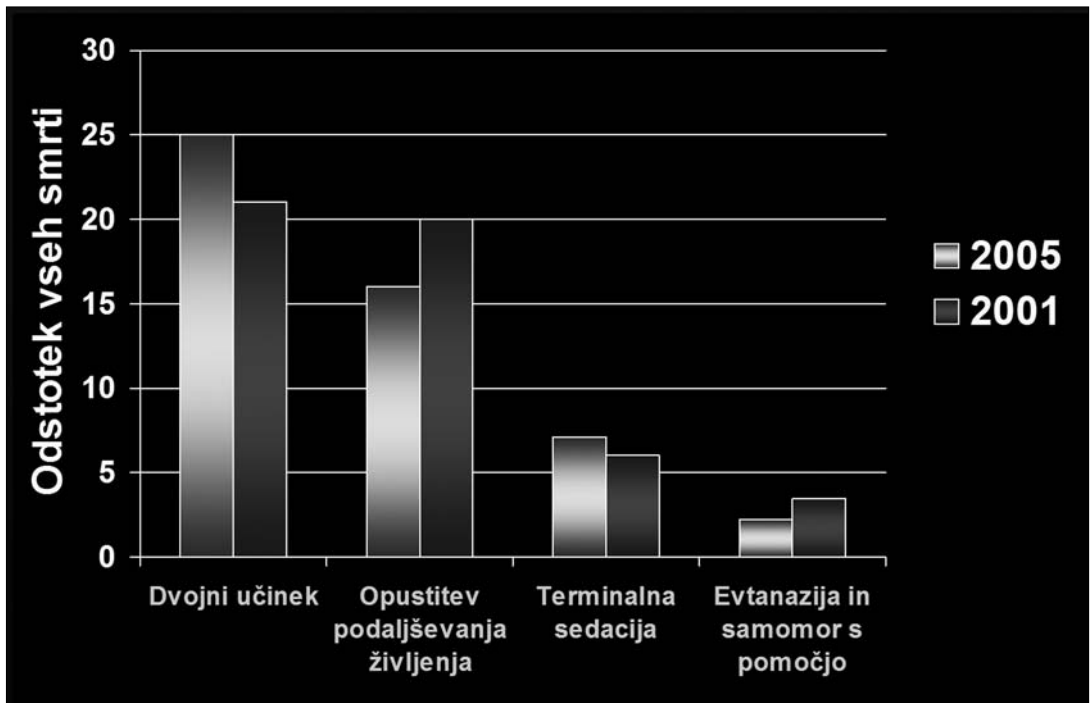
Rommelinkovo poročilo iz leta 1991 navaja, da je bilo v enem letu 400 primerov samomora z zdravnikovo pomočjo in 2300 primerov evtanazije. Med temi je bilo kar 1040

primerov neprostoVOLjne evtanazije! Vsaka tretja usmrtitev je bila torej opravljena brez privolitve. Še bolj vznemirljiv podatek je, da le 41 % od teh ni bilo sposobnih odločanja o sebi! Mnogi so torej bili usmrčeni, ne da bi bili vprašani. Drugo Rimmelinkovo poročilo (iz leta 1995) navaja podobne številke. Po zakonu je treba vsak primer evtanazije prijaviti oblastem, ki ocenijo, ali je bil postopek neoporečen. V skupini neprostoVOLjno evtanaziranih je bilo prijavljenih le 54 %. Med približno 600 bolniki, ki so bili v tistem letu usmrčeni brez veljavne privolitve, čeprav so bili sposobni odločanja o sebi, pa je bil prijavljen le 1 odstotek. Nizozemci so ponosni na zakonitost in transparentnost, ko gre za evtanazijo. Omenjeni podatki tega ponosa ne upravičujejo.

Najbolj sveži podatki, ki so ta čas na razpolago, so iz leta 2007, nanašajo pa se na leti 2001 in 2005 (slika).

Prvo, kar pade v oči, je izredna pogostnost teh odločitev. Skoraj vsak drugi Nizozemec umre po eni ali drugi zdravnikovi odločitvi. To je zgovoren dokaz za 'medikalizacijo' smrti (Byk, 2003). Umiranje je odri-njeno v bolnišnice in v domove za stare. Okrog umirajočega so zdaj drugi ljudje – medicinske sestre, tehniki, včasih zdravnik. Družine ni več, vsaj v ospredju je ni. Čas poslavljanja se razdeli v faze, v vsaki naslednji je več medicinske tehnologije. A to se dogaja v vsem razvitem svetu.

Druga pozornosti vredna podrobnost je velika pogostnost smrti zaradi tako imenovanega dvojnega učinka. Načeloma dvojni učinek etično ni sporen. Izraz označuje zdravljenje hudih predsmrtnih bolečin in drugih mučnih simptomov s tolikšnimi odmerki zdravil, kot je potrebno za zadovoljivo olajšanje, ne glede na to, da bi zdravila s svojim delovanjem lahko povzročila skrajšanje živ-



Pogostnost posameznih zdravniških odločitev v odstotkih od vseh umrlih ljudi na Nizozemskem v navedenem letu.

ljenja. To skrajšanje naj bi bilo majhno, nekaj ur ali dni, in se po mnenju stroke najbrž redko zgodi. Že citirani R. George celo meni, da pri umirajočih bolnikih "pravilna raba sedativov in opioidnih zdravil ne skrajša življenja; usmrti jih njihova bolezen". Ali se torej v velikanski številki na Nizozemskem (33.700 bolnikov) ne skrivajo primeri prikrite evtanazije? Opustitev podaljševanja življenja (28.000 bolnikov) je med vsemi kategorijami morda še najmanj etično oporečna. Število primerov evtanazije in samomora z zdravnikovo pomočjo se je od leta 2001 do leta 2005 zmanjšalo, verjetno na račun porasta končne sedacije. Kako je z etiko končne sedacije? Ali so tudi v tej kategoriji primeri evtanazije?

### Končna ali paliativna sedacija?

Tako imenovana *terminalna sedacija* (*končna umiritev*) je bolj vprašljiva kot klasična terapija z dvojnimi učinkom. Bolnika v globokem spanju ali nezavesti, doseženi z zdravili, navadno nehajo umetno hraniti in mu dovajati tekočine.

To je pravzaprav skrajna oblika terapije z dvojnimi učinkom in je tudi skrajni ukrep paliativne oskrbe, h kateremu se blizu smrti (včasih) zatečemo, ko so druge možnosti izčrpane. Definicija paliativne oskrbe je, da njen cilj ni niti podaljševanje niti krajšanje življenja, ampak le blaženje trpljenja, ki ga povzroča bolezen in ki naj postane kolikor mogoče znosno. Blažilna oskrba bolnega na smrt postane osrednje prizadevanje, njen cilj pa je kar največje bolnikovo udobje. Vzdrževanje življenja postane v teh okoliščinah drugotna skrb.

Če zdravnik ne uporabi sedacije z namenom skrajšati bolnikovo življenje, se njegovo ravnanje lahko šteje za normalno medicinsko ukrepanje. Če pa je zdravnikov namen skrajšati življenje, je to treba obravnavati kot usmrtitev. Vendar razloček ni preprost. Kaj sploh je definicija *namena*? Kje je tu meja

med nevtralnimi pričakovanjem enega in drugega od obeh učinkov in željo, morda napol nezavedno, končati brezizhoden položaj? Nadalje, ko bolnik umre, je lahko smrt nastopila predvsem zaradi njegove bolezni, torej ne nujno zaradi dehidracije. Če mu življenje ne bo končala bolezen, pa je vendarle jasno, da ga bo usmrtila odtegnitev hrane in tekočin. - Res pa je, da se v večini primerov uvede terminalna sedacija bolnikom, ki so že pred tem nehali jesti in piti. Umetno hranjenje in hidracija bi v takih primerih lahko pomenila etično nesprejemljivo podaljševanje predsmrtne agonije.

Kako tedaj ugotoviti, kdaj je končna sedacija deontološko neoporečna in kdaj ima prvine evtanazije? Merilo naj ne bi bil zdravnikov namen (ki je težko ugotovljiv), ampak medicinska situacija, torej medicinska dejstva vsakega posameznega primera posebej, in *medicinska indikacija* za sedacijo, ne glede na to, ali bo uvedba sedacije kaj vplivala na dolžino življenja ali ne.

Če je sedacija uvedena zaradi medicinske indikacije, z veljavno privolitvijo po pojasnilu, ki jo da bolnik ali njegov zastopnik, lahko predsmrtno sedacijo štejemo za terapevtski ukrep. Evtanazija, bodisi prostovoljna ali neprostovoljna, in samomor z zdravniško pomočjo so nekaj čisto drugega. Teh dejanj ne moremo šteti za normalno medicinsko prakso, celo niti v deželah, kjer je evtanazija z zakonom dovoljena. Usmrtitev namreč ne glede na okoliščine ne more obveljati kot medicinski ukrep. O tem nas prepriča že logična nezdrumljivost sintagme 'terapevtska usmrtitev'.

V tem kontekstu je lahko tudi opustitev umetnega dovajanja hrane in tekočin sprejemljiva medicinska odločitev - če bi uvedba ali nadaljevanje takega dovajanja bilo medicinsko neupravičeno in nepotrebno, ali če je bolnik sam hranjenje in oskrbo s tekočinami veljavno zavrnil. S tem mislimo na medicinsko ukrepanje, ki bolniku ne more več

koristiti. Tudi v naravnem poteku umiranja nastopi čas, ko bolnik ne more več niti jesti niti piti. Neuvedba umetnega dovajanja hrane in tekočin pred tem časom v povezavi s sedacijo pa nima več lastnosti pasivne opustitve, ampak ima značaj aktivnega dejanja, kar ima v deontologiji in pravu, če je šlo za kršitev poklicne norme s hudo posledico, večjo težo.

Danes ni redkok sum, da nekateri zdravniki terminalno sedacijo uporabljajo kot vrsto evtanazije, in ta sum ni brez podlage. Ko vzdržujejo bolnika v medikamentni komi in mu ne dovajajo hrane in tekočin, to seveda pomeni neizogibno skorajšnja smrt. Če terminalna sedacija *ni medicinsko nujen* ukrep, ki edini še lahko odvrne trpljenje, in je odločitev zanjo sprejeta ob zavedanju tega dejstva, seveda ne moremo govoriti o terapiji z dvojnimi učinkom, ampak gre za zlorabo. Ukrep je še tem bolj v nasprotju z deontološkimi načeli, če se je zdravnik pod krinko dvojnega učinka zanj odločil sam, brez posveta z bolnikom, družino in s kolegi. Tako ravnanje res lahko označimo kot prikrito, celo neprostoVOLjno evtanazijo. Ugotavljanje, ali gre za lajšanje bolečin in trpljenja ali za ukrep, ki naj pospeši smrt, pa je težavno, kot je pokazala študija odločanja ob koncu življenja v evropskih oddelkih intenzivne terapije. Zdravnikova razmišljanja so subjektivna in pogosto zasebna.

Kako pogosto se uporablja končna sedacija? Zgoraj prikazani podatki, zbrani za Nizozemsko, so presenetljivi. Ankete med zdravniki kažejo, da na Nizozemskem v globoki predsmrtni sedaciji umre nekaj več kot 12 % vseh ljudi (z evtanazijo le 2,4 %). Večini (10 %) pred smrtjo odtegnejo hrano in tekočine. Številke utegnejo biti celo višje v nekaterih drugih deželah. Vsaj pri polovici nizozemskih primerov je šlo za obvladovanje hudih bolečin ali drugih simptomov, medtem ko je vsaj eden od sedmih bolnikov prejel me-

dikamente z izrecnim namenom, da se pospeši smrt, večinoma na lastno zahtevo. Te primere je po mnenju Van der Wala in sodelavcev treba šteti kot primere evtanazije. – Ponekod pa terminalne sedacije prav zaradi strahu, da ukrep ne bi obveljal kot evtanazija, ne uvedejo niti tedaj, ko bi bila medicinsko upravičena in odrešilna.

Kljub omenjenim zlorabam – ki so celo v nasprotju z nizozemskim zakonom o evtanaziji – lahko ostajata dvojni učinek in predsmrtna sedacija etično sprejemljivi opciji, ki utegneta v *redkih primerih* upravičeno priti v poštev. Zlorabe je namreč mogoče vsaj omejiti.

Vendar se zdi, da bo treba koncept dvojnega učinka in končne sedacije revidirati. Tu je primerno citirati dr. Roba Georga, britanskega konzultanta za blažilno medicino, ki ima osebne izkušnje s približno 20.000 umirajočimi. Njegova razprava je objavljena med pričevanji v že omenjeni publikaciji Lordske zbornice, ki je izbor dokumentov iz javne razprave o osnutku britanskega zakona o legalizaciji samomora z zdravniško pomočjo. Med drugim piše naslednje: *Po mojih zapiskih približno eden od 1000 bolnikov potrebuje pomembnejšo sedacijo za zadovoljivo obvladovanje bolečin ali simptomov stiske; 1 od 100 pa potrebuje sedacijo za neobvladljiv terminalni nemir (agitacijo). Ti bolniki se želijo pomiriti in si po mojih izkušnjah ne želijo evtanazije.*” George navaja primere, ki jasno umeščajo končno sedacijo in dvojni učinek med ukrepe, ki ne krajšajo življenja. Oba *dasta bolniku in svojcem čas in prostor za razrešitev morebitnih konfliktov, ureditev nedokončanih nalog, sprejetje prihajajoče smrti in olajšanje slovesa.* Bolnikom v svoji oskrbi je dr. George omogočil plitvejšo sedacijo in prebujanje iz spanja oz. stanja somnolence. V tem času so telesni simptomi pogosto popustili, mnogokrat se je pokazalo, da je bila prejšnja terapevtska neodzivnost

pravzaprav posledica duševne stiske, tesnobe in nerazrešenih konfliktov. Bolniki so se navadno umirili, sprejeli so svojo usodo, uredili stvari s svojci in drugimi in pomirjeni ter olajšani umrli. Primeri, ki jih je ta izkušeni strokovnjak opisal za omenjeno javno razpravo, so poučni in prepričljivi.

Dodati pa je treba, da za te primere izraz terminalna sedacija ni čisto ustrezen. Gre za paliativno, blažilno sedacijo, ki ni vedno *končni* ukrep, zadnje predsmrtno stanje bolnika. Zanimivo je, da so se izraza *paliativna sedacija* oprijeli tudi Nizozemci: tudi tam ne govorijo več radi o terminalni sedaciji, ker



Špela Bevc: Coimbra

ima ta izraz preveč evtanazijske konotacije. Kot rečeno, je Nizozemcem še posebej veliko do tega, da se ohrani jasno razločevanje med sedacijo in evtanazijo.

Pobudo za novo razpravo v okviru Sveta Evrope so dali prav posamezniki, ki so želeli popraviti Priporočilo 1418 – iz njega odstraniti poziv proti evtanaziji. Res je v nadaljevanju dobil mandat za pripravo novelirane priporočila švicarski poslanec Parlamentarne skupščine Dick Marty. Ta je v osnutek novega priporočila oktobra 2004 vstavil predlog državam članicam, da po zgledu Nizozemske in Belgije razmislijo o dekriminilaciji evtanazije in pomoči pri samomoru. Parlamentarna skupščina je osnutek priporočila s prepričljivo večino zavrnila.

Svet Evrope, natančneje Usmerjevalni odbor za bioetiko, je pred nekaj meseci sklenil prirediti razpravo o vsebini Priporočila 1418, medicinski oskrbi ob koncu življenja in je na zadnjem zasedanju aprila 2009 pripravljala načrt. Delegacije Nizozemske, Belgije in Luksemburga so se zavzele, da bi govorili tudi o njihovih izkušnjah z evtanazijo. To je bilo soglasno in energično zavrnjeno. Evtanazija ne more biti del medicinske oskrbe!

### Vnaprej izražena volja

S priznanjem avtonomije bolnika se umika paternalistični odnos med zdravnikom in bolnikom. Danes je svobodna privolitev v medicinski poseg po poprejšnji poučitvi eno temeljnih načel v medicinski etiki in pravu. Oviedska konvencija Sveta Evrope opredeljuje to načelo podrobneje in v 2. poglavju določa tudi izjeme. V nujnih primerih se "upošteva volja, ki jo je glede zdravniških posegov predhodno izrekel bolnik, ki v času posega ni sposoben izraziti svoje želje". Ta volja lahko pomeni bodisi željo ali pa prepoved, da se skuša življenje ohraniti.

To načelno, a vseeno določno pravico so bile države pristopnice zavezane vnesti v svojo za-

konodajo. Primerjava med evropskimi državami pokaže različne faze in stopnje tega procesa, obenem pa razmeroma redko resno spoštovanje sprejetega načela. "Upoštevanje pacientove vnaprej izrečene volje" seveda ne pomeni nujno, da se bo v vsakem primeru dosledno uveljavila. V Sloveniji se je delovna skupina, ki je določbo vnesla v osnutek zakona o pacientovih pravicah, odločila za dve stopnji spoštovanja te pravice. Zdravnik mora ustreči bolnikovi zahtevi, da se ukine ali ne uvede aktivno podaljševanje življenja, kadar ni več upanja, da bi bilo mogoče smrt preprečiti, in ko zdravljenje ne more olajšati predsmrtnega trpljenja. Ko pa bi bilo življenje mogoče rešiti, a z veliko verjetnostjo za ceno trajne izgube bolnikove sposobnosti, da bo še kdaj lahko skrbel sam zase, ima taka bolnikova volja le veljavo opredelitve, ki jo mora zdravnik upoštevati skupaj z drugimi medicinskimi okoliščinami. V tem se je delovna skupina približala zakonskim določbam, ki veljajo na Danskem.

Ne le slovenska zakonska ureditev, že tudi koncept vnaprej izražene volje prinaša nekaj težavnih medicinskih in z njimi povezanih pravnih vprašanj. Med njimi je posameznikova omejena sposobnost, da se vživi v verjetno dramatične okoliščine svojega lastnega, v času izrekanja volje le hipotetičnega položaja. Celo medicinsko izobražen človek si težko predstavlja, kako bi se odzval na tako usodno situacijo, kakšen bi bil tedaj njegov boj s smrtjo, kakšna volja, da preživi.

Nadalje, položaj prvo opisane vrste že deontološko zavezuje zdravnika, torej bi bilo načeloma mogoče ta del zakonske določbe opustiti. Vendar ni odveč; v današnjem, za nesreče pri zdravljenju vse bolj senzibiliziranim času lahko zdravnika dodatno zavaruje pred neupravičenimi obtožbami o opustitvi zdravljenja, ki bi bilo v resnici nesorazmerno ali celo brezupno.

Vprašljiva je stabilnost opredelitve. Tu lahko pričakujemo podobne, od starosti od-

visne spremembe pogledov kot glede upravičenosti evtanazije. Rečeno je, da je treba storiti vse, da se ugotovijo pacientove želje; toda te so spremenljive in ambivalentne. To moramo upoštevati. Kako dolgo naj sploh traja veljavnost vnaprej izražene volje? Napredek medicine lahko že v nekaj letih izglede na uspešno zdravljenje izboljša.

Vnaprejšnja volja se pogosto izreka za primere predvidljivo napredujoče demence. A dementen človek postane druga oseba, psihološka kontinuiteta je pretrgana, pogledi na še sprejemljivi minimum kakovosti življenja se pogosto zelo spremenijo. Zdi se, da se kakovost življenja z nastopom demence nekaterim ljudem (vsaj prehodno) poveča.

Zakon vpeljuje tudi možnost, da človek imenuje pooblaščenega zastopnika, ki bo dal ali zavračal privolitve v zdravljenje v bolnikovem imenu, ko bo ta nesposoben odločanja o sebi. Ni pa podrobno opredelil moči tega nadomestnega odločanja. Nekateri se nagibajo k temu, da je vloga pooblaščenca lahko le pojasnjevalna.

Težavno utegne biti tudi ugotavljanje, kdaj je nastopil prvi ali drugi položaj, ki pogojuje prvo ali drugo stopnjo spoštovanja vnaprejšnje volje (skorajšnja neizogibna smrt ali nevarnost skrajne invalidnosti). To je seveda odvisno od zdravnikove prognoze. Ta pa je že po svoji naravi negotova. Spomnimo se primera Karen Ann Quinlan, ki je leta 1975 v svojem 21. letu po zaužitju sedativa in alkohola prenehala dihati; prepoznemu oživljanju je sledilo vegetativno stanje. Bolnica je potrebovala respirator. Po enem letu je bilo stanje ocenjeno kot nepovratno; oče je želel, da se respirator odklopi. Vmešala se je država, češ da opredelitev bolnice pred usodnim dogodkom ni bila znana. V sodnem sporu je sodišče dalo prav očetu kot edinemu, ki bi lahko ocenil bolničino verjetno voljo. Respirator je bil izklopljen, a bolnica je umrla šele devet let pozneje.

Prav ta in podobni primeri, ko je bilo sodišče v negotovosti glede opredelitve bolnika v vegetativnem stanju do ohranjanja življenja v takem položaju, so pripeljali do zamisli vnaprejšnje volje. Vsak nov, medijsko odmeven primer nepovratnega vegetativnega stanja je povečal število tistih, ki so se odločali za zapis vnaprejšnje volje, v kateri so prepovedali vzdrževanje svojega življenja v stanju tako skrajne invalidnosti.

### Sklep

Vprašanja o etični pomoči hudo bolnim in umirajočim so stara. Novo pa je, da je možnosti za dobro pomoč več, vse več ljudi tudi ve, da utegne priti do zapletenih vprašanj, in vsaj nekateri razumejo, kakšno ravnanje je skladno z etiko. Večina današnje laične javnosti si želi novo svoboščino, pravico do smrti, ki naj bi jo zagotavljala družba oz. država. Uveljavitev te pravice, ki bi jo izkoristila manjšina, pa bi imela za sedaj težko ugotovljivo, a zagotovo visoko ceno, ki bi jo morali plačati vsi. Gre za spoštovanje vrednote, ki nam jo pomeni človeško življenje in je podlaga za večino drugih vrednot. Mnogi smo prepričani, da bi svobodno prakticiranje evtanazije to vrednoto izpodkopalo. Dvoje pa je zunaj dvoma: napake bi bile neizbežne in zlorabe bi bile neizogibne.

Lahko rečemo, da ljudje pravico do avtonomije pogosto pojmujejo v njeni skrajnosti, ko dejansko preneha biti pravica. Živimo v človeški družini, kjer smo usodno odvisni drug od drugega, od življenja v skupnosti imamo neprecenljive koristi. Te pa prinašajo tudi dolžnosti in odgovornosti. Nekatere od teh ne ugašajo niti na smrtni postelji.

### Literatura

Konvencija o varovanju človekovih pravic in človeškega dostojanstva v zvezi z uporabo biologije in medicine, Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino. Svet Evrope, DIR/JUR (96) 14.

- Parliamentary Assembly of the Council of Europe, Recommendation 1418 (1999) on the protection of the human rights and dignity of the terminally ill and the dying.
- Abrams M. Report on the legislation and practice pertaining to the protection of human rights and dignity of the terminally ill and dying in Europe. Steering Committee on Bioethics, Council of Europe. Strasbourg, CDBI (2002) 16. 4 October 2002.
- Hearing on Euthanasia PARIS, Assemblée nationale, 25 October 2002, Council of Europe, Social, Health and Family Affairs Committee. AS/Soc/Inf (2002) 2 prov. 25 November 2002.
- George R., v: House of Lords on Assisted Dying, 2005, citat št. 19.
- Commissie R Emmelink. Medische beslissingen rond het levenseinde. Den Haag: SDU, 1991.
- De Graaff C, Kester J. *Het levenseinde in de medische praktijk (1995, 1990). Resultaten sterfgevallenonderzoek 1995, deelonderzoek II van het evaluatieonderzoek Meldingsprocedure euthanasie*. Voorburg: CBS, 1996.
- Onwuteaka-Philipsen B et al. *Evaluatie - Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*. Den Haag: ZonMw, mei 2007 (Euthanasia Report, 2007).
- Byk C. Euthanasia and the right to life - The Pretty case. In: *Ethical eye: Euthanasia, Vol I, Ethical and human aspects*. Strasbourg: Council of Europe Publications, 2003: 109-110.
- Recommendation Rec(2003)24 of the Committee of Ministers to Member States on the organisation of palliative care, Council of Europe, 2003.
- Ashby M, Stoffell B. Artificial hydration and alimentation at the end of life: a reply to Craig. *Journal of medical ethics* 1995, 21: 135-150.
- Cherny NI, Portenoy RK. Sedation in the management of refractory symptoms: guidelines for evaluation and treatment. *J Pall Care*, 1994, 10: 31-38.
- Billings J A, Block S D. Slow euthanasia. *J Pall Care*, 1996, 12: 21-30.
- Janssens R, Wijn AM, Zylicz Z ea. Controversen rondom terminale sedatie. *Tijdschrift voor gezondheidsethiek* 2002, 12: 79-83
- Van Deijck RHPD, Rondas AALM, Berghmans RLP. Terminale sedatie bij wilsbekwame patiënten: geen overwegende morele bezwaren in de medische literatuur. *Nederlands tijdschrift voor geneeskunde* 2003, 147: 2479-2483. (Cit. Bood 2004).
- Bood A. Terminal sedation. Health Council of the Netherlands, Centre for Ethics and Health. Gezondheidsraad 2004/12-02E. The Hague, June 29, 2004.
- Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of biomedical ethics*. Fifth edition. New York: Oxford University Press, 2001. (Cit. Bood 2004).
- Sprung C, Cohen S, Sjøkvist P, Baras M et al. End of life practices in European intensive care units. *JAMA* 2003, 290 (6): 790-797.
- Van der Wal G, Van der Heide A, Onwuteaka-Philipsen BD. et al. *Medische besluitvorming aan het einde van het leven. De praktijk en de toetsingsprocedure euthanasie*. Utrecht: De Tijdstroom, 2003. (Cit. Bood 2004).
- Yanow M L. Letters, *Annals Intern Med*, 2000,133(7): 560.
- House of Lords, Select Committee. Assisted Dying for the Terminally Ill Bill. Volume III. Evidence - individual submissions. Ordered to be printed 3 March 2005 and published 28 April 2005, by the authority of the House of Lords. London: The Stationery Office Ltd. HL Paper 86-III.
- Fainsinger RL, Waller A, Bercovici M et al. A multi-centre international report of sedation for uncontrolled symptoms in terminally ill patients. *Palliative Medicine* 2000, 15: 257-265.
- Council of Europe, Parliamentary Assembly, Assistance to ill persons at end of life. Preliminary draft report. Rapporteur Dick Marty, Switzerland, LDR. As/Soc 2004 19 revised. AS/Soc/ (2004) 2 prov. 4 October 2004.
- Zakon o pacientovih pravicah. Ur.l. RS, št. 15/2008.
- Matter of Quinlan. 355 Atlantic Reporter, 2d Series. 355 A.2d 647.



# Pravica bolnika v trajnem vegetativnem stanju do hrane, vode in naravne smrti

V zadnjih letih se na področju oskrbe hudo bolnih ljudi vedno bolj poudarja pravica človeka do dostojanstvene smrti. Takšna smrt oz. umiranje vključuje celostno oskrbo bolnika in nekaterih sredstev, kot npr. protibolečinska sredstva, hrano in vodo. Zaradi izrednega razvoja na področju medicine in visokih tehnologij življenja pa se ob tem postavljajo številna etična vprašanja, kot npr. ali ima človek pravico do pomoči pri umiranju? Ali je zdravnik dolžan bolniku na njegovo zahtevo oz. željo prekiniti dostop do zdravstvene oskrbe in mu/ji odvzeti življenje? Prav tako, kje je meja med pomočjo, zdravljenjem ter nesmiselnim podaljševanjem agonije? Kdaj človek v bistvu res umre? Kaj je evtanazija? Zakaj ne bi evtanazije legalizirali? Ta in številna druga vprašanja se prepletajo v skoraj vsakemu človeku, ki je leta 2005 spremljal medijska poročila o umiranju Terri Schiavo v ZDA ter smrti Italijanke Eluane Englaro pozimi leta 2009. Ena izmed najbolj glasnih in jasnih stališč, ki so se ob teh medijskih dogodkih pojavila, so prišla iz okolja katoliške etike. Spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravne smrti predstavlja za katoliško etiko temeljno etično zavezo in kriterij, ki bolnika, svojce in zdravstveno osebje varuje pred zlorabami in nasiljem. Zato bo predmet pričujoče razprave iskanje odgovora, kako se to načelo kaže znotraj katoliške etike v primeru oskrbe hudo bolnih, še zlasti bolnikov v trajnem vegetativnem stanju.

## Terri Schiavo - primer nehotene evtanazije z opustitvijo

Leta 2005 je ameriško javnost pretreslo medijsko dogajanje okoli omenjene bolnice, ki je zadnjih 15 let svojega življenja preživela v trajnem vegetativnem stanju. Navkljub odločnemu zavzemanju njenih staršev, da jo še naprej ohranjajo pri življenju, je sodišče pritrdilo njenemu možu in mu legalno omogočilo, da ji je ustavil dovod hrane in vode. Po trinajstih dneh takšnega stanja je Terri, po mnenju njenega moža, v miru zaspala, po stališču njenih staršev pa je bila izstradana in izžejana do smrti. Kakor koli že, omenjeni primer je imel za katoliško skupnost v ZDA in po svetu velik pomen. Tako Terri, njeni starši kot tudi njen mož so bili oz. so še katoličani. Zato so bili v sam postopek odločanja vključeni tudi lokalni predstavniki Cerkve in uradni Vatikan. V svojih številnih izjavah so dosledno zagovarjali njeno nadaljnje hranjenje in hidracijo, njeno smrt pa so razumeli kot primer nehotene evtanazije z opustitvijo rednih sredstev (tj. hrane in vode). Ameriška škofovska konferenca je še istega leta uradno pozvala Sveti sedež (Vatikan), naj se opredeli do dveh bioetičnih vprašanj, ki sta se ob njenem in številnih drugih primerih pojavili. Sveti sedež je leta 2007 na ti dve vprašanji posredoval naslednja odgovora<sup>1</sup>:

Prvo vprašanje: Ali je predpisovanje hrane in vode (na naraven ali umeten način) bolniku v "vegetativnem stanju" vedno moralno

zavezujoče, razen v primeru, ko telo tega ne more sprejemati oz. ko bi to zanj predstavljalo veliko telesno neugodje?

Odgovor: Da. Predpisovanje hrane in vode tudi na umeten način je načeloma redno in sorazmerno sredstvo za ohranjanje življenja. Zato je to zavezujoče, vse dokler je pristen končni namen takšnega dejanja, to je zagotavljati bolniku hrano in vodo. Na ta način se prepreči trpljenje in smrt zaradi lakote in žeje.

Drugo vprašanje: Ali je v primeru, ko se na umeten način dovaja hrana in voda bolniku, ki je v "trajnem vegetativnem stanju", mogoče ustaviti takšen dovod, ko pristojni zdravniki z moralno gotovostjo odločijo, da se bolnik nikoli ne bo prebudil?

Odgovor: Ne. Bolnik v "trajnem vegetativnem stanju" je oseba s temeljnim človeškim dostojanstvom in mora zato prejemati redno in sorazmerno oskrbo, ki načeloma vključuje predpisovanje vode in hrane tudi na umeten način.

### **Katoliška etika ter dolžnost hranjenja in hidriranja bolnikov**

Omenjena odgovora sta znotraj katoliške etike razjasnila marsikatero dilemo. Kot je *Kongregacija za verski nauk* zapisala v spremnem komentarju, ima vsak bolnik ne glede na zdravstveno stanje pravico do primerne oskrbe, ki izrecno vključuje predpisovanje vode in hrane. To v primeru oskrbe bolnikov v trajnem vegetativnem stanju pomeni, da imajo, ne glede na svoje zdravstveno stanje, pravico do hrane in vode, primerne oskrbe, ki preprečuje nastanek preležanin, ter ustrezne rehabilitacije. Takšne zahteve izhajajo iz prepričanja, da bolnik v trajno vegetativnem stanju ni možgansko mrtev in po nobeni medicinski in pravni definiciji ni razglašen za pokojnega. Glede tega še vedno potekajo številne razprave o tem, ali se takšen bolnik zaveda svoje okolice in kakšna je stopnja okrevanja. Znani so namreč primeri,

ko so se nekateri bolniki v trajnem vegetativnem stanju po daljšem obdobju prebudili, kot npr. Carrie Coons (dve leti in pol), Kate Adamson (dve leti), Devon Rivers (22 mesecev), Christa Lilly (sedem let). Ob tem se v etiki pojavlja vedno več vprašanj, ali je človek v takšnem stanju v resnici brez zavesti ali pa se v bistvu zaveda samega sebe in okolice? V tem smislu je bila odmevna študija Adriana Owana, ki je leta 2006 na Univerzi Cambridge opisal lingvistične in prostorske odzive bolnice v trajnem vegetativnem stanju.

Kakor koli že, katoliška etika ne glede na številne nejasnosti, kako določiti in kako zanesljiva je tovrstna diagnoza, stoji na stališču, da so tovrstni bolniki živi in deležni temeljnega človeškega dostojanstva, ki se v ničemer ne razlikuje od dostojanstva zdravih oz. nerojenih. Človek, četudi zelo bolan in prizadet v izkazovanju svojih višjih funkcij, je in bo vedno človek, ki ne bo nikoli postal "rastlina" (vegetativen) ali "žival" (animaličen). Zato je razumljivo, da imajo takšni bolniki pravico do ustrezne oskrbe in zdravljenja. Zavezna prekinitvev takšne oskrbe bi pomenila, da bolnik oz. bolnica umre zaradi izstradanja in izžejanja ter bi v takšnem primeru šlo vedno za nehoteno evtanazijo z opustitvijo.

### **Ali je dovajanje hrane in vode bolniku vedno zavezujoče dejanje?**

Zgoraj zapisana odgovora *Kongregacije za verski nauk* rešujeta tudi dve vprašanji, namreč, ali je za zdravnike (in svojce) umetno dovajanje hrane in vode bolniku etično vedno zavezujoče dejanje. Iz vidika katoliške in vsesplošne etike je to načeloma zavezujoče. To pomeni, da ima v okviru objektivnih možnosti vsak bolnik pravico do vode in hrane. Ali to vedno pomeni tudi uporabo intravenske hidracije oz. uporabo sonde? Načeloma da. Vendar naj bi se o vsakem konkretnem primeru zdravniki odločali glede na stanje bolnika ter glede na stališče svojcev. Ključ-

ni kriterij v takšnih primerih je, da se bolniku hrana in voda dovaja v vseh primerih, razen v tistih, ko bi takšen poseg zanj predstavljal večje trpljenje, oz. bi se ta, v konkretnem primeru, izkazal za brezsmiselnega.

V svoje komentarju *Kongregacija* odpira tudi posebne dileme povezane s stanji, ko bolnik umira in mu dovajanje hrane in vode lahko predstavlja veliko breme, če ne trpljenje. V takšnih primerih je mogoče v vesti sprejeti odločitev in odkloniti umetno dovajanje hrane in vode, kot tudi odstraniti infuzijo oz. sondo. Zdravnik, v takšnem primeru, nima pravice vedno znova podaljševati agonije in trpljenja ter odlagati naravnega konca življenja. Pravica bolnika do primerne zdravstvene oskrbe vedno vključuje tudi pravico do naravne smrti v primernem okolju in ob primerni zdravstveni podpori.

Mnogi se v primeru bolnikov v trajno vegetativnem stanju tudi sprašujejo, ali so dolžni takšnemu bolniku zagotavljati poleg rednih tudi izredna sredstva, kot npr. operacijo, transfuzijo, reanimacijo itd. Na splošno velja, da ima bolnik vedno pravico do rednih sredstev (hrana, voda, protibolečinska sredstva itd.). O vseh drugih – to je izrednih sredstvih – pa naj se zdravniki odločijo glede na pričakovani učinek uporabe tovrstnih sredstev kot tudi na morebitno predhodno izraženo mnenje bolnika oz. svojcev.

### **Celostna oskrba umirajočih in težko bolnih – alternativa evtanaziji**

Medicina v zadnjih desetletjih ne beleži samo silnega razvoja na področju ohranjanja življenja, temveč postaja tudi kraj velikega na-

predka na področju celostne oskrbe hudo bolnih in umirajočih bolnikov. Razvoj paliativnega zdravljenja in celostna oskrba bolnika predstavljata velik korak na področju humanizacije trpljenja in tehnološko preobražene medicine. V bistvu gre za primer dobre prakse, kako je mogoče bolniku in njegovim svojcem omogočiti resnično dostojanstveno in naravno umiranje ter spremljanje. Vključitev tako medicinske kot tudi človeške, psihološke in duhovne oskrbe, bolniku in svojcem omogoča primerno pripravo na neizogibni dogodek slovesa, prav tako pa preventivno preprečuje tiste prakse, ki bi kakorkoli ogrozile življenje bolnika. Še zlasti je pod slednjimi praksami mogoče razumeti vse tiste zlorabe, ki bi bile, v imenu usmiljenja in pravice do nekakšne dostojanstvene smrti, sad finančne preračunljivosti in zmanjševanja stroškov za zdravljenje bolnikov, pritiskov svojcev ter interesov nekaterih ideoloških opcij. Zato katoliška etika izkazuje odločno podporo vsaki obliki celostne oskrbe slehernega človeka, pa naj gre za hudo bolnega ali pa umirajočega. Takšna oskrba je po njenem mnenju najboljši način, kako preprečiti zlorabe in obenem izkazovati največje spoštovanje in dostojanstvo tistim, ki so se znašli v stanju hude bolezni, izgube zavesti in bližajoče smrti.

<sup>1</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith. *Responses to certain questions of the United States Conference of Catholic Bishops concerning Artificial nutrition and Hydration*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070801\\_risposte-usa\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_en.html) (10. 4. 2009).

# Evgenika: nekoč, danes in jutri

## Uvod

Izraz evgenika<sup>1</sup> na prvi pogled morda še najbolj spominja na nekatera nacistična grozodejstva v prizadevanjih za genetsko čistost rase pred in med drugo svetovno vojno (ta so se, natančneje, zgodila pod okriljem rasne higijene, njene inačice). Vendar je to zelo zoženo pojmovanje evgenike. Ljudi so namreč že od nekdaj vznemirjala (evgenična) razmišljanja o tem, kako bi bilo mogoče izboljšati človekov genetski potencial. Še več, vzporedno ali nemara posledično tem idejam so sledila razmišljanja tudi o tem, kdo vse zaradi svojega zdravstvenega stanja ali določenih lastnosti ("genetske manjvrednosti") ni vreden ne samo družbenih (tujih) sredstev in podpore, ampak tudi ne (lastnega) življenja.

Po antiki se je evgenična misel spet jasneje izoblikovala ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja, v času ko je bila na pohodu vera v genetsko določenost človeka. Predvsem nekatera nacistična<sup>2</sup> grozodejstva, v katera so te evgenične ideje eskalirale, so ta razmišljanja nato za nekaj desetletij postavila na stranski tir. Poleg tega je v povojni znanosti genetska določenost človeka prešla iz mode - bolj se je začel poudarjati vpliv okolja na razvoj človeka. Kljub temu pa se zdi, da se predvsem v zadnjem desetletju ali dveh, pod okriljem hitrega napredka genetike in znanosti nasploh (npr. uspešno zaključen projekt dešifriranja človeškega genoma) spet krepí vera v vsemogočnost genov, hkrati pa prihaja do čedalje manjše tolerance do plodov z genetskimi napakami (ali kar do prizadetosti nasploh) in do posledičnih zahtev za odpravo teh nosečnosti.

Dokler je bil genetski material posameznika znanosti nedostopen (se pravi do pred nekaj desetletji - Watson in Crick sta razvozlala DNA vijačnico leta 1953), se je lahko evgenika (psevdo)znanstveno osredotočala le na populacijo. Šele nekaj zadnjih desetletij pa je sploh mogoče znanstveno proučevati (če še ne rutinsko posegati v) genetsko kodo posameznikov. Evgenična razmišljanja, resda v precej novi preobleki, še naprej zvesto sledijo zmožnostim znanosti, in kakšno naključje - spet so družbeno sprejemljiva.

Skokovit prihodnji razvoj genetike in radikalizacija postmoderne družbene klime, ki zabrisuje (ali vsaj na novo definira) stare meje med sprejemljivim in nesprejemljivim, ne zbuja razlogov za pretiran optimizem. Treba pa je poudariti še dejstvo, da učenje Cerkev predstavlja eno od redkih stalnic v zavemanju proti evgeničnim idejam - to je nemara celo eden od razlogov, zakaj so od časov Platona vse do začetka 20. stoletja evgenične ideje padale na precej manj plodna tla.

## Od evgenike do moderne genetike

Izraz evgenika (angl. *eugenics*) je leta 1883 skoval angleški znanstvenik Sir Francis Galton, iz grških *eu* in *genos* (dobesedno bi pomenila *dobro raso* ali *dobro rojstvo*), ob čemer je razpravljal o načelih križanja pri živalih z namenom vzreje boljših sort in o možnosti prenosa teh izkušenj na človeka. Osrednje prepričanje evgenike, kot nove (psevdo)znanstvene discipline je bilo, da je mogoče človeški genetski bazen oz. dedne značilnosti rase ali populacije izboljšati s selektivnim razmnoževanjem - s spodbujanjem medsebojnega razmnoževanja tistih z zelenimi



Špela Bevc: Amsterdam

genetskimi lastnostmi in s preprečevanjem pri tistih z neželenimi.

Kljub temu da so bile take evgenične ideje jasneje opredeljene in tudi (psevdo)znanstveno utemeljene šele koncem 19. stoletja, podobne zamisli lahko zasledimo že precej prej. Evgenične ideje očitno obsedajo človeka že od nekdaj, morda le s to razliko, da se v izrazu prilagodijo vsakokratnemu družbenemu kontekstu in predvsem trenutnim zmožnostim znanosti. Velja omeniti predvsem Platonovo Republiko (5. knjiga), kjer je v pogovoru med Sokratom in prisotnimi med drugim govora o tem, da bi načela vzreje izvrstnih lovskih psov veljala tudi pri ljudeh; da bi imeli vladarji nadzor nad razmnoževanjem, pri čemer naj bi spodbujali višje sloje k razmnoževanju v družbeno dobro. Poleg tega naj bi bilo v družbenem interesu tudi to, da se prizadete otroke izpostavi oz. prepusti smrti (po tem sicer morda bolj "slovi" sosednja Šparta).

Do širše popularizacije evgeničnih idej je prišlo na začetku 20. stoletja, z vznikom evgeničnih družb in gibanj v ZDA, Veliki Britaniji, Nemčiji, skandinavskih državah in drugod. Evgenične ideje niso žele le precejšnje javne pozornosti (tudi z organizacijo tekmovanj kot npr. izbor "najboljših družin"), pač pa si je evgenika (začasno) zagotovila tudi status znanstvene discipline, ki so jo predavali na nekaterih vodilnih univerzah tistega časa. Poleg socialnega darvinizma se je evgenika znanstveno močno opirala na izpeljave Mendlovih raziskav dednosti, pri čemer se je nekatera spoznanja iz rastlin in živali poskušalo prenesti na človeka. Evgeniki so verjeli v močno genetsko določenost človeka, v glavnem preko značajskih značilnosti in dispozicij (kot npr. inteligenca, nprav, psihično zdravje). Medicino in socialne programe pomoči so evgeniki videli kot poseg v proces naravne selekcije (temelječe na Darwinovem konceptu preživetja najmočnejšega), ki omo-

gočajo "neustreznim" preživetje in razmnoževanje. Ker naj bi se "ustrezni" razmnoževali počasneje kot "neustrezni", se je rezultat iz evgeničnega vidika zdel logičen: degeneracija genetskega bazena populacije.

Rešitev so evgeniki videli v znanstvenem (biološkem) pristopu. Posameznike bi bilo najprej treba opredeliti glede na njihove genetske lastnosti, z uporabo družinske genealogije in različnih psihofizičnih testov. V naslednji fazi pa bi se z različnimi ukrepi preprečilo degeneracijo genetskega bazena populacije, ali ga po možnosti izboljšalo. Pozitivno-evgenični ukrepi (na splošno manj problematični, povečini neprisilni) so spodbujali "primerne" k temu, da bi imeli (velike) družine (npr. z različnimi podporami, dogovorjenimi porokami). Negativno-evgenični ukrepi pa so bili večinoma precej bolj sporni, ker so bili večinoma prisilni (npr. sterilizacije "neprimernih", spolna segregacija, rasna segregacija in imigracijski zakoni, kasneje evtanazijski programi).

Mnoge države so v praksi uvedle določene elemente evgenične doktrine. Med letoma 1910 in 1930 je bila v ZDA uvedena zakonodaja, ki naj bi omejevala socialne (vedenjske) odklone, med katere so prištevali: degeneracijo, alkoholizem, brezposelnost, kriminaliteto, prostitucijo. Kot način za odpravljanje teh družbenih odklonov je zakonodaja predvidevala prisilne sterilizacije in restriktivno imigracijsko zakonodajo. Sledila je prisilna sterilizacija okrog 30.000 ljudi, rezultat rasistične imigracijske zakonodaje (iz leta 1924) pa so bile zaprte meje za priseljence iz južne in vzhodne Evrope, ki naj ne bi ustrezali severnoevropskemu, po možnosti protestantskemu idealu prebivalca ZDA. (Mimogrede, posledično se je tudi tok izseljevanja iz Slovenije v tistem času preusmeril iz ZDA drugam, najbrž se je celo nekoliko zmanjšal.) V predvojni Nemčiji so bile evgenične ideje (poimenovane rasna higiena)

absorbirane v nacistično ideologijo, kot eno od njenih osrednjih stremiljenj. Zveze med "genetsko zdravimi" in ljudmi, označenimi kot "genetsko neprimerni" so bile prepovedane. S prisilnimi masovnimi sterilizacijami (steriliziranih naj bi bilo okrog 400.000 ljudi) so nacisti želeli "genetsko neprimernim" preprečiti, da bi imeli potomstvo.

Pred in med drugo svetovno vojno so se evgenične ideje v Nemčiji pod vplivom in s pomočjo nacistične propagande precej razrasle, samo vprašanje časa je bilo, kdaj se bodo začeli pomori (evtanazije) neprimernih skupin prebivalstva. Temelji so bili postavljeni že leta 1920, ko sta ugledna nemška akademika, zdravnik Alfred Hoche in pravnik Karl Binding objavila knjigo *Dovoljenje za uničenje življenja nevednega obstoja*. Ugledna avtorja sta brezsravno zapisala, da je ljudi, kot so terminalno bolni, mentalno bolni ali retardirani in deformiranci, mogoče evtanazirati kot "življenje nevedno obstoja". Pod vtisom teh idej, ki jih je nacistična propaganda pograbila z obema rokama, je evgenika med letoma 1939 in 1945 v nacistični Nemčiji dosegla enega od svojih neslavnih vrhuncev z umorom več kot 5000 otrok z različnimi obolenji, ki so bili gojenci različnih zdravstvenih ustanov ali pa so za umor svojih otrok zaprosili kar njihovi starši. Poleg otrok pa je bilo umorjenih še precej večje število "genetsko neprimernih" ali bolnih odraslih. Pri njih so imeli zdravniki povsem proste roke, umorili so lahko kateregakoli bolnika. Skupno število žrtev, ki jih vsekakor lahko označimo za žrtve evgenične miselnosti, je bilo več sto tisoč. Treba je dodati, da naj bi sodelujoči zdravniki povečini opravljali te evgenične umore prostovoljno, verjeli so, da delajo v korist svoje domovine. Dolgoletna propagandna indoktrinacija je pri tem lahko le neznatna olajševalna okoliščina.

V zvezi z nacistično evgeniko (katere orodje je bila tudi evtanazija) je ameriški psihiater

Leo Alexander, ki je spremljal nürnberški proces, napisal članek z naslovom "Medicinska znanost pod diktaturo". Med drugim zapiše: "Začelo se je s tem, da so zdravniki sprejeli idejo, temeljno za evtanazijsko gibanje, da obstaja nekaj takega kot "življenje nevredno obstoja". To se je v začetku nanašalo na hudo in kronično bolne. Postopoma pa se je pojmovanje širilo na socialno neproduktivne, ideološko neželene in raso nezaželene ..." Te besede še vedno delujejo presenetljivo aktualno. Ko je na podlagi evgenične argumentacije odvzeta pravica do življenja prvi skupini "manjvrednih", bo prej ali slej – in nujno – sledila naslednja skupina, in tako naprej.

Cerkev je na ta grozodejstva odločno reagirala. Morda najbolj odziv (in utemeljitev) Cerkve predstavlja odziv papeža Pija XII., ki je leta 1940 podpisal dekret, v katerem je jasno protestiral proti evgeničnemu genocidu z besedami "Ali je lahko dovoljeno, od javne avtoritete, ubijati tiste, ki niso naredili zločina zaslužnega smrti, ker, zaradi svojih fizičnih ali psihičnih defektov, niso uporabni za narod ali so mu lahko v breme ...". Odgovor na vprašanje, ki je postavljeno v dekretu, je pričakovan: "Ne, ker je to v nasprotju z naravnim zakonom in Božjim učenjem." Cerkev odločno nasprotuje evgeničnim teorijam, ker te arbitrarno presojajo, kdo si zasluži status človeške osebe in kdo ne. Po učenju Cerkve so namreč vsi ljudje Božji otroci, ustvarjeni po podobi Boga, in zato nujno enakovredni.

Kljub obsojenim nacističnim zdravnikom na nürnberškem procesu do pravega obračuna s predvojnimi evgeniki ni prišlo, saj so mnogi (sploh ameriški) znanstveniki po vojni nadaljevali s svojim akademskim delom, le da so se svojim evgeničnim idejam (mnogokrat le javno) odpovedali. Prav tako niti v demokratičnem svetu niso popolnoma prenehale evgenične prakse, saj so posamezne države, kot npr. Kanada ali Šved-

ska, nadaljevale z masovnimi prisilnimi sterilizacijami vse do zgodnjih 70-ih let prejšnjega stoletja. Hkrati pa je po drugi svetovni vojni, z zatonom evgenike, počasi na pomenu začela pridobivati moderna genetika.

Za povojno, moderno genetiko je značilno, da se je namesto na populacijo (kot stara evgenika) osredotočila na posameznika (recimo kot klinična genetika z genetskim svetovanjem), kljub temu pa je bila predvsem na račun predvojnih stranpoti vendarle pričakana z nekaj sumničeni. Nürnberški kodeks (1947), Deklaracija ZN o človekovih pravicah (1948) in kasneje Helsinška deklaracija (1964) so postavili zelo pomembne varovalke pred zlorabami znanosti, k čemur je znatno pripomogel tudi naraščajoč poudarek na avtonomiji posameznika in vznik bioetike od poznih 60-ih let prejšnjega stoletja dalje. Klinična genetika z genetskim svetovanjem je zato za svoje temeljno načelo prevzela nedirektivnost (angl. *non-directiveness*), ki odločitev daje v roke posamezniku, ki išče genetsko svetovanje, kar ima za cilj izločiti vsako možnost prisile oz. preprečiti zlorabe. Kljub temu bi težko trdili, da se je moderna genetika uspela ogniti nekaterim pomembnejšim, očitno evgeničnim pastem.

Razvoj na področjih genetike in reproduktivne medicine je bil v zadnjih desetletjih bliskovit – od prenatalne diagnostike, IVF, PGD, do zadnjih obetov intervencij v gene. Vsem tem tehnikam reproduktivne medicine je skupno, da izhajajo iz predpostavke, da je življenje človeškega zarodka ali plodu zgolj relativna vrednota, vsaj sprva le z neko "šibko" (potencialno) vrednostjo, ki taka po potrebi ostane tudi po meji viabilnosti. V konkretnem primeru to pomeni, da je zarodku (ali kasneje plodu) določena vrednost predvsem s pomočjo pragmatičnega premisleka, ki ga narekujejo okoliščine (npr. želje in vrednote staršev, medicine, družbe). V določenih primerih je tako zarodku življenje

mogoče odvzeti, oziroma se to včasih celo pričakuje od staršev.

Z naraščajočo zmožnostjo obvladovanja naših genov (ki je zaenkrat sicer še v povojih) se soočamo s čedalje več (potencialnimi) etičnimi dilemami in tudi raznimi "futuresističnimi" scenariji. Nekateri od slednjih neverjetno spominjajo na stare "evgenične sanje" o genetski popolnosti človeštva.

### **Stara evgenika in moderna genetika: ključne razlike**

Danes v akademskih krogih prevladuje mnenje, da staro evgeniko in moderno genetiko družijo le malo stičnih točk, ter da so razlike med njima tako izrazite in temeljne, da bi težko govorili o kakršnikoli (idejni) kontinuiteti med njima. Kljub temu pa podrobnejši premislek nakazuje, da so ključne razlike med staro evgeniko in moderno genetiko nemara bolj posledica vsakokratnega družbenega in znanstvenega konteksta, hkrati pa se med njima nakazuje jasna idejna, lahko bi ji rekli kar "evgenična" kontinuiteta.

Stara evgenika je bila v precej pogledih otrok svojega časa. Razredni, rasni in nacionalni predsodki so bili v začetku 20. stoletja precej bolj prisotni v javnem diskurzu, kot so danes, nekaj so bili precej odprto izražani in deljeni. Poleg tega je bilo za staro evgeniko značilno, da je razne družbene abstrakcije (kot so rasa in populacija) postavljala nad pravice posameznika. Za uspešno implementacijo nekaterih evgeničnih idej pa se je kot zelo pomembna izkazala tudi vloga države (preko zakonodaje in ustreznih vzvodov za njeno uresničenje). Po vzniku gibanj za človekove pravice, avtonomije posameznika in nezaupanja v avtoritete in institucije od 60-ih let prejšnjega stoletja dalje bi bilo danes v demokratičnem svetu skoraj nemogoče uspešno uresničevati stare evgenične ideje na enak način kot nekoč in pri tem računati še na pomoč institucij. Še pomembneje pa je,

da namesto genetskega izpopolnjenja populacije (kvalitete njenega genetskega bazena) danes ljudi (čedalje) bolj zanima kvaliteta njihovih genov oz. genov njihovih potomcev, kar je skladno z močnimi individualističnimi težnjami moderne družbe. Moderne (razvite) države se kljub vsemu niso umaknile s področja genetike – zagotavljajo in financirajo genetsko presejanje, testiranje in svetovanje (ki naj bi bilo, kot rečeno, povsem nedirektivno in brez vsake prisile).

Naslednja bistvena razlika med evgeniko in moderno genetiko je v znanstveni utemeljenosti. Kolikor se je stara evgenika sploh opirala na znanost, je šlo v glavnem za precej omejene, dokaj enostavne in primitivne metode vplivanja na genetski bazen populacije – predvsem preko načrtnega križanja ljudi, prisilnih sterilizacij in evgeničnih umorov. Po drugi strani je moderna genetika precej bolj učinkovita, zagotavlja precej boljši znanstveni vpogled v človeški genom, vendar za zdaj še vedno temelji na preventivnih ukrepih (genetska terapija je še v povojih). Kljub temu pa danes genetski determinizem ni kaj dosti manj razširjen, kot je bil za časa stare evgenike. Nekoč je genetski determinizem temeljil na psevdoznanstvenih dokazih in trditvah, da so geni odgovorni za večino vedenjskih in socialnih značilnosti človeka (genetizacija socialnih problemov) – z degeneracijo genetskega bazena naj bi bila ogrožena celotna populacija. Danes pa vedno nova znanstvena odkritja (kot recimo projekt dešifriranja človeškega genoma) ali nekateri znanstveniki<sup>4</sup> spet obujajo mit o genetski določenosti človeškega življenja. To bi lahko ne samo zmanjšalo pomen osebne odgovornosti (saj naši problemi in odločitve ležijo že v genih), ampak bi lahko nato genetiko prikazalo kot rešitev za vse v genih ležeče probleme ljudi. Vendar, kot rečeno, trenutno ljudje razmišljajo deterministično predvsem o lastnih genih.



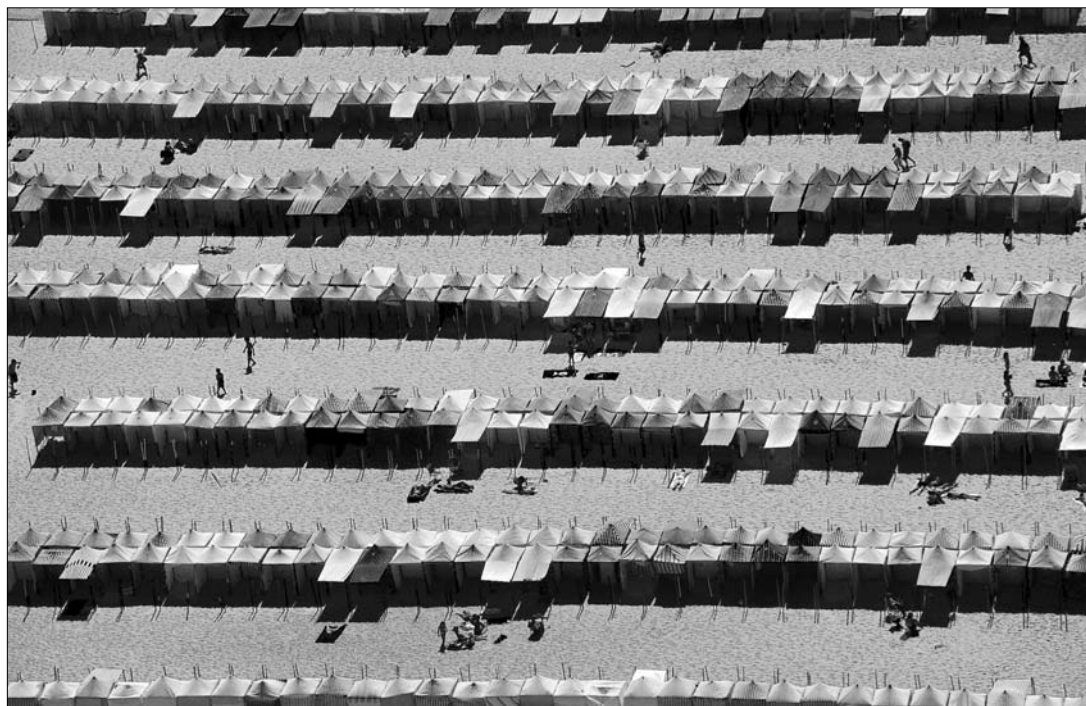
Tretja ključna razlika med staro evgeniko in moderno genetiko pa je v spoštovanju avtonomije posameznika. Za staro evgeniko so bili npr. značilni tisoči prisilnih sterilizacij, ključna značilnost moderne genetike pa je skoraj absolutno spoštovanje reproduktivne avtonomije posameznika. To ni le posledica preteklih zlorab pač pa tudi velikih družbenih sprememb od 60-ih let prejšnjega stoletja dalje, ki so ustoličile posameznikovo avtonomijo za glavno zapoved moderne družbe in medicine. Seveda pa to ne velja za nekatere države brez demokratične tradicije, kjer še vedno prihaja do masovnih prisilnih posegov v reproduktivno avtonomijo posameznikov (npr. na Kitajskem).

### **Moderna genetika in evgenična miselnost**

Moderna genetika se na prvi pogled precej razlikuje od stare evgenike. Ampak kljub te-

mu moderna genetika omogoča (učinkovito) doseganje vsaj nekaterih “klasičnih” evgeničnih stremljenj. Direktno preko akumulacije mnogo posameznih odločitev in tudi preko vplivanja na odločanje posameznikov, posredno pa preko spodbujanja erozije nekaterih temeljnih moralnih prepričanj in senzibilnosti v zavesti ljudi, predvsem preko njihovih pogledov na prizadetost. Ta fenomen je bil nekje poimenovan kot evgenika “zadnjih vrat”.

Malodane šokanten je podatek, da se danes ponekod že nad 90 % nosečnic, ki nosijo otroka z Downovim sindromom, odloči za splav. Tolikšen delež splavov posledično vodi v bistveno zmanjšano število ljudi z Downovim sindromom (ta je naveden kot pogost in nazoren primer, ki smiselno velja tudi za ostala primerljiva stanja). Trend “iztrebljanja” ljudi z Downovim sindromom (ali drugimi genetskimi “defekti”) nujno spre-



Špela Bevc: Portugalska

minja percepcije, ki jih ima družba o prizadetih. Ti so čedalje bolj dojemani kot nekaj nenormalnega, izrednega in preprečljivega, njihovo rojstvo pa celo kot (finančno) neodgovorno. Poleg tega pa manjša skupnost ljudi z Downovim sindromom ne pomeni le manjšega števila možnosti in priložnosti, ki jim jih nudi družba, ampak tudi manjši interes raziskovalcev in medicine v iskanju možnosti za njihovo zdravljenje.

Manjše možnosti za prizadete, spremenjena dojemanja stroke in družbe, ter posledični pritiski ožje in širše okolice ter zdravstvenih delavcev, v kombinaciji z rutinizacijo genetskih testov, onemogočajo staršem, da bi sprejemali res avtonomne odločitve. Mnogi celo trdijo, da je malo verjetno, da bi bili prenatalni testi spodbujani in financirani toliko, kot so, zgolj zato, da bi bila staršem zagotovljena na več informacijah temelječa odločitev. Če to drži, pomeni, da ima država interes zmanjševati število prizadetih ljudi, ki ga lahko prepoznamo kot evgeničnega. Posledica je sistemska opredelitev proti rojstvu prizadetih otrok. S tem v zvezi so včasih stroški programov prenatalnega testiranja primerjani s finančnimi prihranki z manj (prizadeti) posamezniki, ki terjajo znatna medicinska in družbena sredstva. To sicer (še) ni pogosta praksa v modernih zdravstvenih sistemih, vendar lahko dodatno vpliva na odnos do prizadetosti, ki je s tem občutena tudi kot strošek. Odločitev za prizadetega otroka je posledično lahko sprejeta kot (finančno) neodgovorna.

Poleg tega je zaskrbljujoča širša uvedba genetskih testov za stanja, ki jih nekateri dojemajo bolj za drugačnost kot za prizadetost. Npr. v primeru ahondroplazije (genetsko pogojena pritlikavost) so nekatere skupine za pravice prizadetih ugovarjale, da so genetski testi evgenični in da vodijo v medikalizacijo družbeno skonstruirane prizadetosti. To vodi v nadaljnjo stigmatizacijo prizadetih,

vsiljuje se jim občutek neželenosti v družbi, družba pa jih čedalje bolj vidi kot nenormalne in njihovo rojstvo kot preprečljivo (ali celo neodgovorno). Stvari bodo postale še bolj zamotane, ko ne bo mogoče le prepoznavati in izločati zarodkov z ahondroplazijo ali rakom dojke, pač pa tudi tistih s povprečno inteligenco ali homoseksualnostjo.

Vsi ti pritiski (družbeni, strokovni in finančni), ki omejujejo možnost posameznikove izbire, bi bili lahko smatrani kot pristno evgenični. Še bolj pa se evgenična miselnost kaže v dojetju prizadetosti kot nečesa preprečljivega in (zavestnega) rojstva prizadetega otroka kot nečesa (finančno) neodgovornega.

### **Evgenika jutri – Krasni novi svet?**

V (niti ne tako oddaljeni?) prihodnosti bo preventivne genetske ukrepe (kot npr. prenatalne teste ali PGD) zamenjal še bistveno učinkovitejši in daljnosežnejši genetski inženiring, ki ne bo odprl samo vrat genetski terapiji pač pa tudi genetskim izboljšavam.

Nedavno je izbruhnil škandal, ko je bila v ZDA kot prvič doslej na trgu ponujena možnost izbire določenih lastnosti otrok, kot npr. barva las ali oči. Sicer v tem primeru (še) ne gre za genetski inženiring pač pa "le" za prenatalno genetsko diagnostiko (PGD). (Pri tej metodi se genetsko testira celico, vzeta iz zgodnjega zarodka, iz tega pa se sklepa na genetske značilnosti zarodka, ki se ga nato lahko vsadi v maternico ali pa ne). Za PGD so sicer sprva trdili, da bo zaradi možnosti zlorabe strogo omejena le na preprečevanje rojstev otrok s hudimi genetskimi okvarami. Zdaj pa se prvič javno (na trgu) ponuja, da bi s pomočjo PGD lahko starši dobili otroka z zeleno barvo las, ob tem pa bi zavrgli vse zarodke z nepravo barvo (pri tem bi seveda ustvarili precej več zarodkov, kot bi jih vsadili v maternico). Kot že precejkrat doslej se je tudi tu izkazalo, da se indikacije neke me-

tode po pravilu sčasoma poljubno širijo, po principu "spolzkega nagiba". V praksi je tako pogosto prej ali slej dovoljeno vse, kar je izvedljivo.

Navedeni primer je le ilustracija za lažjo predstavo o tem, kaj nas po vsej verjetnosti čaka, ko bo PGD nadomestil precej daljnosežnejši genetski inženiring. Takrat bo spet najprej govora le o popravilu hudih genetskih defektov, brž ko bo to mogoče, pa bodo na vrsti barva oči, inteligenca, telesna višina, glasbeni posluš itd. Pogosto je s tem v zvezi referenca Huxleyev Krasni novi svet, vendar se zdi ne preveč verjetno, da bi (vsaj demokratična) država imela tako pomembno vlogo pri genetskih modifikacijah državljanov. V tem pogledu je Krasni novi svet morda boljša referenca za staro genetiko (pri čemer je treba seveda upoštevati nemoč stare evgenike). Za genetske izboljšave v prihodnosti je morda boljša referenca Nozickov "genetski supermarket". Ta futuristični scenarij predvideva, da bi bile pri izbiri genetskih značilnosti potomcev ključne želje staršev. To bi seveda vodilo v instrumentalizacijo otrok, ki bi bili tretirani kot tržno blago. Odločanje seveda tu ne bo v rokah države (kot nekoč, pri stari evgeniki), pač pa v rokah svobodnega trga, s svojo v profit usmerjeno (amoralno) logiko. Paradokсно bi taka navidezna svoboda vodila v predvidljive odločitve staršev kljub njihovi formalni avtonomiji.

Habermas predlaga, da se potegne jasna ločnica med negativno evgeniko (preventivno genetsko presejanje – to sicer lahko razumemo tudi kot evgenično) in genetskimi popravki, ker bi lahko genetske manipulacije v prihodnosti v samih temeljih zamajale samorazumevanje človeštva, kar bi lahko vplivalo na normativne osnove družbene integracije.

"Dizajnerski otroci" bi najbrž tudi zmanjšali spoštovanje različnosti, spodbudili geneticizem (kot vrsto rasizma) in razširili pre-

pad med tistimi, ki bi si take genetske popravke lahko privoščili, in tistimi, ki si jih ne bi mogli ali hoteli privoščiti. Genetska pestrost človeštva ni prepoznana le kot dobra sama po sebi (ker je povezana z edinstvenostjo posameznika), pač pa tudi garant boljše odpornosti na določene bolezni in odraz genetskih prilagoditev na določena okolja (npr. srpastocelična anemija kot prilagoditev na malarična področja). Medtem ko je bil razizem eden izmed vzrokov stare evgenike, bi lahko bil posledica nove evgenike, zaradi porajajočega se razkoraka med genetsko (bolj) spremenjenimi na eni in genetsko (manj ali) nespremenjenimi ljudmi na drugi strani. Že zato bi morali biti vsi koraki na področju genetike storjeni s skrajno previdnostjo oziroma mnogi sploh nikoli narejeni.

### Zaključek

Na prvi pogled je v ustreznih delih moderne genetike in medicine res težko prepoznati kontinuiteto evgenične ideje (verjetno sicer stare kot civilizacija). Še sploh zato, ker se ji je, kot že v prvi polovici 20. stoletja, spet uspelo znanstveno zamaskirati in pridobiti simpatije družbe. Seveda se je do danes evgenika otresla psevdoznanstvenosti in direktne prisile nad posameznikom, kljub temu pa je, sploh če približno predvidimo smer njenega razvoja, morda ravno zaradi te svoje večje "s sofisticiranosti" še nevarnejša, kot je bila kdajkoli. Ne samo zato, ker pogosto preko posamičnih – navidez avtonomnih – odločitev vodi do očitno evgeničnega rezultata; ker se čedalje bolj kažejo možnosti sistemske prisile nad manj konformističnimi posamezniki; ker "spolzki nagib" – če kje, ravno tu dovolj dobro potrjen v praksi (npr. PGD) – lahko obeta le prihodnjo radikalizacijo dilem in "genetski supermarket"; pač pa morda še najbolj zaradi rahljanja moralne senzibilnosti ljudi, predvsem v odnosu do drugačnih (npr. prizadetih), ki jih evgenična miselnost

dojema kot nekaj preprečljivega ali celo (in čedalje bolj) kot posledico (finančno) neodgovorne odločitve.

## Literatura

- Alexander L. *Medical Science under Dictatorship*. New England Journal of Medicine 1949: 39-47.
- Asch A. Prenatal Diagnosis and Selective Abortion: A Challenge to Practice and Policy. *American Journal of Public Health* 1999: 1649-1657.
- Buchanan, A., Brock, D., Daniels, N. & Wikler, D. 2000. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galton F. 1883. *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London: Macmillan, s. 199-200. Dosegljivo na: <http://galton.org/books/human-faculty/pdf/part3.pdf>.
- “Deadly Medicine: Creating the Master Race.” United States Holocaust Memorial Museum exhibit.
- Designer baby row over US clinic. BBC News. 3.2.2009. Dosegljivo na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/health/7918296.stm>.
- Dickson D. Survey: some countries side with China on genetic issues. *Nature Med* 1998, 4: 1096.
- Habermas J. 2003. *Future of the Human Nature: On the Way to the Liberal Eugenics?*. Cambridge: Polity Press.
- Kevles DJ. Eugenics and human rights. *British Medical Journal* 1999, 319: 435-438.
- Mansfield C., Hopfer S. & Marteau T.M. Termination rates after prenatal diagnosis of Down syndrome, spina bifida, anencephaly, and Turner and Klinefelter syndromes: a systematic literature review. *European Concerted Action: DADA (Decision-making After the Diagnosis of a fetal Abnormality)*. Prenat Diagn. 1999: 808-812.
- Nuffield Council on Bioethics. 1998. *Mental Disorders and Genetics: The Ethical Context*. London: Nuffield Council on Bioethics.
- Nuffield Council on Bioethics. 2002. *Genetics and Human Behaviour: The Ethical Context*. London: Nuffield Council on Bioethics.
- On Church Opposition to Eugenics and Anti-Semitism. Catholic Online. 2. 8. 2005. Dosegljivo na: <http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=1776&page=1>
- Paul D. Eugenic anxieties, social realities and political choices. *Social Research*. 1992: 142-154.
- Proctor R. 1988. *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rothstein E. The Tainted Science of Nazi Atrocities. *The New York Times* 8. 1. 2005. Dosegljivo na: [http://www.nytimes.com/2005/01/08/arts/design/08expe.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2005/01/08/arts/design/08expe.html?_r=1).

1. SSKJ definira evgeniko kot “nauk o metodah za dosego telesno in duševno zdravega potomstva”.
2. Kljub temeljni “totalitarni” sorodnosti nacizma in komunizma bi pri slednjem težko govorili o evgeniki, pač pa bi bilo tu morda primerneje govoriti o “disevgeniki”. Komunisti so se namreč pogosto sistematično lotevali iztrebljanja najbolj sposobnih posameznikov v družbi (najbolj ekstremen primer je Pol Potov režim, kjer so bili načrtno pomorjeni vsi intelektualci). “Disevgenika” je bila pri komunistih dojemana kot sredstvo za dosego brezrazredne družbe, hkrati pa je omogočala še eliminacijo režimu nevarnih nasprotnikov.
3. V originalu se naslov glasi “Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben”.
4. Npr. odkritelj strukture DNA James Watson, s svojo izjavo, da “naša usoda leži v genih”.
5. Nozick ta izraz uporabi že leta 1974, v knjigi *Anarchy, State, Utopia*.

# **Nevroetika: bioetika z vidika raziskovanja možganov**

## **Uvod**

Nevroznanosti so odprle v raziskovanju življenja povsem nova vprašanja o človeku. Etična refleksija je pridobila na pomenu in se hkrati znašla pred novimi dilemami. Odprle so se nove možnosti za sodelovanje med različnimi znanstvenimi panogami, ki so v nekem smislu prinesle tudi nove zadrege in postavile nove meje. Nove meje/omejitve so se pokazale v tem smislu, da je treba znova premisliti trditev, kaj pomeni, da je človek po naravi moralno/etično in razumno bitje, oziroma če je ta trditev sploh smiselna. Etična refleksija se je znašla pred novimi možnostmi v tem smislu, da kot veda ne razpravlja le o tem, kaj se sme in kaj človek zmore, pač pa tudi o tem, kako možnosti, ki jih človek odkriva z novimi znanostmi, kar najbolje izkoristiti tako, da se hkrati z njimi uveljavijo najvišji standardi človečnosti. Neredko se ta dva vidika znajdetata na nasprotni strani. Povod za to daje tudi filozofska etika, ki se odvija na meta-ravni: razmišlja o načelih, normativno, gleda od zunaj, 'z vrha' ipd. Aplikativna etika je tisti pojav v moralni filozofiji, ki je opozoril na oddaljenost abstraktne etične refleksije in na velika nesorazmerja, ki so se s tem pojavila na praktični ravni. Izraz se večinoma uporablja v množini, se pravi 'aplikativne etike', ker se nanaša na različna polja človekove dejavnosti, na katerih so se neposredne zahteve dejavnosti in etične norme razšle in zaradi katerih so različne discipline začele izražati svoje razumevanje avtonomije in odgovornosti. Ni naključje, da so aplikativne etike kritične do klasičnega nor-

mativnega vzorca, zlasti ko gre za nove znanstvene panoge. Najbolj so kritične do tistega tradicionalnega etičnega miselnega vzorca, ki pristopa k stvarnosti s pozicije moči/norme in svoje moči ni sposoben obravnavati refleksivno in dialoško. Bioetika je le en primer relativnega razhajanja, čeprav se zdi, da bioetike ni mogoče imeti samo za aplikativno etiko, in čeprav se tradicionalne normativne teorije in praktični etični problemi stikajo na več mestih, kot bi se to zdelo na prvi pogled. Dejstvo je, da so aplikativne etike pod večjim pritiskom kot abstraktna filozofska refleksija, saj vprašanje, kaj človek sme, ni podrejeno zunanjemu merilu, pač notranji zahtevnosti dejavnika (znanstvenika) in stroke, da se odpove poziciji moči, ki bi jo sicer lahko uporabil. Etika v znanosti si manj postavlja vprašanje o tem, česa ne sme, saj je to običajno predmet sankcionirane morale (kaznivo dejanje); postavlja si vprašanje, ali sme; postavlja si vprašanje, kako biti človek spričo dejstva, da svet ni takšen, kot si ga je predstavljal še tik pred tem, pač pa takšen, kot je v resnici. Eno od takih dejstev je, da človek ni središče sveta. Ne odločajo njegova načela niti njegova moč, pač pa načelo vključevanja, integralni pogled. To pa po drugi strani pomeni, da ni preprosto samo del tega sveta.

Na tej točki odpirajo svoje poglavje nevroznanosti. Večina nevroznanstvenikov, ki strogo znanstveno raziskovanje dopolnjujejo z etičnimi miselnimi modeli, meni, da nevroetika še bolj kot druge etike v bioetiki človeku nastavlja zrcalo. Obrača se nazaj k člo-

veku: človek, ki odkriva resničnost sveta življenja, se v raziskovanju možganov vprašuje, kako se sam kot človek vključuje v celoto stvarnosti. Gre za raziskovanje strukture in dejavnosti organa, ki ga ima človek za najpomembnejše orodje svojega delovanja, ki pa je v nevroetiki na izpitu pod različnimi vidiki: Kako se v možganih odvijajo procesi spoznavanja? Ali se lahko govori o dialoškem procesu med svetom in človekovim spoznanjem? Kako je z znanstveno navdušenostjo, če se preiskujejo možgani? Ali so miselni modeli vzporedni proces ali korelat dogajanja v možganih? Vprašanj je toliko več, kolikor bolj se človek zaveda 'prekletstva razuma' (L. Jäncke), se pravi predstave, da razum ne pozna nobene ovire pri raziskovanju, in domneve, da je človek kot razumno bitje, ki se izraža ne le s poznavanjem sveta, pač pa z izražanjem samega sebe (*zoon logon echon*), najvišja opredelitev človeka.

### Kaj je nevroetika?

Kdo je skoval pojem nevroetike, ni povsem jasno. Zach Hall, predsednik kalifornijskega inštituta za regenerativno medicino (*California Institute for Regenerative Medicine*), je avtorstvo neologizma pripisal Williamu Safiru (2005). Pojasnil je, da ga je Safiro uporabljal v pogovoru z njim v letih 2000 in 2001, ko se je pripravljala prva mednarodna konferenca na to temo. Toda izraz se je nedvomno uporabljal že prej. Leta 1989 je nevrolog Ronald Cranford (+2006) uporabil ta pojem v pridevniški obliki, da je z njim opisal edinstvene klinične etične probleme, na katere je naletel v praksi kot nevrolog, in sicer v primeru pacientov z možgansko smrtjo, paralizo, dementnostjo in dihalnimi težavami. Cranford je v pogovoru uporabljal tudi pojem 'nevroetik' in z njim opisoval delo nevrologov, izvedenih v klinični etiki, ki so zaradi svojih izkušenj v etičnih komisijah prispevali dvojni delež: kot nevrologi in kot etiki.

Bil je prepričan, da lahko nevrolog, ki je izveden v klinični etiki, odločilno pomaga pri analizi nevroloških dilem, saj s svojim znanjem premošča prepad med klinično nevrologijo in klinično prakso. V pogovoru naj bi uporabil tudi besedo nevroetika, zapisal pa je ni.

Raziskovanje normalnih in nenormalnih možganskih funkcij je izzvalo etike, da so iznašli novo področje in ga poimenovali nevroetika. Čeprav gre za novo izrazje, so se etična vprašanja pojavljala v vseh obdobjih nevroznanosti. V zadnjih letih se raziskovanje možganov približuje razkritju posameznikove identitete, osebe. Postavlja se več vprašanj: Ali tako raziskovanje že ne posega v zasebnost? Kako bo raziskovanje možganov odgovorilo na staro filozofsko izhodišče, da je človek svobodno in razumno bitje, in kaj pomeni osebna identiteta? Je razum identičen z možgani? Je moralnost evolucijski produkt in ena od funkcij možganov?

Izvirno si nevroznanstveniki in nevroterapevti niso postavljali etičnih vprašanj (Bernat, 2008). Vzrok za to je tip raziskav. Nevroznanosti nimajo namena posegati v človekove možgane niti ne modificirati človekove osebnosti. Čeprav so se etična vprašanja pojavljala kot vpliv od zunaj, pa so se porajala tudi znotraj samih znanosti. Tako je na primer pojavilo vprašanje, kako naj ravna znanstvenik z naključnimi odkritji v analizi slik funkcionalne magnetne resonance (FMR), če gre za prostovoljce, ki so se javili kot prostovoljci pri raziskavah? Ali se lahko spoznaja, pridobljena v analizi slik FMR uporabljajo v kazenskem pravu in pregonu nevarnih ljudi, na primer kot detekcija kriminalca ali kot napoved nasilnega obnašanja? Ali lahko abnormalnosti, ki so jih odkrili z analizo živčnega sistema, zmanjšajo osebno odgovornost za asocialna dejanja?

Čeprav je nevroetika sestavni del bioetike, ki je tudi neologizem, je nevroetika precej dru-

gačna. Tudi nevroetika je neologizem, ki se v slovenskem prostoru še ni udomačil. O bioetiki je bilo napisanega že veliko, toda večinoma pod dvema dokaj tradicionalnima vidikoma: pod vidikom biomedicinske etike oz. pod vidikom tradicionalnih normativnih teorij, uporabljenih na področju znanosti o življenju. Nevroetika je bližje osnovnemu vprašanju, kaj etika sploh je. Na eni strani nastaja v zvezi z raziskovanjem možganov, na drugi strani pa se pojavlja kot odkrivanje korelatov v človekovem telesu. Nevroetika je specifičen prispevek k narativni strukturi znanstvene literature, ko ta govori o tem, kako človek vidi samega sebe v zrcalu svojih možganov, in je najbrž razumljiva šele v kontekstu narativne etike in čustvene inteligence.

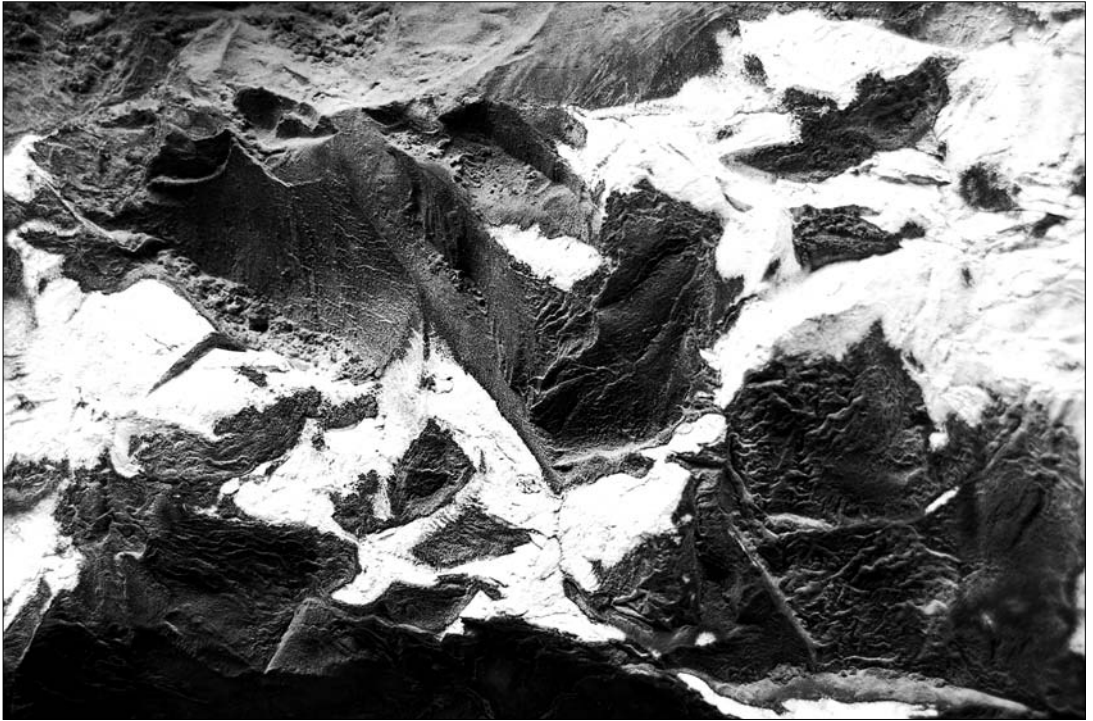
Neil Levy (Levy, 2007; Roskies, 2008) nevroetiko deli na dve področji: na (1) *etiko nevroznanosti* in na (2) *nevroznanost etike*. Prva je prilagojena klasična (bio)etika, ki se nanaša na novo področje in hoče izdelati etični okvir refleksije, ki bo koordinirala etične teme v nevroznanostih in bdela nad nevroznanstvenimi raziskavami, druga, nevroznanost etike, pa se nanaša na vpliv nevroznanstvenih spoznanj na etiko oziroma na etično refleksijo. Prvo torej zanima razvoj in proces nevroznanosti. Nanaša se na vsebino raziskovalnih protokolov, na etiko nepričakovanih odkritij in na splošne teme med moralno filozofijo in znanostjo. Ta etika meni, da splošna etična načela vplivajo tudi na to, kako se bodo nevroznanosti razvijale, kako kdo razume nevroznanosti in kako ravna z njimi.

Po mnenju Michaela Gazzaniga (Gazzaniga, 2005), ki je v svoji zelo vplivni knjigi nevroetiko označil kot široko zastavljeno raziskovanje, kako namerava človek s poznavanjem možganskih mehanizmov in z njihovo podporo v prihodnje obravnavati nekatere socialne vidike bolezni, normalnosti, umrljivosti, življenjskega stila in filozofijo življenja, se nevroetika nanaša na etične prob-

leme, ki so se šele pojavili z raziskovanjem živčevja. Številni današnji raziskovalci uporabljajo pojem nevroetika v tem pomenu, se pravi kot orodje za analizo filozofsko-etičnih problemov, ki se pojavljajo v zvezi z raziskovanjem človeškega živčnega sistema. To so poudarjali tudi udeleženci prve mednarodne konference o nevroetiki, ki je bil 13. in 14. maja 2002 v San Franciscu.

Za Neil Levy je pomembnejša njena druga plat, *nevroznanost etike*. V tem jo podpirajo mnogi in jo imajo običajno za trenutno najbolj vplivno zagovornico te paradigme (Roskies, 2008). Meni namreč, da je poznavanje človekovega centralnega živčnega sistema, ki je po splošnem prepričanju sedež človekove zavesti, razumnosti in svobode, že začelo vplivati na razumevanje etike. Ne gre sicer za revolucionarno drugačen pristop, pač pa za naravni model razmišljanja, v katerem se nova spoznanja stekajo; ne gre za nasprotje, pač pa za bistveno dopolnitev. Nevroznanosti ponujajo možnosti vse večjega poseganja v človekove možgane. Pri tem jih ženejo različni nameni: želijo spodbuditi naravne sposobnosti, krepiti spomin, razmišljati o elektronskih vmesnikih, se preprosto učiti in podobno. V bližnji prihodnosti bo mogoče z vsadki v živčne celice vnesti v človekove možgane tudi 'nagibe' k določenim nazorom in osnutke 'prepričanja'. Ne gre za sodbo o etičnosti teh nagibov, pač pa nagibih za raziskovanje. Kako bo s tem v prihodnosti?

Ko Antonio Damasio (2005a) pripoveduje o tem vidiku nevroetike, povzema prepričanje znanstvenikov iz 19. stoletja, ki so verjeli, da obstajajo strukture in mehanizmi, na katerih temelji moralno obnašanje. Sklicevali so se na relativno dobro opisan primer človeka z imenom Phineas Gage (1823-1860), ki velja še vedno za človeka s čudežnim preživetjem po zelo hudi možganski poškodbi na frontalno-temenskem delu glave. Zaposlen je bil na železnici. Pri delovni nesreči se mu



Špela Bevc: Trst

je v glavo zapičil železen drog. Po vseh statistikah bi moral umreti. Toda ko je ozdravel, je razvil 'nemoralno' osebnost. Damasio potem razpravlja o bolj nedavnih eksperimentalnih paradigmah, ki se nanašajo na podatke, pridobljene s funkcionalno magnetno resonanco. On trdi, da v možganih obstajajo področja, v katerih človek razmišlja o t. i. moralnosti in v katerih se odloča za dejanja, toda struktura odločitve ni podobna temu, za kar velja odločitev v teoriji.

Za kaj pravzaprav gre? Če je filozofija poskus, kako stvarnost razumeti v najširšem smislu kot celoto, in je etika domneva, da imajo sile, ki 'držijo svet pokonci', globlji razlog povezanosti in kompleksnosti, je nevroetika razprava o 'popuščanju' in 'prožnosti' na celični ravni. S tega zornega kota je mogoče razumeti različne poskuse etične refleksije spričo novih tehnologij, kot je na primer računalniška etika, urbana etika in podob-

no. Ti poskusi opozarjajo na to, da splošne trditve, četudi so etične, niso preprosto seštevček posamičnih trditev, in da je treba posamezna območja obravnavati avtonomno. V bioetiki, natančneje v biotehnološki etiki, se je v današnjem času pojavil še en neologizem, *nanoetika*. Pojem ne pomeni le možnosti, ki se dogajajo daleč pod ravno celice (nanodelci so veliki milijardinko metra, se pravi milijoninko milimetra), pač pa tudi dejstvo, da se stvarnost na atomski ravni (nanodelci so veliki kot preproste molekule) obnaša drugače kot na 'makroravni', oziroma da gre za pripisovanje nekaterih sposobnosti 'popuščanja', 'vodenja', 'nadzora', celo 'avtonomije' najmanjšim delcem, ki jih pozna človek, in sicer takih sposobnosti, ki vplivajo na samo percepcijo stvarnosti. Z vidika nevroetike nanovsadek v možganskih celicah – kar je sicer danes še znanstvena fantastika – ne gre obravnavati na isti način kot vsadek



tkiv ali presaditev organov. Če bo postalo sprejemljivo vplivati na razvoj možganov ali na zdravljenje z vsadki, pod kakšnimi pogoji? Ali morda ti načrti ogrožajo človečnost, morda naše razumevanje nas samih, morda dosedanjo predstavo o človeški naravi? Bo nevroznanost kmalu v stanju, da bo brala naše misli? Kaj je sploh misel – kaj pomeni misliti – v luči današnjih znanj o živčnem sistemu? Ali človek s tem ne stopa na mejo med naravnim človekom in kiborgom? Se uresničuje scenarij robotov (K. Vonnegut)?

Nevroznanost etike se razteza na hitro rastočem področju znanj o biološki bazi moralnega ravnanja. Po mnenju znanstvenikov ta tip nevroznanosti obljublja, da bo natančneje pojasnil, kaj je to, čemur človek pravi 'etika', mnenje drugih, ki gledajo na to področje od zunaj, pa je, da te raziskave ogrožajo pomen moralnosti kot take, in sicer s tem, ker vstopajo na področje moralne filozofije, pa tudi na področje svobode, sposobnosti misliti in odločati, morda na področje same substance morale. Tu ne gre za dilemo, kdo ima prav, pač pa za klasično razlikovanje med kompleksnostjo in kompliciranostjo. Nevroznanost ni frontalno nasprotje moralne filozofije, pač pa je 'pritok' reki filozofije, ki ni več zgolj v domeni filozofov. Odkritja znanstvenike zalagajo z novimi znanji, ponujajo pa jim tudi priložnost za ponovno ocenno, kaj je biti 'odgovoren človek', kaj pomeni 'svobodno izbirati', ali je svobodna izbira vse, kar lahko pove človek o svobodi, kaj pomeni 'neodvisna ocena' ipd. Luč tega znanja sveti tudi na našo sposobnost nadzorovati naše želje in dejanja, pa tudi na to, zakaj in kako človek izgubi nadzor ipd. Morda bo nevroznanost postala orodje v rokah tistih, ki bodo iskali posebne profile ljudi za posebne poklice, na primer v pomembnih institucijah. Morda se bo s tem spremenil tudi pojem dolžnosti. Nevarnosti, na katere opozarjajo vprašanja, ne morejo zaustaviti iskanja od-

govora na vprašanja, kdo/kaj je človek, če je tudi to/tak.

Če nevroznanost etike proizvaja pomembne rezultate za moralno filozofijo, se pravi, če spreminja (dopolnjuje) naše razumevanje moralnosti, potem je bistveno drugačna od dosedanjih konceptov etike, pri čemer 'bistveno drugačen' ne pomeni, da je frontalno nasprotna. V nasprotju z drugimi koncepti, ki so tako ali drugače ciljno usmerjeni (normativni), nevroetika deluje vzvratno in 's strani' in zdi se, da je njen osnovni cilj kar sama etika nevroznanosti. Morda bo etika nevroznanosti prva od aplikativnih etik, ki se bo spremenila glede na nova spoznanja. Zato je v zadnjem času tako veliko zanimanje za nevroetiko. Njeni odgovori najbrž ne bodo bistveno drugačni od tistih, ki jih sodobnik že pozna, toda zdi se, da bodo bolj jasni in vsekakor tudi drugačni. Ali to pomeni, da bo treba spremeniti še kaj drugega, ne samo pogled na človeka in njegovo ravnanje?

Pojem nevroetike se šele razvija. Na konferenci v San Franciscu leta 2002, ki je imela pomenljiv naslov *Mapping the field* (<http://bioethics.stanford.edu/conference/jonsen.pdf>) in jo je financirala *Dana Foundation* (<http://www.dana.org/>) ter univerzi Stanford in California iz San Francisca, so predavatelji in komentatorji poskušali narediti nekakšen zemljevid tistih področij bioetike, na katerih se pojavljajo etične dileme pod skupnim naslovom nevroetika. Čeprav je mlada veda, se je že izoblikovala družba, nova profesionalna skupina, ki je začela organizirati znanstvena srečanja. Matična ustanova je Univerza Pensilvanija (<http://neuroethics.upenn.edu/>).

### Nevroetika in korelativnost

Nevroetika, se pravi nevroznanost etike, ni samo pomembna, temveč je tudi fascinantna. Primeri, ki sicer niso novi, postanejo zaradi nje kontroverzni in nenavadni. Levy

(2007) to pojasnjuje z dvema primeroma: (1) z *body integrity identity disorder* (BIID) in (2) z avtomatizmom. Primera pojasnjujeta, da človekovi možgani niso človekovo orodje, pač pa da človek deluje preko možganov.

BIID je kratica, ki označuje občutje neurenjenosti, ki ga imajo nekateri ljudje o svojem telesu. Na vsak način si želijo, da bi jim kak organ odstranili oziroma dodali. Simptom se imenuje tudi *'gender identity disorder'*, ker se kot želja po zamenjavi spola najbolj približa vprašanju, kdo je človek. V preteklosti sta se s tem vprašanjem ukvarjali psihiatrija in psihologija, deloma tudi kirurgija. Neredko se je domnevalo, da je občutek nereda posledica spolne zlorabe v mladosti ali da gre zgolj za estetsko oceno, da kak del telesa preprosto ne sodi zraven, take pa so bile tudi etične sodbe o morebitnih kirurških posegih. Ta primer je z neuroetiko dobil nove razsežnosti, in sicer zato, ker gre za etično problematiko (integriteta telesa) in ker je to povezano s centralnim živčnim sistemom. V bistvu ne gre za to, ali naj bi strokovnjak osebi s takimi željami ustregel ali ne, pač pa da bi razumel, kaj je narobe oz. kaj je prav. Podobnost s simptom fantomskega uda je več kot naključje, saj je to zgovoren primer, da se lahko predstava in 'nevroizkušnja' telesa razhajata. Kdo bo zmagal, je odvisno od nevropredstave: glede na moč nevropredstave so lahko razlogi za spremembo spola ali za korekcijo telesa zelo pomembni. To se vidi tudi pri fantomskem udu oziroma pri bolečini, ki ga povzroča nekdanja poškodba tega uda; take bolečine ni mogoče odstraniti s protibolečinskimi sredstvi. Če bi to hoteli, bi morali spremeniti samo nevrostrukturo oz. nevropredstavo. Možnosti za odstranitev bolečine pri fantomskem udu se torej kažejo v nevroznanosti. Toda simptom fantomskega uda in BIID se tudi precej razlikujeta. Kirurški poseg je nepovraten. Bi bilo torej mogoče razmišljati povsem drugače, se pravi, da

bi 'kirurško' modificirali izvorno nevropredstavo o sebi in 'popravili' možgane? To ni fantomska dilema.

Drug tak primer je avtomatizem. To, da koga 'nosi luna', je analogen položaj zavesti. Človek se obleče, odide iz hiše, se ne poškoduje, celo vozi avto ipd. Položaj se lahko spremeni, če bi človek takrat, ko ga 'nosi luna', prestopil prag moralnega in legalnega ter storil kaznivo dejanje. V ameriških sodnih arhivih je znan primer Kena Parksa, ki je leta 1987 ponoči v polsnu odšel od doma, se vozil več kot dvajset kilometrov do staršev svoje žene, zabodel taščo in tasta, se pripeljal nazaj domov, naslednje jutro pa se sam prijavil policiji, češ da je morda to noč ubil nekega človeka. Tast je bil hudo ranjen in so mu rešili življenje, tašča pa je umrla. Na sodišču se je zagovarjal, da ni ravnal pri zavesti in da ni odgovoren za zločin. Odgovoriti korektno na to trditev pomeni imeti veliko filozofsko znanje in temeljite nevrofiziološke podatke. S filozofskega vidika gre za analizo pojmov prostovoljnosti in odgovornosti ter korelativnosti. Malo je verjetno, da bi v primeru, ki je bil opisan, zadostovala razlaga, da oseba, ki je storila kaznivo dejanje, ni bila odgovorna za svoje dejanje, čeprav je res, da človek večino kaznivih ali moralno spornih dejanj naredi nepremišljeno in brez prave prostosti. Mnenje moralnih filozofov in nevroznanstvenikov v tem primeru je bilo, da bi morali pri analizi dejanja poznati tudi predzgodovino in posledice, 'prej' in 'potem' posameznega dejanja. Sodni zapisnik govori, da Parks staršev svoje žene sploh ni sovražil, po dejanju pa se je sam javil na policijski postaji. Vse je kazalo, da je bila njegova pot običajna, le da se je ni zavedel in da se je vmes zgodil zločin. Primer je zgovoren, ker je težko odgovoriti na vprašanje, kaj je pravzaprav človekova zavest in kaj so njeni korelati.

Strokovnjaki s področja raziskovanja človeških možganov s presenečenjem ugotavljajo

jo, da bi morali v smislu klasične antropologije govoriti, da živi človek dvojno življenje: običajno vsakdanje življenje in življenje možganov (življenje z možgani) (Rager et al, 2003). Z današnjega zornega kota niti ni treba več zavračati napačnosti te trditve, pravi Rager, saj je jasno, da se človek izraža kot celovito bitje. Človek se izraža s pomočjo s pomočjo svojih možganov in po njih, pravi Karl Friedrich Gethmann (2007), ki se že več let ukvarja z jezikovno analizo dogajanj v možganih. Dosledno upoštevanje tega dejstva pa bi pripeljalo tudi do nekaterih zanimivih pojasnil o sedanjem razumevanju normativne etike. Znanstveniki nujno potrebujejo več kot le mnenje o tem, kako skeniranje možganov (s FMR) razkriva korelate med možgani in človekovim duhovnim/duševnim stanjem. To je potrebno tudi zato, da bi vedeli, kako tudi operativni ali medikamentozni posegi spreminjajo človekov položaj. Obstaja vrsta povezav med delovanjem možganov in duševnimi zmožnostmi. Četudi se včasih zdi, da električni impulzi v možganih prehitujejo to, čemur pravimo svobodna odločitev, je na ravni celovitosti telesa bolj umestno govoriti o korelatih. Biološka baza mentalnih zmožnosti ni omejena na eno samo področje možganov in tudi ne samo na možgane. Veliko vlogo igra imunski sistem in sistem endokrinih žlez. Na drugi strani pa ni dvoma, da človekovo mentalno (duševno in duhovno stanje) vpliva na celotno telo, zlasti pa na delovanje centralnega živčnega sistema. Medsebojen vpliv in identifikacija dejavnikov vplivanja pa je osnova nevroetike.

### Plastičnost možganov

James Bernat (2008) ima plastičnost (oblikovalnost) možganov za enega najbolj zanimivih pojavov. Gre za sposobnost živčnih celic, da oblikujejo svojo aktivnost glede na dogajanje v celotnem živčnem sistemu, celotnem telesu ali tudi glede na zunanje okolje.

Korelativnost je torej tudi znotrajmožganski fenomen. Možgani so sposobni razmeroma hitro prevzeti koordinacijo drugih delov možganov ali drugih sposobnosti, na primer kognitivnih ali motoričnih, če kateri del možganov utrpi večjo poškodbo. To ne le omogoča, da človek preživi, pač pa se s tem ohranijo tudi njegove bistvene funkcije. S tega zornega kota so možgani najbolj prilagodljiv del človeškega telesa. Če je na primer poškodovan zadnji del možganov, ki koordinira vid in orientacijo, lahko drugi deli možganov prevzamejo mnoge funkcije, na primer zaznavo prostora, četudi je izguba vida lahko trajna. Tudi govorne sposobnosti lahko prevzame drug del možganov. Nekateri bolezni, na primer bakterijski meningitis, ki prizadene sprednji del možganov, človeka ne onesposobijo do te mere, da se ne bi mogel odločiti. Nove povezave se lahko ustvarijo v koordinaciji čustvenih in kognitivnih sposobnosti. Limbični sistem koordinira večino čustvenih procesov v možganih. Izraz izvira iz latinske besede *limbus*, kar pomeni *rob*. V teh delih možganov, kjer se delijo posamezna področja dejavnosti, se združujejo zelo različne funkcije in ustvarjajo pogoje, da se lahko tudi 'odloča' o tem, kako razvijati nadomestne sisteme.

### Spodbujanje možganov

Angleška beseda *neuroenhancement* dopušča domnevo, da so nevroznanosti pragmatične, ciljno usmerjene, in da jih vodijo čisto določeni interesi. To je alarm za klasično etiko oziroma za etiko nevroznanosti. Toda tak način gledanja prepreči bolj celovit pogled na dilemo. Ni dvoma, da se zdravila in tehnologije, ki spodbujajo normalno delovanje živčnega sistema oziroma prisilno dvigajo raven 'normalnosti' – kolikor gre za medicino -, odmikajo od običajne vloge in pomena medicine. Ni mogoče pojasniti, kaj pomeni izboljšanje 'normalnega'. Na drugi stra-

ni pa se s tem izraz 'normalno' ne postavlja pod vprašaj, pač pa je le izražena želja izboljšati delovanje možganov, potem ko se ve, da so možgani plastičen in genetsko večinoma nedefiniran organ v človeku. Razpravljanje o tem pa lahko postane kontroveržno ne le zaradi prevračanja pomena 'normalen' in zaradi pojmovanja zdravil, kakor da bi bila normalnost simptom kake bolezni, pač pa predvsem zaradi neštetihih pripomočkov, ki jih človek že stoletja uporablja, da bi bil boljši in bolj učinkovit: ljudje že stoletja uporabljajo kavo, cigarete, alkohol in druge stimulantе, in jih uživajo, čeprav so zdravi (ali pa prav zato). Ob tem se postavi vprašanje, v čem je lahko sporna tehnika dvigovanja ravni normalnega delovanja. Nekateri gledajo naprej in pravijo, da bi se lahko to, kar je do zdaj veljalo za 'sposobnost', od jutri naprej razumelo kot 'dolžnost'. Etična dimenzija tega vprašanja je razločna.

Po teoriji obveščene pristanka (*informed consent*) bi bilo mogoče opravičiti uporabo sredstev, ki spodbujajo sicer normalno delovanje živčnega sistema. Postavi pa se vprašanje o poštenosti tega razmišljanja oziroma o tem, zakaj normalno ni več dovolj dobro. Poleg tega bi to prišlo v poštev samo pri nekaterih izbranih ljudeh. Filozofski ugovor proti takim tehnikam se sklicuje na človekovo naravo in pri tem misli predvsem na avtonomijo in razumnost kot najvišja dosežka narave.

S tem je povezano tudi drugo vprašanje, če se lahko v praksi uporabljajo slike, pridobljene s FMR. Mišljena so naključna odkritja 'nenormalnosti' pri osebah, ki so se prijavile k sodelovanju v raziskovanju. Ali smejo raziskovalci povedati tem osebam, kaj so odkrili pri njih? In če, kdo je odgovoren, da jim to pove? Kaj lahko pove? Kaj je splošna dolžnost raziskovalcev, če pri osebah, vključenih



Špela Bevc: Izrael

v raziskovanje, odkrijejo nepravilnosti ali nenormalnost? Splošno mnenje je, da o izsledkih ne bi smeli govoriti, dokler ne morejo ponuditi ustrezne pomoči. Judy Illes (2005) si je pred raziskavo postavila naslednja etična merila glede lastnega tveganja: (1) nepomembno, (2) rutinski poseg, (3) nujen poseg, (4) takojšen nujen poseg. Tega seveda ni v protokolu. Predlagala je, da bi moral protokol, ki ga podpišejo tisti, ki bodo sodelovali pri raziskavi, upoštevati vidik presenečenja. Sama je namreč ugotovila, da je bilo t. i. 'nenormalnosti' bistveno več, kot je pričakovala: v več kot 75 % primerov je bil najden položaj tak, da bi bilo treba nujno ukrepati (št. 3). Poleg tega je več kot 90 % oseb, ki so se priglasile k sodelovanju v raziskovanju, izrazilo željo, da se jim to, kar bodo pri njih odkrili, posreduje v neokrnjeni obliki. 59 % jih je hotelo, da jim to sporoči osebni zdravnik. Ti podatki so hudo razburili znanstvenike, saj ne le da niso računali na take rezultate, pač pa tudi niso imeli nobene realne možnosti, da bi ukrepali. To je znova postavilo pod vprašaj smisel raziskav na centralnem živčnem sistemu.

V literaturi je opisanih še vrsta drugih primerov, ki kažejo, kako neobičajno in nepredvidljivo je to področje raziskovanja. Raziskovalci najdene 'nenormalnosti' neredko povezujejo s tem, da si ljudje v 'normalnem' življenju pomagajo s sredstvi, ki so le pogojno normalna, npr. prekomerno pitje kave, uživanje alkohola, kajenje, jemanje drog ipd. Kako naj se odloči zdravnik, ki ga študent prosi, naj mu da simulans, s katerim se bo lažje skoncentriral in pripravil na izpit? Kaj naj stori zdravnik, če ga mati po porodu v strahu pred poporodno depresijo zaprosi, naj ji predpiše antidepresiv, čeprav še ni depresivna? Raziskave na možganih nastavljajo zrcalo celotni kulturi. Tako ugotavljajo, da obstajajo 'preventivna' sredstva, ki delujejo na centralni živčni sistem. Kaj potem pomeni

'preventiven'? Problem ni samo v tem, da meja med spodbujanjem in dvigovanjem ravni normalnega na eni in terapijo na drugi strani ni jasna, pač pa tudi, da ljudje trpijo tudi zaradi povsem 'normalnih' stvari. Tako se na primer lahko zgodi, da starši prosijo zdravnika, naj da njihovemu otroku rastni hormon – ker je majhne postave –, da ne bo imel težav z vrstniki, ki so večji od njega. Take in podobne želje kažejo, da se ljudje zelo redko ukvarjajo z varovanjem zdravja živčnega sistema. Anjan Chatterjee (2007; prim. Bernat, 2008) pa meni, da je stopnjevanje normalnega smiselna v treh primerih: prvič, če gre za izboljšanje običajnih motoričnih sposobnosti brez uporabe 'dopinga', drugič, če gre za izboljšanje kognitivnih sposobnosti, koncentracije, pozornosti in spomina, in tretjič, če gre za izboljšanje razpoloženja in odzivnosti. Imenuje ga 'kozmetična nevrokirurgija'. Ne misli na lepotne, pač pa na funkcionalne popravke in na aktivno skrb za zdravje živčnega sistema. Bi lahko govorili o 'boljših možganih'? Raziskovalci menijo, da kozmetičnih popravkov telesa ni mogoče primerjati s funkcionalnimi, pri funkcionalnih pa igra vlogo človekova aktivna skrb.

Erik Racine (2007) izpostavlja problem meje med ukrepanjem (t. i. 'treba je') in nadnormalnostjo kot rezultatom prekomernega spodbujanja (*enhancement*). Zdravnik bi moral vedeti za 'zlato sredino', da ne bi izgubil svojega stališča. Zdravnik oz. kirurg bi ravnal neetično, če bi ravnal obrtniško. Podobnega mnenja je tudi Martha Farah (<http://www.psych.upenn.edu/čmfarah/>).

Pri naključnem odkritju biološke baze za nagnjenje k socialni patologiji gre najprej za vprašanje, če je to sploh mogoče, takoj za tem pa tudi za vprašanje, kaj lahko stori raziskovalec v odnosu s tako osebo oziroma z rezultati svoje raziskave. Bernat (2008) pripoveduje o raziskavah Adriana Raineja pri otrocih, pa tudi pri odraslih, zlasti v zaporih. Po nje-

govem je danes dovolj dokazov, da lahko znanost poveže asocialno vedenje z nekaterimi deformacijami v možganih. Ali to pomeni, da je raziskovalec dolžan razkriti, kar je našel? Bernat tudi meni, da je danes že dovolj dokazov, da kriminalci kažejo zmanjšano čustveno odzivnost na področju amigdale in hiperkampusu, da pa na drugi strani kažejo večjo aktivnost v predelu med senčnim in čelnim delom možganov. Če bi to postalo uradno stališče stroke, bi lahko kaka organizacija zahtevala, da se ti testi opravijo na zaposlenih oziroma tistih, ki se nameravajo zaposliti pri njej.

### **Nevroproestetika (nevroprosteza) in neurotransplantacije**

Vprašanje, kaj bi se zgodilo s človekom, ki bi mu bilo presajeno živčno tkivo, se na neki način znova odpira v nevroproestetiki. Nevroproestetika je tehnika, ki razvija kibernetične sisteme, s katerimi nadomešča ali krepi funkcije, ki so se zaradi poškodbe ali bolezni izgubile ali se zmanjšale. Nevroprosteze delujejo na principu vzdraženja živčno-mišičnih struktur (tako motoričnih kot senzoričnih tkiv), ki jih vzdražijo električni tokovi v možganih, vmesnik pa tokove ojača in pripelje do živčno-mišične strukture. Četudi gre za tehniko, se postavljajo različna etična vprašanja, kot na primer: Bi se lahko nevroprosteza uporabljala z namenom kontrole? Se z nevroprostezo spremeni osebnost? Kdo je upravičen do takih tehnik (slepi, gluhi)? Ali je slepota od rojstva bolezen? Večina etičnih vprašanj je povezanih z uporabo znanj, ne s kakovostjo biološke baze (živčne celice). Danes so znani različni dosežki na tem področju. V številnih centrih po svetu že vrsto let razvijajo računalniške vmesnike, ki paralizirani osebi pomagajo, da prižge računalnik, pije iz kozarca, upravlja invalidski voziček in podobno. Na tehniški univerzi v avstrijskem Grazu Gernot Müller Putz skupaj s sodelavci

vodi razvoj računalniškega vmesnika, ki nadomešča izgubo senzoričnih in motoričnih ter deloma tudi vegetativnih funkcij. Trenutno je mogoče uporabljati mikroelektrode, ki se namestijo na glavo, te pa prevajajo želje (električne tokove) v dražljaj, ki ga vmesnik posreduje motoričnemu živčevju, ta pa potem npr. premakne roko. Gre za t. i. nevalni kurzor, ki se ga lahko človek nauči uporabljati in ga s tem tudi izboljšuje, oziroma za orodje interakcije med možgani in računalnikom (*Tools for Brain-Computer Interaction* ali *TOBI*). Ne gre samo za tehnični dosežek, pač pa za učenje obeh strani, osebe in izdelka. Prihodnje raziskave se usmerjajo na to, da bi zunanje elektrode nadomestili z notranjimi (vsadki) ali da bi poškodovane dele živčnega sistema lahko nadomestili z zdravim. Čeprav to zveni fantastično, pa naslednji rod računalnikov, ki obljublja 'učljive procesne enote', že razkriva tudi nekatere vidike sedanjih dosežkov na področju nevroznanosti.

### **Ekskurz: Nevrofilozofija in pomen jezikovne rekonstrukcije pripovedi**

Nevrofilozofija je dokaj abstrakten pojem. Na eni strani si je na biološki bazi težko predstavljati, kaj je zavest, razum, oseba (osebnost), osebna identiteta, svobodna volja, na drugi strani so ti izrazi domena filozofije in teologije. Filozofija in teologija se čutita izzvani, ker sta matični panogi antropologije in etike, poleg tega pa se zdi, da več kot lahko povesta ti dve panogi, o človeku ni mogoče povedati. Resničnosti, ki jih opredeljujejo pojmi zavesti, razuma, osebe itn., na drugi strani danes postajajo vse bolj tudi besednjak nevrofiziologije. Na področju nevroznanosti ne gre za abstraktne trditve in za vprašanja o bistvu oziroma biti, pač pa za merjenje in analizo električnih ali elektromagnetnih signalov, pri čemer se filozofski izrazi uporabljajo kot korelati. Tehnologija, ki podpira nevrofiziološke raziskave, razvija posebne ra-



Špela Bevc: Porto

čunalnike in tehnike merjenja, znane tudi kot računalniška biologija. Filozofi in teologi so ob tem nekoliko zmedeni, saj teh in podobnih analitičnih tehnik zaenkrat še niso sposobni integrirati v svoj miselni svet. Na drugi strani pa so poskusi integracije veliko prispevali k razvoju nevroznanosti. Ena od oblik integracije je teorija o korelatih, o kateri je že bil govor.

Carl Friedrich Gethmann (2007), direktor *Evropske akademije za raziskovanje posledic znanstvenotehničnega razvoja* (Bad Neuerahr-Ahrweiler, Nemčija), skupaj s sodelavci razvija analizo človekove predikativne govoriče, ki temelji na pomenskih postulatih. Meni namreč, da prinašajo raziskave na možganih pomembno novost v razumevanje razsvetljske znanosti, ki je prevladovala v zadnjih stoletjih, pa tudi v razumevanje filozofije in etike. Teorija o korelatih temelji na integralni podobi človeka, ki govori tako, da njegove

govorice ni mogoče razumeti narobe. To je pripoved. V pripovedi se jezikovni izraz in fiziološki korelat dopolnjujeta. Gethmann trdi, da je to spoznanje morda os prihodnjega tolmačenja eksaktnih in humanističnih znanosti, tudi etike. Če je na eni strani razsvetljska znanost trdila, da resničnost temelji na predikativnih pravilih, se pravi na racionalnem opisu, ki ga je dal znanstvenik, in če je na drugi strani tudi filozofija trdila, da je etična norma nekaj, kar izvira iz natančnega opisa položaja – iz tega pa sledi, da je normativnost posledica deskriptivnosti -, imamo v obeh primerih opraviti z govoričo, ki osebe ne upošteva v celoti, ker ji tega doslej niti ni bilo treba. V območju tako imenovane razsvetljske znanosti si je mogoče zamisliti znanstvenika 's položajem' in moralnega filozofa, ki živi neetično. V tem kontekstu prevladuje diktat preskripcije in pogojevanja ter izogibanja resničnosti, ki ga Gethmann po-

jasnjuje z vsakdanjo govorico. Ko npr. nekdo reče: 'Prebava mi ne deluje dobro!' zvrča pozornost na prebavni trakt, kot da bi bila prebavila avtonomni dejavnik. Drugi primer: mož reče ženi, da bo doma 'okoli šestih', žena pa to razume kot obljubo. Mož pride domov ob osmih. Žena mu očita, da se ni držal obljube. Mož se začne opravičevati in išče vzroke svoje zamude, čeprav ve, da je opravičevanje nesmiselno, da je pač zamudil. Kljub temu je uporabil možgane kot 'ločen' organ. Če so nesporazumi v vsakdanji govorici lahko povod za humorne situacije, je povsem nekaj drugega, če kaka znanost avtoritarno postulira svoje miselne vzorce ali na kakem področju zahteva 'matičnost'.

Lahko bi našli veliko takih primerov. Skrbnost v izbiri govornice, ki skriva resnični dejavnik – ki je človek – in ga nadomešča z metaforičnimi, kot so jetra, srce, želodec ipd., je primer, kjer 'človeka izdaja govorica' (prim. Mt 26,73). Neupoštevanje te podrobnosti vodi v neskončne amfibolije (gr. *amfibolos*, 'negotov', 'dvoumen'), tako da se včasih celo zdi, da je struktura razsvetljenske znanosti utemeljena na dvoumju. To je lahko toliko težji problem, če je govor o etiki, se pravi, če je etična norma izraz dvoumja in če je zato avtoritarna. Gethmann s tem ne postavlja pod vprašaj moralne filozofije kot take, pač pa pokaže na trivialnost postulata, da je 'dejavnik znan', in na navidezne probleme, ki jih dejavnik izrabi za to, da zamegli bistvo.

Lutz Jäncke (2009) s zürške univerze kot nevrolog in nevroetik raziskuje filozofske temelje vsakdanje etike in ugotavlja, da je trditev, češ da je človek etično bitje, dokaj naivna in samoumevna samo z vidika razsvetljenske znanosti, ki pripisuje poseben pomen človekovemu razumu. Nevroznanosti z rezultati raziskovanja postavljajo pod vprašaj verodostojnost Descartesove dileme, ki se je opredelil za razum zato, ker se je naveličal iskati odgovore na vedno nova vprašanja.

Njegova odločitev za razum ni bila 'razumna'. Novejši poskusi kažejo, da se ljudje odločajo (ravnajo moralno) prej nerazumno kot razumno. V luči teh podatkov je človek bolj emocionalno kot razumno bitje, to pa, kar opredeljujejo znanosti kot 'razum', je bolj v službi afekta, kot obratno. V tej perspektivi dobijo drugačno barvo tudi tradicionalni etični pojmi. V kontekstu Gethmannove razprave bi to lahko pomenilo, da znanost, ki operira s postulati, stavi na razum, razum pa stavi na izločanje; ne opisuje resničnosti, pač pa postavlja zahteve, in se čuti prizadeto, če kdo njenih pravil ne upošteva. Na drugi strani pa dogodek in vzporedni proces v možganih oziroma v živčnem sistemu kažeta, da kavzalni odnos ni edini in da nikogar ne sili v kak poseben način razmišljanja. Pove le, da človek stori kako dejanje potem, ko se je nekaj zgodilo v možganih, in ne zato, ker se je to in to zgodilo v možganih. Gre za razliko med pripovedjo in zapovedjo.

Možgani so disponirani za etiko, vendar z veliko toleranco. V kontekstu nevroetike je bistvenega pomena vprašanje o možnosti rekonstrukcije človeške govornice. Ne gre toliko za spominsko rekonstrukcijo povedanega, pač pa za dejstvo, da je to, kar je bilo rečeno, shranjeno v neki drugi obliki v živčnem sistemu. Na neki način gre za ugotovitev, da človek neko stvar pozna šele potem, ko pozabi vse, kar se je o njej naučil. Če nekdo govori to, kar se hkrati dogaja z njegovim telesom, in seveda z možgani, ne bo imel težav povedati znova, kaj je rekel. Zato vsakdanja morala, ki je neredko izraz interesov in je avtoritarna/normativna, ni isto kot nevroetika. Analiza prej omenjenega primera bi povedala, da so bili v njem možgani vključeni kot 'ločen' organ. To pa je šele začetek problema. Opravičevanje norm je slepilni maneuver, ki preusmeri pozornost in prepreči rekonstrukcijo pripovedi. Rekonstrukcija namreč pokaže, ali je kdo ravnal odgovorno ali pa se je skliceval na normo zato,



ker se je izogibal odgovornosti in jo je hotel prenesti na nek drugi dejavnik; v drugem primeru oseba nujno potrebuje možgane kot 'ločeno' orodje.

Gethmann je prepričan, da sta etični debati, od katerih ena operira s preskriptivnimi, druga pa z narativnimi elementi, bistveno drugačni. Četudi koherentnost v primeru možgevega opravičevanja, zakaj ni prišel ob šestih, ni sporna, je način uporabe možganov kot ločenega aparata povzročil nesporazum. Ni problem v tem, da človekova racionalnost ni močna, pač pa da jo človek uporabi kot moč, za kar ni nobene potrebe. To danes potrjujejo tudi nevroznanosti oziroma nevroetika. Kakor hitro namerava človek utemeljevati, opravičevati, je v nevarnosti, da bo nemoralen in neetičen, četudi gre za malenkosti. Ne nasprotuje namreč etiki, ampak sebi. Etične izjave pa so adekvatne. Gethmann pravi, da je z vidika nevroetike bistvo govornice v tem, da je ni mogoče razumeti narobe; da se lahko premetava besede in dejstva, da pa ni mogoče spodbijati adekvatnosti dogajanja v živčnih celicah. Bistvo govornice je, da je askriptivna, se pravi, da z njo človek prevzema odgovornost za to, kar je rekel. S tem kaže tudi na *nonsens* deskriptivne normativnosti, ko se odgovornost pripisuje nečemu ali nekemu drugemu. Zanka normativne morale je v tem, da se med partnerjema v zahtevi 'Moraš mi pomagati!' lahko skriva nasilje.

### Sklep

Glede na to kako nevroznanstveniki predstavljajo svoja odkritja, se nevroetiki obeta obilica dela. Martha Farah zanimivo pravi, da je nevroetika vmesnik (*interface*) med kognitivno nevroznanostjo in resničnim svetom. Misli na nevroznanost etike. Nevroznanost ugotavlja, da so živčne celice več kot orodje; so živi spomin življenja. Erik Parens in Josephije Johnston na podoben način pou-

darjata, da govoriti o nevroetiki ni nerazumno, čeprav se nevroetika ne sklicuje na razumnost, pač pa na strukturo živčnega sistema in na strukturo človekove telesnosti, in v obeh primerih, tako kot etika nevroznanosti kot nevroznanost etike postavlja pod vprašaj mnoge vidike racionalne etike, ki jo je sodobnik sicer vaju, ki pa je nehomogena in neadekvatna, zlasti takrat, ko človeka postavlja v središče stvarstva in mu pripisuje, da je 'etično bitje' v kontekstu racionalne etike (Parens in Johnston, 2008). Ugotavljata tudi, da zato kritiki nevroetike ne vidijo potrebe, da bi razumeli etiko kot zrcalo, pač pa vznemirjeni opozarjajo, da se bioetika z nevroetiko le še nadalje cepi v specializirana področja ter s tem izgublja na pomenu. Ta odvrtačajo pozornost z resničnimi dilemi.

Na drugi strani ne gre prezreti opozoril nevroznanstvenikov, da je past nevroetike njena domnevna atraktivnost. Nevroetika se ni pojavila kot teorija, pač pa kot vprašanje. Nevroznanost se spričo te nevarnosti sklicuje na druge podobne novosti, ki so se v rokah spretnih in produktivnih posameznikov spremenile v tržno blago. Na nekaterih področjih bi lahko zloraba nevroetike pomenila nepredvidljive manipulacije s človekom. Nevroznanstveniki opozarjajo, da je etika preveč resna stvar, da bi jo prepuščali samo v roke etikom. Nevroetika ni samo izraz novih znanosti in tehnologij, pač pa se lahko kot nova etična vprašanja pojavi kjerkoli in kadarkoli. V bistvu se je že pojavljala in neredko ni uspela povedati tega, kar je hotela: kdo/kaj je človek, od kod prihaja in kam gre. Tudi Lutz Jäncke pravi, da sedanji položaj v nevroloških znanostih, ki so se postavile zoper Descartesovo poveljevanje razuma, ni tako drugačen od siceršnjega sveta znanosti, da bi avtomatsko zagotavljal bolj adekvatne rezultate. V dobi vrhunskih znanosti ni opredeljeno razmerje med razumom in čustvi. Medtem ko je avtonomna refleksivnost možganov pre-

senetljiva – možgani veliko dela opravijo tako, da se rezultat vrača nazaj v možgane kot rast možganov –, se človek v realnem svetu obnaša precej drugače.

Nevroetika med drugim pripoveduje, da se lahko možgani ugodno razvijajo v stalnem odkrivanju notranjega sveta, in obratno, da je odkrivanje notranjega sveta pogoj (usposobljenost) za pravilne, hitre in nenadne odločitve. Človeka ne gleda po naravi dobrega ali slabega, pač pa ga *po naravi* upošteva kot 'bitje nalog' in 'stroj za učenje' (L. Jäncke). Jäncke je mislil na učenje ob izkušnjah. V možganskem tkivu ni mogoče shraniti katekolini stvari; ohranijo se le adekvatne. Zato nevroznanost ni naklonjena temu, da bi človeku vnaprej pripisovala značilnosti, ki si jih mora ta šele pridobiti. Nekaj je v etičnem geniju, se pravi v izjavi, da je človek po naravi etično bitje, oziroma v strukturi, na kateri temelji nevroznanost etike, toda odgovornost – kot adekvatnost notranjega sveta in pripovedi – je pridobljena s trdim delom. Kdor nima izkušenj, se bo v isti situaciji odločil povsem drugače kot tisti, ki jih ima.

## Literatura:

- Bernat, James L. 2008. *Ethical Issues in Neurology*. Philadelphia: Lippincott & Williams.
- Chatterjee, A. 2007. Cosmetic Neurology and Cosmetic Surgery: Parallels, Predictions and Challenges. *Quarterly of Healthcare Ethics*, 16: 129-137.
- Damasio, Antonio. 2005a. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. London: Vintage.
- Damasio, Antonio. 2005b. *Neurobiology of Human Values*. Heidelberg: Springer.
- Frith, Chris. 2007. *Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*. Malden: Blackwell.
- Gazzaniga, Michael S. 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.
- Glannon, Walter. *Defining Right and Wrong in Brain Science: Essential Readings in Neuroethics*. New York: Dana Press.
- Glannon, Walter. 2006. *Bioethics and the Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, Zach. *California stem cell report*. URL: <http://californiastemcellreport.blogspot.com/2005/03/zach-hall-remarks.html>.
- Hüsing, Barbel, Lutz Jäncke in Brigitte Tag. 2006. *Impact of neuroimaging*. Zürich: Hochschulverlag.
- Illes, Judy. 2005. *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice and Policy*. New York: Oxford UP.
- Jäncke, Lutz. (2009) *Ist unser Hirn vernünftig?* <http://www.mariazellerdialog.at/> (2009-02).
- Jäncke, Lutz. 2007. Wie unser Gehirn liest und wie wir unser Gehirn lessen? V: Philipp Stoellger, izd. *Geneze und Grenzen der Lesbarkeit*. 35-40. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kleespies, Phillip M. 2004. *Life and death decisions. Psychological and ethical considerations in end-of-life care*. Washington: American Psychological Association.
- Levy, Neil. 2007. *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*. New York: Cambridge UP.
- Magnani, Lorenzo. 2007. *Morality in a Technological World*. New York: Cambridge University Press.
- Mast, Fred in Lutz Jäncke. 2007. *Spatial Processing in Navigation, Imagery and Perception*. Heidelberg: Springer.
- Müller-Putz, Gernot et al. 2008. Better than random? A closer look on BCI results. *International journal of bioelectromagnetism*, 10 (1): 52-55.
- Parens, Erik in Josephine Johnston. 2008. Response. *EMBO Rep.* 9 (1): 3-4.
- Racine, Eric. 2007. Brain imaging. *Science Communication* 28 (1): 122-142
- Ragel, Günter, Josef Quitterer in E. Runggaldier. 2003. *Unser Selbst: Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*. Paderborn: Schöningh.
- Roskies, Adina. 2008. Philosophy of Neuroscience. V: Michael Ruse. *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*. 349-379. Oxford: Oxford UP.
- Ruse, Michael, ur. 2008. *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford UP.
- Vonnegut, Kurt. 2007 (1966). *Mati noč*. Ljubljana: Sanje.
- Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicao: Chucago University Press.

## *Urtine za iskanje odgovorov*

*Uedno znova smo priče stvarem, ki opozarjajo, kako nujen bo temeljit premislek o tem, kdo pravzaprav smo in zakaj smo to, kar smo. Brez te refleksije ne bomo znali določenih dogodkov in časa, v katerem živimo, pač nikoli pojasniti.*

*Zakaj se lahko zajeten odstotek katoličanov poenoti in pošlje svojega predstavnika v Bruselj, v ljubljanski državni zbor pa nikogar? Zakaj se lahko plebiscitarno odločimo za vstop v Evropsko unijo, na njene parlamentarne volitve pa se (glede na odstotek udeležbe) požvižgamo? Kako lahko gledalci iste televizijske oddaje tako rekoč v isti sapi in v zelo velikem odstotku protislovno glasujejo proti storilcem Hude jame in prid J. Brozu? Zakaj se na spletnih forumih ob vsaki temi, ki pokaže nekaj vrednostne teže, tudi mladi "neobremenjeni" udeleženci takoj sovražno razdelijo po medvojnem vzorcu? Takih vprašanj bi lahko našteli še veliko, ker nam vsakdan ponuja vedno nove primere. Odgovorov nanje pa ni. Bog ne daj, da bi se zadovoljili z razlagami, ki nam z njimi strežejo politiki in priložnostni komentatorji. Po odgovore bo treba precej globlje od pojavnosti, ki nam vprašanja postavlja.*

*Lotevanje zahtevnejšega opravila je običajno povezano z določenimi pripravljalnimi deli. Če naslov rubrike nakazuje tako opravilo, potem so njeni (dosedanji) članki v funkciji, da počistijo ta ali oni zamazan kot, zamenjajo kako žarnico, pripravijo in na svoje mesto postavijo to ali ono orodje. Tokrat objavljamo tekst o izhodiščih, stanju in nalogah kristjana v slovenski politični sferi,\* osvetljujemo lik dr. Lamberta Ehrlicha in dodajamo z aktualnostjo izzvano razmišljanje o kulturi.*

Lenart Rihar

---

\* Gre za predavanje s posveta o zadevni tematiki z dne 22. maja v veliki viški dvorani mestne občine Ljubljana. Na posvetu sta poleg avtorja članka sodelovala še mag. Božo Rustja in dr. Matija Ogrin. Objava tolike vsebinske neposrednosti je utemeljena z uvodnim blokom, ki smo ga pripravili po lanskih volitvah v državni zbor spričo dejstva, da kristjani nimamo več svojih zastopnikov v parlamentu (TD 7/8 2008).

# Katoliška politika dvajsetletne demokratične ere

Če bi vam hotel povedati, kako se v tem trenutku počutim, potem bi vas lahko spomnil na Ibikovo pesem o konju, ki na štartni črti, vprežen v tekmovalni voz, čaka na znamenje za začetek. Progo po areni dobro pozna, saj je po njej že velikokrat tekel, zato se mu že naprej tresejo noge, ker ve, kaj ga čaka. Meni se ne tresejo noge, čeprav tudi jaz vem, kaj me čaka, oziroma pred kakšno nalogo stojim. Kar me najprej čaka, je izbira. Deset ljudi, vidite – ali pa sto –, lahko zadolžite z vprašanjem “Kje si, Nova Slovenija?”, pa vam bo od desetih ali pa od stotih ljudi vsak dal drugačen podatek o tem, kje jo je treba iskati in kakšna bo videti, ko jo boste našli. Dobili boste toliko odgovorov, kolikor je vprašanih, čeprav je jasno, da je Nova Slovenija, kakor vsaka stvar na tem svetu, ob istem času samo na enem mestu in ima eno samo podobo.

Gre torej za to, kaj je treba reči o Novi Sloveniji – in v tem je težava –, če hočemo povedati o njej to, kar je zares pomembno, ali celo to, kar je najbolj pomembno. Jaz si s tako veliko začetno kretnjo ne lastim ambicije, da mi bo to uspelo. To vam govorim le zato, da bi se že na začetku vsi zavedeli, o kako pomembni stvari govorimo. Ne gre morda za enega človeka, ampak za narod, za veliko ljudi, na dragocen in delikaten način med seboj povezanih, in za državo, za hišo, ki jim jo je uspelo postaviti, in je ena sama in jo je težko vzdrževati.

Torej, kaj je mogoče reči o Novi Sloveniji? Še to moram na začetku povedati, da stranko, čeprav sem njen član, poznam od zunaj, po njeni pragmatiki, in nimam notra-

njih informacij, kar je določena pomanjkljivost, lahko pa, če vse premislimo, tudi prednost. Zato bom moral svoje videnje izoblikovati s to pomanjkljivostjo ali s to prednostjo; kar bom lahko vključil, je splošno poznavanje slovenskih in evropskih reči, kolikor z njim razpolagam. Torej.

Najprej tole. Nova Slovenija je stranka s tradicijo, novo ime za zgodbo zgodovinskih razsežnosti. Saj je kljub interferenci z imenom avtentična naslednica predvojne Koroščeve Slovenske ljudske stranke, ki je nastala v devetdesetih letih 19. stoletja in je otrok 1. slovenskega katoliškega shoda 1892. Najvišji vzpon je doživela na decembrskih volitvah leta 1938, ko je dosegla skoraj 80 % vseh glasov. V demokratskem dvajsetletju po 1990 je najprej kot SKD, potem pa kot NSi dosegala od 13 % do 9 % glasov, pri zadnjih volitvah 21. septembra 2008 pa ni več mogla prestopiti parlamentarne praga. Nemogoče je, da se tu ne bi ustavili. Najstarejša slovenska parlamentarna stranka, ki je, kot smo rekli, v posesti historičnih političnih papirjev in ki ji, ne glede na vse, kar se je z njo v 20. stoletju godilo, še vedno pripada, če ne 40 % pa 30 %, če ne 30 % pa 20 %, po najbolj pesimističnih računih še vedno 20 % političnega prostora, lansko leto, se pravi včeraj, v našem času, ni zbrala toliko moči, da bi vstopila v prostor, ki ga je sto let prej sama postavila.

Ostanimo trenutek še pri tem, da je Nova Slovenija edina sedanja slovenska stranka s tradicijo (tako za sedanjo SLS kot za sedanjo SD obstajajo utemeljeni razlogi, da ji zgo-

dovinske oznake ne dajejo značaja avtentične tradicionalnosti). Za NSi pa lahko trdimo, da ji pripada to dostojanstvo, da je spremljala slovensko ljudstvo pri njegovem vzponu v nacijo; še več, da je to pot v odločilni meri tudi trasirala. Sem spada njena jugoslovanska odločitev po prvi svetovni vojni, s čimer je rešila Slovence pred giljotino popolne germanizacije. Med obema vojnama je v svojstvu vodilne narodove politične organizacije formulirala in uveljavljala avtonomistično politiko in branila Slovenijo pred centralističnimi ambicijami Beograda, tako da je v tej dobi slovenska narodna samobitnost ostala nedotaknjena. Kot del substancialne zavesti je bila v SLS vedno prisotna misel, da je kot vodilna politična sila odgovorna na narodovo usodo.

In ko so boljševiki kot njen groteskni politični protiigralec med vojno začeli uresničevati svojo odločitev, da se, ne s politiko,

ampak s krvavim terorjem polastijo naroda, je bila njihova ost predvsem ali pa celo izključno uperjena v ljudi, ki so politično in kulturno gravitirali v SLS. Začel se je proces velike zamenjave. Namesto tradicionalne SLS, ki je nastala iz civilizacije in je delovala v nomosu civilizacije; ki je nosila odgovornost za narod, ne da bi se ga pollaščala – ne da bi se imela za njegovo lastnico –, ki je bila po svojem demokratičnem vzgonu pluralna – ena od mnogih, ne ena sama, ampak ena od mnogih –, so se v času, ko je bil svet s tečajev, pojavile sile modernega prometejskega nihilizma in se polastile naroda, izhajajoč ne iz civilizacije, ampak iz upora proti civilizaciji. Vodile so narod – pravzaprav ga niso vodile, ampak so nad njim gospodarile – ne kot eden od mnogih, ozirajoč se na druge in računajoč na druge, ampak v duhu monopolnega lastništva. In ker so vedeli, da svojega imperija ne bodo mogli postaviti na zgodo-



Špela Bevc: Jamestown

vinskem slovenskem človeku, so vedeli tudi, da morajo tega človeka eliminirati ali odstraniti. V slovenščini obstajata dve besedi, ki označujeta sklep in dejanje, s katerim so boljševiki zaznamovali začetek svoje polstoletna ere: Kočevski rog in Argentina. SLS je tako, stoječ na Termopilah, domala izkrvavela. In Perziji so prodrli. In ostali – petdeset let.

Leta 1945 je šla v tujino, v Argentino, tudi SLS. Tam je s Slovenci, ki so šli z njo, postavila nadomestno Slovenijo. Ta Slovenija je dobila ime Svobodna Slovenija, za razliko od fizične Slovenije, nad katero so gospodarili boljševiki, njeni nezakoniti protiigranci. Do leta 1990, ko se je njihov imperij sesul in so morali pri zgodovinskih instancah prijaviti bankrot. Tedaj so prišli v avstrijski Stams predstavniki SLS iz Argentine in izročili svoje identitetne papirje predstavnikom stranke, ki se je tedaj mogla postaviti v Sloveniji kot stranka Slovenskih krščanskih demokratov. Ker je bilo ime SLS sedaj nezasedeno, ga je prevzela neka druga politična skupina, ki pa so jo sestavljali, kakor se je pozneje izkazalo, ljudje neke močno drugačne vrste. Tradicionalna SLS, ki je, kot smo videli, postala SKD, je potem še enkrat spremenila ime in postala to, kar je danes: Nova Slovenija. To se je zgodilo 4. avgusta leta 2000. Na volitvah jeseni istega leta je dobila 8 %, štiri leta pozneje, jeseni leta 2004 še 9 %, septembra leta 2008 pa ni mogla več v parlament.

Tu smo sedaj pri začetnem in poglobljenem vprašanju: Od kod ta absurd, ta škandal, ta čudna pomota? Sedaj, po toliki zgodovini, te besede mogoče le nekoliko bolj razumemo. Vprašanje je večplastno, prepleteno z različnimi prvinami, in zahteva upoštevanje različnih duhovnih, socioloških in političnih razpoloženj. A vendar – in tu sedaj mislim ne samo na Novo Slovenijo, ampak tudi, čeprav ne v enaki meri, na vse druge pomladne stranke – po vsem, kar vemo, ne moremo mimo neke temeljne okoliščine ali nekega temelj-

nega dejstva, ki se glasi: sile, ki so dajale vtis, da jih žene pomladna inspiracija – vsi vemo, kaj to pomeni –, niso razumele, kaj jim ukazuje zgodovina, ali pa so razumele, a so bile iz take snovi, se pravi iz takega duha, da so njene ukaze mogle ignorirati. Ukaz pa se je glasil: izpeljati gigantski projekt, ki se imenuje *tranzicija*. Na terenu, ki ga je izoblikoval totalitarizem boljševiškega tipa, postaviti ustanove demokratične politeje. Tudi drugače: nepolitičnega človeka – ker totalitarizem izključuje politiko, izključuje tudi političnega človeka – izučiti v političnega človeka. To je že sama po sebi herkulovska naloga. Da pa je bila stvar še težja, je tu dejstvo, da je totalitarizem trajal dovolj dolgo, da je, še preden je moral abdicirati, prišlo do vdaje, do brezpogojne vdaje. In da je bila stvar še hujša, je bila v Sloveniji boljševiška totalitarna stavba zgrajena od domačih inženirjev in domačih rokodelcev in je bilo zato veliko človeških usod povezanih z njo in je veliko src krvavelo, ko se je stavba zrušila. In da je bila stvar še težja, je bilo v Sloveniji veliko kolaboracije s sistemom, ki je sicer moral iti, spomini pa so ostali in slaba vest je ostala. V Sloveniji za preživetje ni bilo treba stopiti v Partijo, kot je to bilo treba na primer v Italiji. V Partijo pa je moral stopiti, kdor je hotel delati kariero. Postati del nasilja zaradi kariere, pa je gesta, ki nosi značaj kolaboracije.

Vendar, vendar! Ker je bila tranzicija ukaz zgodovine, izvornim demokratičnim strankam, strankam slovenske pomladi, ni bilo dano na izbiro, ali naj jo dajo na program ali ne, ampak je bila stvar njihove identitete, ne da tranzicijo dajo na program, ampak da preprosto postane njihov program. Tranzicija bi morala biti program reformnih strank! Šlo je za to, da si, kar si; da si eno s seboj, v osnovni pokritosti s seboj, skratka, kot pravimo, v identiteti.

In tu smo sedaj pri prvi tezi. Katoliška politika dvajsetletne demokratične ere ni

bila avtentična, ni bila "pri sebi", hegeljansko povedano, ni bila v identiteti. Naredila je veliko količino koristnih reči, tega, zaradi česar pa je sploh bila, pa ne samo ni naredila, ampak tega tudi v njenih miselnih središčih ni bilo.

Kako je tekel ta del zgodbe?

Ko je SKD po volitvah 6. decembra 1992, na katerih je bila demokratska desnica poražena, januarja naslednje leto sklenila koalicijski sporazum s postboljševiško levico (konkretno z Drnovškovo LDS), je to mogla narediti zato, ker njeni liderji niso imeli v glavi tranzicije, v pomenu, ki smo ga nakazali. Mislili so, da smejo voditi tako politiko, kot se vodi v etabliranih demokracijah. Volilci, ki pa so takrat še imeli tranzicijo v glavah, so bili – takrat še – šokirani. Na naslednjih volitvah, 11. 11. 1996 so svojo nezadovoljstvo pokazali tako, da je število poslancev SLS (nove SLS) z desetih zraslo na 19, pri Pučnikovich oziroma Janševih socialdemokratih pa iz 4 na 16. Takrat so se zgodili neki premiki, ki so imeli pozneje usodne posledice.

Drugi del te zgodbe pa je stekel po novembrskih volitvah leta 1996, ki so se končale s pat pozicijo. Po raznih peripetijah, saj se še spomnite, je položaj odločil predsednik SLS, pohujšan od uspeha na volitvah, tako da je februarja naslednjega leta sklenil koalicijski sporazum z Drnovškovo LDS (za osem ministrskih mest). Ta datum sem si dobro zapomnil; bil je to neki ponedeljek, 17. februarja, ob enajsti uri zvečer. Ko sem drugi dan izvedel za novico, sem si rekel: "To je bil črni ponedeljek".

Tretje dejanje te zgodbe pa se je odigralo leta 2000. Sestavljeno je iz dveh prizorov, od katerih je za nas važen le prvi. S pomočjo glasov Zagožnove SLS-SKD je državni zbor spremenil ustavo tako, da je lahko uzakonil proporcionalni volilni sistem in s tem onemogočil dvokrožni večinski volilni sistem, ki – in to je za nas važno – bi lahko bil po-

memben instrument pri izvajanju tranzicije. Drugi prizor, za katerega sem rekel, da za nas tu ni važen, pa prikazuje, kako je Drnovšek izzval umetno vladno krizo, da je dobil nekajmesečni predah pred volitvami, na katerih je potem zmagal s skoraj dvotretinjsko večino (59 : 31).

Tako je potekala ta žalostna in po malem sramotna zgodba. Premislite! V totalitarnem času smo bili katoličani edina skupina, ki je javno izražala svojo drugačnost. Vsi drugi so se lahko skrili, mi pa se nismo mogli, če smo hoteli biti to, kar smo. To smo plačevali tako, da smo prenašali največjo težo in najhujšo vročino totalitarnega dne. Toda bili smo drugačni, s pravico javnosti, da se tako izrazim. Vsak teden enkrat smo, javno, poslušali besedila, ki so bila v koničastem nasprotju z besedili, ki so prihajala z razglasnih postaj ideološkega imperija. Zato smo bili le toliko drugačnih od vseh drugih, da smo na volitvah 8. aprila 1990 prinesli Demosu pičlo 3 % večino. Ko ne bi bilo naše drugačnosti, tudi te večine ne bi bilo! Sedaj pa primerjajte to sliko s sliko katoliške politike v demokratskem dvajsetletju. Kaj boste rekli? Kako to, da nimamo nikogar, ki bi branil našo stvar? Causam catholicam?

Štiri leta smo branili krščansko civilizacijo v narodu, ki je to civilizacijo gojil bolj intenzivno kot katerikoli drug narod v Evropi. Na dveh frontah, v najglobljem smislu, na dveh frontah. O tem govori 600 morišč na ozemlju domovine, o tem pričata Kočevski rog in Argentina; o tem govorijo grobovi slovenskih katoličanov na Rabu, v Dachauu, v Flossenburgu. Pol stoletja smo preživeli v politični eklipsi, brez političnih in človekovih pravic! Kako to, da ni nikogar, ki bi to uveljavil?

Nasprotno, poslušajte, kaj se dogaja! Decembra 2007 je imel tedanji premier Janez Janša v Cankarjevem domu odmeven govor – enega svojih najboljših – o tem, kako so bile v Sloveniji kršene človekove pravice. Od teh

krivic se jih je 90 % nanašalo na katoličane, zvečer v Odmevih pa so govorili v glavnem o ljudeh levičarske proveniencie. V kakšne čase gremo, oziroma v kakšnih časih smo? Ali v čase, v katerih bo veljalo – v veliki meri je že sedaj tako –, da se katoličane lahko tepe; da so katoličani tu zato, da jih tepejo. Po potrebi, če tako nanese, pa tudi ubijajo. Ali ste že slišali, da se je temu kdaj kdo uprl?

V nekem zelo važnem pomenu je katoliška politika odpovedala. Ali je to bilo tudi pohujšanje? Ali bomo potem za lanski 21. september rekli, da je tega dne prišlo do nekakšnega povračila? Ali ni vse tako, kakor da je sedaj, potem ko so leta in leta odpovedovale njene politične izpostave, sedaj odpovedala katoliška politična baza, tako imenovana? Postavljam domnevo, odnosno sprašujem vas, če ne gre tu za nekakšen refleks.

A sedaj se lahko vprašamo, katera nezadostnost je večja, ali prva ali druga. Ali ima katerikoli volilec pravico na dan, ko bi moral iti na volišče, ostati doma, pa naj bodo njegove izkušnje že kakršnekoli? Ali je na primer lahko kdo tako nespameten in neodgovoren, da mu je vseeno, v kakšne šole bodo hodili njegovi otroci? Ali je mogoče, da je človek, ki je državljan, tako brez časti, da ni užaljen, če predsednik vlade falzificira zgodovino njegovega naroda, ki je tudi njegova zgodovina? Kako se more človek odpovedati svoji političnosti, če mora 27. aprila zvečer iz Cankarjevega doma poslušati naslednje trditve: da je s tem uporom "slovenski narod postal gospodar svoje usode"; da je bil "ta upor v prvi vrsti domoljubno dejanje"; da je "današnji praznik, praznik vseh slovenskih ljudi"; da "brez tega upora ne bi bilo svobode"; da bi bil "brez tega upora slovenski narod objekt zgodovine". In potem še za konec, da je to res, "pa naj kdorkoli razlaga stvari kakorkoli". Torej, mi mislimo, da je tako, in kar mi mislimo, je resnica. Koliko ljudi je bilo v nedeljo 27. aprila žaljenih? In koliko teh

žaljenih ljudi bo ob prihodnjih volitvah spet obsedelo doma?

Ali smo že tako daleč, da je že vsem vseeno? Ali je vseeno, kaj govorijo o vas ljudje, katerih stavki, potem ko jih izrečejo, imajo status kompetentnosti ali uradne veljavnosti? Ali je državljanom in volilcem že vseeno, kakšno glavo ima država?

Tega, kar nas je lani 21. septembra zadelo kot absurd in škandal, nikakor ne smemo razumeti kot trenutno umanjkanje, kot hipno neprisebnost, ampak kot resno znamenje politične izpraznjenosti na katoliški strani. Vsi tisti, ki imajo dostop do kakršnihkoli komunikacijskih poti v družbi, bi morali zavestno, zavedajoč se urgentnosti položaja, ponovno in ponovno, spominjati ljudi na temeljno poglavje katoliške politične pajdeje: Da smo, se pravi, katoličani prebivalci dveh svetov, sveta misterija in sveta politične javnosti, kjer naše srečevanje ni naključno, ampak pravno in politično regulirano; da katoličan za sočloveka ni odgovoren samo v okviru, ki ga postavlja prilika o usmiljenem Samarijanu, ampak tudi v okvirih, ki jih postavlja in zagotavlja in oblikuje država: v sodstvu, v zdravstvu, v šolstvu, v varnosti, v obrambi, v gospodarstvu, v socialni.

Katoličana določa tako evangelijska kot politična obveščenenost. Cel človek ali integralen človek je katoličan takrat, kadar deluje v imenu obeh. Če mu kaka zunanja sila preprečuje tako delovati, je to nasilje, ki mu pravimo kršenje človekovih pravic. Če pa se sam odloči, da se bo kateri od obeh odpovedal, je to nasilje nad seboj – nad svojo konstitucijo, nad tem, kar je. Ko se katoličani odpovedujejo svoji političnosti, se odpovedujejo svoji celosti. Na podboje vseh vrat moramo napisati, da je absurdno, da se sedaj, potem ko nam desetletja in desetletja ni bilo dovoljeno, da bi delovali iz celosti, iz polnosti človekovega dostojanstva, da se sedaj temu odpovedujemo sami. Naj bodo človekove izkuš-



nje še takšne, naj bo pohujšanje še tako veliko, tega greha človek ne sme delati nad seboj. To je treba danes povedati slovenskim katoličanom. To mora postati naša tema – naš logos, naš govor, naša beseda – o naši vlogi v sodobnem svetu, o katoliški celosti.

Sedaj bi vam rad povedal še neko evropsko zgodbo, ki posebej zadeva katoličane in seveda tudi slovenske katoličane. Evropa je danes na zgodovinski prelomnici. Tudi pri njej gre za to, ali bo ostala cela ali ne. Zgodovinska Evropa ali Evropa, ki je postavila civilizacijo, je bila sinteza med hebrejskimi preroki in grško filozofsko mislijo; z drugimi besedami, sinteza med vero in razumom. Krščanska Evropa ni bila iz ene snovi, ampak iz dveh, ni bila samo iz vere, ampak iz vere in razuma. Če bi njeno strukturo hoteli narisati, bi to ne bil krog, ki je lik z enim središčem, ampak elipsa, ki je iz dveh žarišč, torej nekaj sestavljene. Ta dvojnost je zahtevala neprestano iskanje ravnotežja: nikoli ni bila samo trditve, ampak vedno tudi kontrola trditve ali njena kritika. Iz tega je rasla evropska svoboda. Evropska civilizacija je utemeljevala svobodnega človeka. Krščanski človek je bil svoboden človek. To odličnost mu je dajalo večno iskanje ravnotežja med vero in razumom. To je stara ideja in izhaja iz stvari same, danes pa boj za njeno veljavo vodi prvi človek Katoliške cerkve papež Benedikt XVI. To dela zato, ker hoče Evropo rešiti, ker jo hoče postaviti na tiste temelje, na katerih je nastala in bila svobodna.

Pred kakimi 200 ali 300 leti pa so se v Evropi pojavili ljudje, ki so rekli, da nas ta dvojnost samo ovira, da bomo dosegli resnično svobodo šele tedaj, če se bomo te dvojnosti rešili in poleteli v prihodnost osvobojeni, samo na krilih razuma. Ta ideja je, kakor veste, dobila danes poleg teoretskih tudi že praktične in politične razsežnosti. To se je izkazalo pri preambuli evropske ustave, kjer

boste zaman iskali krščanstvo kot drugi konstituent Evrope. Ozrite se malo okoli sebe. Ne samo v Sloveniji, ampak po celi Evropi se bije, z manjšim ali večjim hrupom, boj za eno- ali dvožariščno Evropo. Ko je Simone Weil leta 1943 prišla iz Amerike, kamor je s starši pribežala iz Francije, v London, ker je hotela biti blizu stvari – se pravi blizu de Gaullea –, je v nekem spisu postavila tezo, da v drugi svetovni vojni *ne gre samo za oblast*, da gre za več kot za oblast. Iz dejstva, da je to tezo postavila v spisu *Druga svetovna vojna je verska vojna*, lahko sklepamo, da je s to tezo mislila na to, da je to *vojna za vero*. Tu je mogoče mesto, da opozorimo na to, da Evropa še ni naredila integralne refleksije o 20. stoletju. Da tega premisleka ni še naredila Slovenija, nekako razumemo. Tega ji ne dovoljujejo boljševiki, ki vedo, da bi, če bi se ta razmislek izpeljal na odprtem prostoru, izgubili vsako možnost za nadaljnjo obstajanje. A zakaj ga ni naredila Evropa? Zato ker bi ta razprava ogrozila njeno enosrediščnost, ki je evropski aksiom moderne.

Stavka, do katerega nas je pripeljala pot, ki sem jo poizkušal skicirati, na koncu pravzaprav ne bi bilo treba izreči: Stanje, ki se je uveljavilo v Evropi in Sloveniji, postavlja stranko, kot je Nova Slovenija na privilegirano mesto, ker združuje ljudi, ki pristajajo na *credo* v vseh njegovih dimenzijah. Pomen Nove Slovenije – pomen ljudi, ki se vanjo včlanjujejo in se za njo uvrščajo – je v tem, da je zaradi svoje temeljne konstitucije vpletena v pravdo za bistvene evropske zadeve modernega časa. Ta vpletenost jo uvršča med najpomembnejše akterje sedanje evropske in slovenske politike – kot smo rekli, ne da bi to posebej hotela, že po tem, kar je. Bila bi pa seveda veliko bolj uspešna, če bi to tudi posebej hotela. Če bi vedela, kakšna vloga ji je namenjena.

Stanje, v katerem se NSi trenutno nahaja, je v grotesknem nasprotju ne samo z vlogo, ki jo je igrala v zgodovini slovenskega naroda,



Špela Bevc: Vzorec z napako

ampak tudi s pričakovanji, ki jih imamo do nje pri reševanju nasprotij in zapletov, ki so nastali zaradi revolucije in državljanske vojne, in pri saniranju duhovne, kulturne in politične poškodovanosti, ki nam je ostala po polstoletnem prebivanju pod totalitarnim nebom. Čeprav takorekoč obubožana, se zdi, če premislimo te reči, še vedno nezgrešljiv njen aristokratski videz.

A sedaj se moramo še vprašati, kaj bi bilo treba storiti, da bi aktualizirali njeno preteklo slavo in njene sedanje velike možnosti. Naloga, ki bi ji jo najprej naložili, je politizacija katoliške množice – še vedno namreč lahko govorimo o katoliški množici. Kdo to lahko naredi? NSi je stranka, ki ima samo ljudi, nima ne denarja in ne, na primer, medijev, kar je skoraj isto. Včasih se zdi, da tudi ljudi nima, a jih je treba najti in poiskati. Zato je potrebna neka reč, ki se ji reče “veselje do ljudi”. Tega je sorazmerno malo, zato bi to lahko bilo geslo novega slovenstva, ki bi ga lansirala stranka: veselje do ljudi. Gesine

Schwan, socialdemokratska kandidatka za predsednico Nemčije, je za svojo volilno kampanjo napisala knjigo z naslovom *Samni dovolj*. Totalitarizem nas je zatomiziral, zato moramo spet prebuditi svojo naravno družbenost. Spet moramo revitalizirati tiste prostore v sebi, v katerih nastaja osnovna naklonjenost do človeka. Do ljudi je torej treba iti, ljudi je treba poiskati.

Druga stvar pa je jezik. Naš jezik mora postati političen. Moramo se naučiti politično misliti in govoriti. To bo sčasoma prišlo samo od sebe, če nas bo gnala avtentična skrb za skupnost. Skrb je ključna beseda; v skrbi so ustvarjalne energije. Skrb je tudi najbolj učinkovit protistrup za politikantstvo. Politika vidi pred sabo koncepte, uresničevanje družbenih ambicij in ciljev, politikantstvo pa vidi sebe – vedno in povsod samo sebe. In tam, kjer bi moralo biti dostojanstvo dejanja, tam ždi intriga.

Nadaljnje vprašanje, ki je za reafirmacijo NSi bistvenega pomena, je vprašanje vods-

tva. V demokratski Sloveniji sem nekatere stvari videl, nič posebnega, a vendar dovolj, da sem s presenečenjem opazil, kako malo je voditeljskih ljudi. Da je voditeljski človek razmeroma redko blago. Zgodovinar François Furet je napisal knjigo *Misliti francosko revolucijo*, ne misliti o francoski revoluciji, ampak misliti francosko revolucijo, misliti koga ali kaj. Japonski cesar, tako imenovani mikado, je baje moral vsak dan eno uro nepremično sedeti na prestolu in *misliti svoje cesarstvo*, ne o svojem cesarstvu, ampak svoje cesarstvo. Koga ali kaj! Človek voditelj mora sicer imeti neke tehnične lastnosti, neke danosti, bi lahko rekli, poleg vsega ali nad vsem pa mora še misliti tisto, kar vodi ali za kar je odgovoren: tisto misliti v celoti. Šele uspeh celote tistega, kar vodi, je njegov uspeh. Druga reč pri vodstvu pa je ta, da je tistim, ki vodijo, treba dovoliti, da so voditelji. Verjetno veste, kaj s tem mislim. Tisti, ki na čelu organizacij opravljajo zahtevna opravila, zaslužijo solidarnost in dobronamernost, predvsem pa razumetje. Vsak član stranke se mora potruditi, da razume, kaj vodstvo hoče. Ko smo določene ljudi izvolili za funkcionarje, smo jim to – s tem dejanjem samim – obljubili. To so istovetne reči. Največja kriza demokracije nastopi takrat, ko se demokratski človek tako razkroji, da ne dopušča več vodstva. To namreč pomeni, da ne dopušča več politike. Ključne besede tistega, ki vodi, je treba sprejeti v svoj slovar. Stranka mora biti uporabnik skupnih semantičnih rešitev in iznajdb.

Nadaljnja stvar, ki daje stranki sposobnost političnega delovanja, je neprestano inventariziranje znanja, s katerim razpolaga. Stranka mora vedeti, katere segmente družbenega servisa je sposobna prevzeti. Za nekatera področja družbene administracije je stranka zaradi svojih idejnih zasnov in zaradi svojih zgodovinskih izkušenj posebej poklicana: ljudi, ki so sposobni upravljati s temi

področji, mora stranka gojiti in jim omogočati, da svoje specifično vedenje obnavljajo in aktualizirajo. Stranka se lahko tudi odloči, da se specializira za določena področja. Volilci morajo vedeti, na kaj lahko v zvezi z njo računajo. Na sploh pa mora stranka skrbeti, da ima v rezervi kompetenten govor za vsa družbena območja.

Stranka mora, kakor smo že rekli, registrirati prednostna področja. To so tisti sektorji družbenega obstajanja, za katere so politične sile, temelječe na krščanski poučenosti, v prednosti pred drugimi. Za NSi bi to utegnili biti šolstvo, kultura, sodstvo, zdravstvo, sociala. Prvenstvo med temi je verjetno treba priznati šolstvu, ker, čeprav je prihodnost po definiciji negotova, ena stvar stoji trdno: vedno več bo treba znati. Obstali bodo samo tisti narodi ali tiste skupine, ki bodo razpolagale s *superiornim znanjem in superiornim respektom do življenja*. Opremiti mladino za življenje, je tudi geslo, ki angažira največje možno število ljudi. Politična skupina, ki se ji posreči prepričati javnost, da je pripravljanje mladine za življenje njena potisna sila, ima velike možnosti, da bo sprejeta. A je tudi to res, da je tu največja nevarnost "lepega govorjenja". Dovoljene so samo tiste besede in tisti stavki, ki ne puščajo nobenega dvoma, da odpirajo vrata dejanjem.

Nadalje bi bilo prav, da si Nova Slovenija postavi in osvoji načelo vseprisotnosti. Miselno in akcijsko središče stranke bi moralo poskrbeti za to, da bi bila stranka, tam kjer je, tudi dejavna: da bo vedno znova dokazovala, da razume potrebe kraja, kjer živi, njegovo preteklost in njegove prihodnje možnosti. Krajevna vodstva morajo poskrbeti za prisotnost stranke, da bo postala sestavina narečja, ki se govori v dolini, da se tako izrazim. Recimo: ko pridejo izseljenci iz daljnih krajev, zlasti če jih je naenkrat več, je mogoče organizirati sprejeme, kjer bodo ljudje z zanimanjem prisluhnili njihovim iz-

kušnjam. In tako dalje. Možnosti so brezštevne – za domiselne in radožive ljudi.

Stranka se mora tudi truditi, da postane občutljivo nacionalno središče, v katerem se bo ustvarjal register vitalnih vprašanj naroda in države. Središče stranke se mora zavestno senzibilizirati za stvari, ki akutno zadevajo nacionalno in državno skupnost. Vemo, da se moramo varovati velikih besedi, a vseeno: stranka mora postati, takega duha mora gojiti v sebi, da bo postala *hestia*, ognjišče, kjer se bodo z občutljivo inteligenco in prizadeto skrbjo pripovedovale izkušnje preteklosti in razgrinjali načrti za prihodnost.

Eno od vprašanj, ki se mora v takem ambientu, kot je stranka, kar naprej odpirati in preverjati, je vprašanje, kako delujejo državne in narodne ustanove. Ustanove so legitimne in nepogrešljive oblike družbenega življenja, a imajo to nevarnost v sebi, da se kvarijo: lahko se mehčajo ali pa okostenijo, lahko se tudi povampirijo. Lahko se pritisk v njih tako zmanjša, da delajo samo še s pol pljuči. Lahko pa seveda tudi cvetijo: šole, bolnice, založbe, gledališča, ministrstva in tako dalje. Veliko, ne čisto vse, a skoraj vse je odvisno od glave, od tistega, ki ustanovo vodi. In tu je "postkrščanska Evropa" – se pravi Evropa, v kolikor je postkrščanska – v krizi. Ko je nekdanji nemški kancler Helmut Schmidt pred nekaj časa praznoval devetdesetletnico, je v mnogih intervjujih, ki jih je ob tej priložnosti dajal, kar naprej ponavljal: "Kar manjka, je 'persönliche Führungskraft'". Ljudje niso več pripravljeni voditi. Voditi, se pravi, "osebno". Zato nimajo več moči. Saj poznate frazo, ki jo pogosto slišimo v javnosti: "v skladu s svojimi kompetencami". To je vse.

Nadalje morajo v stranki imeti domovinsko pravico vsa pomembna slovenska vprašanja. Omenil bom samo eno od njih. Pojdite delat anketo po slovenskih šolah, osnovnih, srednjih in visokih, ali pa po tako imenovanih

kulturnih ustanovah ali pa po državnih pisarnah in postavite na primer vprašanje o slovenskem Korotanu. Koliko ljudi ve, kdaj, kako in zakaj so nas Nemci od Svete Krvi pod masivom Velikega Kleka potisnili na Karavanke. Vprašajte, kako je to šlo in boste videli, koliko jih bo o tem kaj vedelo. Potem pa vprašajte še za Rezijo, za Julijsko Benečijo in za tržaški Kras. Stranka mora poskrbeti – z neprestanim postavljanjem tega vprašanja –, da bodo te in druge teme del slovenske substancialne zavesti.

Rimski senat je, kakor znano, posedoval poseben dokument, ki je vseboval tajna načela rimske imperialne politike, ki se jih je bilo treba vedno držati in od njih za nobeno ceno ne odstopati. To so bila tako imenovana "arcana imperii" – imperialne tajnosti. Stranka s tolikšno tradicijo, kot je NS-i, bi morala biti v posesti takšnih temeljnih načel, dobljenih z redukcijo celotne zgodovinske izkušnje na bistveno. Mislim, da nič takega nimamo. Zanimivo je, da naši katoliški politiki niso pisali spominov, razen redkih izjem. Janez Evangelist Krek in dr. Anton Korošec sta umrla nenadne smrti. Dr. Miha Krek pa je umrl šele leta 1969 in je imel kar nekaj časa, da bi lahko sestavil svoj obračun. Pa ga ni. Slabo znamenje.

(Slovinci imamo tri velike politične spomine: Sergeja Vošnjaka, Franca Šukljeta in Ivana Hribarja. Vsi so bili liberalci. To so hkrati tudi osnovna slovenska politična besedila. Tisti, ki so odgovorni za Mlado Novo Slovenijo, naj poskrbijo, da jih bodo njeni člani prebrali. Na vsak način jih morajo prebrati.)

Za konec samo še tole. Janez Janša je na kongresu SDS postavil zahtevo po "drugi Sloveniji". Nam tega ni treba, ker smo že pred devetimi leti povedali, da potrebujemo novo Slovenijo (pisano z malo začetnico). Naredimo vse, da bo Nova Slovenija (pisano z veliko) postala stranka, ki bo ta program realizirala.

# Lambert Ehrlich

## Uvod

Ko je v stari Grčiji mit izgubil družbeno relevantnost in so se odnosi zastavljali na novo, se je začela filozofija. Tako v Grčiji kot v ostali prvotnih družbah ima mit namreč ustrezen odnos do življenjskega izkustva in je zato vez med človekom in ostalim svetom ter daje človeku zaključno podobo resničnosti. Ker ta vez v Grčiji ni več delovala, se je začelo umsko (filozofsko) razčlenjevanje resničnosti in postavljanje novih koordinat človekovega razumevanja sveta. Odločilno vprašanje je bila seveda etika. Kako naj človek razlaga svet, da se bo v njem znašel, da bo mogel delovati? Platonu je najvišje dobro. Etika je stoikom kraljica filozofije.

Zakaj ta pogled v Grčijo? Ko je Marx ustvarjal mit revolucije, ko so sodobni imperialni in nacionalistični sistemi gradili svoje mite, so bolj ali manj zavestno spregledali okoliščino, da mitična podoba sveta na deluje več. Grško-rimska kultura na podlagi umnega in pravnega reda, predvsem pa krščanstvo na podlagi vere, po kateri je Bog edini suveren resničnosti, sta osvobajala človeka skušnjave, da bi si ustvarjal mitične podobe sveta. Značilnost tokov moderne, ki je gradila na človekovi sam-produktivnosti, pa je ponovno oživljanje mita, da ima človek pregled na resničnostjo in da zmore absolutno obvladovati svet. Ta varljiva vera je rojevala moderne ideologije. Njihova protislovnost je v slikanju resničnosti, ki je ni, in zahtevi, da se temu podredi vse. Človek moderne, človek rivalstva in zasanjanosti v svoj prav in svojo moč, si težko predstavlja kakršnekoli omejitve. Perfekcija - izpopolnjenost tega ideala pa je orožje, nasilje in kri, simboli

modernih ideologij, ki prinašajo slepilno upanje po novem človeku, rasi in razredu. S temi slepilnimi mitskimi simboli je moderna prekrivala svojo nemoč nad pastmi, ki jih je ustvarila: družbeno krizo neenakosti in iz nje izvirajočo gospodarsko krizo, krizo človeškosti in krizo vrednot, ki je povzročila razčlovečenje, depresivnost in praznost življenja. Svoj račun bodo za to morale odplačati tudi Cerkve, vključno z našo katoliško. Ali bomo v tako imenovani postmoderni zmogli razrešiti te dileme?

Ehrlich je bil človek, ki je to ne samo dojel, ampak je uspešno zastavil svoje življenjske energije za to, da bi Slovencem olajšal te prehode. Gotovo ni slučaj, da je za to zastavil svoje življenje. Ne le 26. maja 1942, pač pa odkar je začel bolj zavestno doživljati te procese kot srednješolec in bogoslovec; sicer pa je že od rane mladosti doživljal pogumno nasilnost nemškega nacionalizma.

O postavitvi Ehlichovega doprsnega kipa javni mediji v Sloveniji niso poročali. Pač pa je Mladina objavila dvoje sramotilnih pisanj, ki jih ne bi bilo vredno omenjati, če ne bi jasno izražali, da gre za sistematično delo agitpropovske ideologije Zdenka Roterja in Nika Toša. Le-ta služi sedanjim oblastnikom za izdelavo ustrezne propagande, s katero zakrivajo resnične probleme tranzicijske družbe z domnevnimi in še naprej jemljejo človekovo dostojanstvo vsem, ki jim ga je z isto propagando (in celo istimi ljudmi) jemal komunistični režim. Zato je zanimivo, da so v poročilnem pamfletu omenjeni Bajuk, Drobniča, Bernik in Levstik, ne pa rektor univerze Jože Mencinger. Prav tako je zanimiva slika, ki kaže nadškofa, ki pod zastavami bla-

goslavlja doprnsni kip. Še bolj potrjuje to politično motiviranost vključitev dežurnega režimskega sociologa Marjana Smerketa. Slučaj ali ne, da ga na drugi strani intervjuja prikazuje tudi zakritega, kar nas spominja na maskirane vosovske rablje.

Zanimivo pa je, da katoliški list Družina, ki edini poroča o dogodku, ne poudari s sliko rektorja Mencingerja niti izrecno ne omenja, da je bil navzoč.

Obžalovanja vredno, da cerkveni dostojanstvenik in politik dajeta izjave v časopis, za katerega se ve, da je le manipulator. Poleg tega pa ti izjavi - če sta resnični - postavljata pod vprašaj navzočnost obeh na omejnjeni slovesnosti.

Uvodni opombi govorita o zapletenosti, v kateri se nahajamo kristjani danes - in mislim, da ta zapletenost ni nič manjša, kot je bila medvojna. Še posebej, če verujemo Jezusovi besedi: "Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, duše pa ne morejo umoriti; bojte se marveč tistega, ki more duše in telo v pekel pogubiti." (Mt 10,28). Če so se med vojno pobijala telesa, pri kristjanih takrat lahko govorimo še o čistih dušah, čeprav si seveda ne smemo delati iluzij o vsenavzočnosti pravičnosti, poštenja in dobrote pri kristjanih. Vendar je takrat to vsaj veljalo kot merilo. Zaradi logike komunistične revolucije je tudi v krščanske vrste polagoma prodirala miselnost, da je vse prav in da ni nobenih pravil in meril. Komunizem je namreč nasilno uveljavljal nova pravila, po katerih je to, kar je bilo doslej zapoved, obrnjeno na glavo: laž, ubijanje, kraja itd. so postala nova pravila. Seveda so ti okviri dobivali tudi druge pospeške moderne družbe, še posebej, da je nasilnost osnovno pravilo družbenega življenja in je pač vsak prepuščen samemu sebi in svoji borbi za pravice. Komur se bolj posreči, ta bo pač prišel bolj naprej. Ta merila danes bolj morijo duše kot telesa, seveda pa se ob tem dogaja, da so tudi naša telesa, ne le duše vedno bolj bolne.

### Življenjska pot

Ehrlichova pomembna življenjska dejavnost zajema presojo sodobnih tokov v izobraževanju in vzgoji, ki zadevajo laizacijo, sekularizacijo in ateizacijo družbe. Tudi evolucijo Ehrlich vidi kot podporo tem težnjam, poleg tega presoja njene dokaze kot pomanjkljive. Novosholastično zavrača Kantovo kritiko dokazov o Bogu in tudi tukaj zazna težnjo po zoženju vere na brezrazumsko področje. Zelo natančno in vsestransko pa prikaže ruski boljševizem in njegove stranpoti, kar je tudi povod za njegovo družbeno angažiranje proti komunizmu pri nas in razlog za njegovo likvidacijo s strani komunistov leta 1942.

Ehrlich je študiral sholastično filozofijo v celovškem bogoslovju. Tudi njegov kasnejši študij je temeljil na postavkah neosholastike, kot jo je spodbujal tudi papež Leon XIII. Kot veroslovec se je Ehrlich zanimal predvsem za vprašanja verstev, vendar igrajo v njegovem življenju zelo pomembno vlogo idejni tokovi, ki so oblikovali družbeno podobo Evrope. Svoje razpravljanje zato postavlja v kontekst vplivov materializma, evolucionizma in dialektičnega materializma na slovenski in svetovni družbeni razvoj. Njegove razprave o vzgoji, o razvojni teoriji in o dialektičnem materializmu imajo pečat teh problemov krščanstva in Katoliške cerkve v sodobni družbi; prav tako preučuje Kantovo kritiko dokazov za Boga z ozirom na sodobne probleme vere in Cerkev. Naravnost vizionarsko pa Ehrlich obravnava nevarnosti boljševizma ne le za vero in Cerkev pač pa tudi za sodobno svetovno družbo. Tudi na njegove osebne praktične odločitve, posebej v odnosu do kristjanov na Slovenskem pred drugo svetovno vojno, je treba gledati z vidika komunistične nevarnosti za Slovence. Ehrlichova voditeljska osebnost ni mogla trpeti spodrseljavev, ki so jih počeli njegovi rojaki, ki so tako počasi, a vztrajno odpirali pota, da je slovenski narod in so slovenski katoličani padli v naročje komunistom.

Ehrlichov umor 26. maja leta 1942 je razumljiva posledica njegove družbene angažiranosti proti komunizmu na Slovenskem.

### Vprašanja šolstva in pedagogike

Pričenjamo z analizo razprav o šolstvu, ki tudi odražajo Ehrlichov filozofski pogled na svet in kažejo na stalno (tudi današnjo) navzočnost problema verske oziroma svetovnonazorske pogojenosti šolske vzgoje in izobrazbe.

V razpravi *Šola in cerkev*<sup>1</sup> Ehrlich obravnava odločilno spremembo, ki se je zgodila v devetnajstem stoletju po vsej Evropi na področju kulturnega razvoja. Prvotna pravica (določba Vestfalskega miru leta 1648), ki jo je imela Cerkev nad šolo (Tridentinum V/1), je prešla v roke države in postala politikum: najprej z revolucijo v Franciji 1789, nato z reformami Jožefa II. v Avstriji ter potem na Bavarskem (1802) in Würterberškem (1836), v Grčiji (1839), v Angliji (1839 in 1870), na Švedskem (1842), Belgiji (1842), Portugalskem (1844), v Španiji (1850), v Italiji (1859) in drugod. Ehrlich ugotavlja, da se je zato šolstvo zelo razvilo, in sicer pod tremi vidiki:

1. Uveljavi se "splošna šolska obveznost".
2. Šolstvo je izključna domena države, imamo opravka z "državno režijo šole".
3. Država uvaja "laicizacijo šolstva": sekularizirana, nevtralna, nekonzesionalna šola.<sup>2</sup>

Cerkev je pogosto nastopila zoper te težnje: npr. Pij IX. 1. novembra 1850 v konzistoriju proti podreditvi italijanskih šol šolskemu ministrstvu in 14. julija 1864 proti izključitvi cerkvene oblasti iz šol v Baadenu, kar papež označuje kot namero "navdahnjeno od cerkvi sovražnega duha". Prav tako Pij IX. protestira v okrožnici *Quanta cura*<sup>3</sup> proti temu, da se duhovščini odtegne vsaka pristojnost nad poukom in vzgojo mladine. Prav tako v znamenitem *Syllabu* v členih 45, 47, 48<sup>4</sup> obsodi sledeča stališča: 1. Da se nobena druga (razen državna) oblast ne sme vmeša-

vati v šolske zadeve. 2. Da so državne šole proste verske in druge nadoblasti, razen državne. 3. Da morajo katoličani privoliti le v tak (državni) sistem, ki je prost katoliške vere. Ehrlich dalje našteva cerkvena stališča,<sup>5</sup> izražena škofom raznih držav ali tudi državnim poglavarjem glede laičnega šolstva. Leta 1865 je rimska Propaganda posvarila orientalske škofove, naj branijo staršem brez utemeljenega razloga pošiljati otroke v protestantske in pravoslavne šole. Sv. Oficij apelira (l. 1866) na škofove Švice in ZDA. V obeh primerih "obisk konfesionalno mešanih šol" ni dovoljen. Za ZDA isti organ prav tako prepoveduje obisk državnih šol, zato je treba ustanavljati konfesionalne. V primeru, da se starši ne zavarujejo pred takimi šolami, "se jim mora odreči odveza". Leon XIII. v okrožnicah in posebej v pismu škofom in misijonarjem Anglije in Škotske naroča, naj "vizitirajo elementarne šole". V pismu belgijskemu kralju 4. nov. 1879 Leon XIII. obsoja belgijsko šolsko zakonodajo. Enako naglašava v pismu predsedniku francoske republike 12. maja 1883 in pravi, da je "Cerkev vedno obsodila mešane oziroma nevtralne šole".

Po predstavitvi stališč Cerkve Ehrlich prehaja k razpravi z naslovom Pravica države, kjer jasno in izrazito predstavi svoja stališča in zagovarja tudi pravico države, da skrbi za vzgojo, čeprav "država ni neposredno poklicana biti vzgojiteljica"<sup>6</sup>. Zato postavlja štiri izhodiščne teze: 1. Da ima država pravico zahtevati od onih, ki jo bodo vodili, neko izobrazbo. 2. V dobi širjenja državljskih pravic in možnosti vseh, da volijo, je zelena izobrazba vseh. 3. Po izobrazbi in vzgoji naj država preprečuje "nevednost in moralno inferiornost". 4. Država nadomesti vzgojo staršev le, če jo ti iz raznih razlogov ne izpolnjujejo.

V celoti Ehrlich zagovarja stališče, da so šole "*res mixta*", mešani interes cerkve, države in staršev,<sup>7</sup> zato se ne zavzema za izključno pristojnost nad vzgojo niti Cerkve niti dr-

žave. V obeh primerih je izključnost napačna. Obenem pa poudarja, da država ne sme šolstva monopolizirati, ker je to "napad na naravne pravice staršev" in tepta "od Boga dane pravice cerkve do vzgoje". *"Naravnost tiransko in proti vsem demokratičnim načelom pa je, ako je združena z državnim šolskim monopolom še splošna šolska obveznost, posebno pa v onih državah, kjer obiskujejo državne šole raznovrstni otroci."*<sup>8</sup> Ehrlich ugotavlja, - kakor lahko ustrezno tolmačimo tudi postkomunistične slovenske razmere v šolstvu -, da se je ta monopol v šolstvu ohranil tudi tam, kjer se je državni absolutizem zamenjal z ustavno oziroma demokratično državo: "Državni monopol šolstva v resnici ni drugega kakor državni socializem na polju šolstva," nadaljuje Ehrlich, ker se osebne pravice otrok "pomasovijo" oziroma se uvaja socialistični red. Ehrlich vidi tako stanje v več državah, posebno v Nemčiji in zaključuje: *"Čim več je privatne podjetnosti na polju šolstva, umetnosti in znanstva, tem večji bo napredek in tem lažje bodo posamezni ženjiji prihajali na površje; čim več pa bo državne šablone, tem manj bo prave umetnosti"*.<sup>9</sup>

Nato Ehrlich prehaja k prikazu stanja v šolstvu v nekaterih državah predvsem Evrope, ZDA in Indije.<sup>10</sup>

Stanje v Franciji se je zaostriло posebno leta 1904, ko je minister Combes izključil vse kongregacije iz šolskega pouka, s čemer je bilo zaprtih nad 10.000 verskih šol. Zaradi zavesti francoskih katoličanov, zaradi velike svobode odpiranja privatnih šol, potrebe po učiteljih in neizvajanja versko-diskriminatorne zakonodaje se je stanje konfesionalnih šol normaliziralo.

V Angliji je bilo šolstvo do l. 1870 konfesionalno, potem je začela država uvajati šole, kjer se je razlagalo tudi Sveto pismo, vendar nekonfesionalno. Prizadevanje posebno katoličanov pa je obrodilo enakopravnost vseh ver v šolstvu in še posebej zaščito manj-

šin, kar vodi k "polnemu priznanju verskih diferenciacij" in podpori države "različnim vzgojnim sistemom". Katoliški otroci se načelno lahko vzgajajo v katoliških šolah.

V nemških deželah je z weimarskim zakonom leta 1922 obveljalo pravilo, da so starši "vzgojni upravičenec". Poznajo tri vrste šol: konfesionalne (z veroukom), posvetne in simultanske (versko vzporedne: s skupnim poukom; po verski pripadnosti pa se po skupinah simultano izvaja verski pouk); vse so v enaki meri deležne državne podpore.

Na Holandskem so verske in laične šole deležne enake državne podpore.

V Belgiji so uvedli verouk v državne šole, verske šole pa so deležne enake podpore.

Italija ima laične šole, občine pa lahko zahtevajo verouk, 1/8 šol je katoliških.

Avstrija ima od l. 1868 interkonfesionalno (paritetno) šole, pouk je versko nevtralen, za konfesionalne skupine se po pripadnosti poučuje verouk. Od 1880 mora biti učitelj tiste vere, kateri pripada večina učencev.

Na Ogrskem je šolstvo od leta 1848 konfesionalno in državno plačano.

Švica določa šolske zadeve prek kantonov, na splošno je pouk "javen, obvezen, brezplačen in interkonfesionalen". Država podpira tudi verske šole.

Španija ima od l. 1857 obvezen pouk, šola je konfesionalna.

ZDA imajo brezverske državne šole brez splošne obveznosti in verske šole. Vlada velika svoboda glede privatnih šol. ZDA imajo še danes (l. 2001) ustrezno davčno zakonodajo, ki omogoča razporeditev davčnih obveznosti za take privatne šole.

Indija ima podobno zakonodajo kot Anglija in podpira v enaki meri verske in brezverske šole. Problemu indijskega šolstva Ehrlich posveti obširno razpravo tudi v Misijonski knjižnici.<sup>11</sup> Ugotavlja, da je katoličanov komaj 3,5 milijona proti 350 milijonom Indijcev ostalih veroizpovedi. Indijski musli-



mani in posebno komunisti skušajo prek kongresne stranke Nehruja, ki se nagiba, komunističnim idejam, prevzeti vpliv katoličanov na šolskem področju, vendar indijske konfesionalne šole delujejo zelo dobro po zaslugi misijonarjev. Slovenski misijonar Lojze Demšar je postal celo deželni šolski nadzornik v Morapaju. Katoličani dobro razvijajo šolske zavode, od vrtcev do visokih šol. Povsod je velik poudarek na nravni vzgoji.

Črna gora se je s konkordatom (kralj Nikola in papež Leon XIII.) l. 1886 zavezala, da katoliški nadškof določi duhovnika ali katoliškega učitelja, ki na šoli poučuje katoličane. Kjer so ti v večini, vlada dopušča učitelje, ki so "po godu cerkveni oblasti".

V *Socialni misli* leta 1923 Ehrlich obravnava načrte za prenovo šolstva v Jugoslaviji, ki so ga predstavile tri državne uradne skupine. Ta načrt ima tri značilnosti: "1. Šola je zadeva države. 2. Državne šole so akonfesionalne ali simultanske (vere poučujejo posebej vzporedno). 3. Privatnega šolstva se načeloma ne podpira, ampak se to kolikor mogoče odpravi."<sup>12</sup> Ehrlich ugotavlja dve glavni hibi teh šolskih načrtov: 1. Zanikajo načelo zdrave demokracije, ker ne dovoljujejo, da se starši odločajo, kakšno šolo bodo imeli otroci. 2. Te šole zanemarjajo vzgojo značajev, ker zagovarjajo nevtralnno šolo. Nevtralne šole delajo iz učiteljev hinavce, ker morajo stalno zanikati svoj svetovni nazor. Onemogočajo moralni pouk, morala je izločena, zato se otrok ne pripravi na glavno zadevo, tj. na uspešno reševanje življenjskih problemov.<sup>13</sup>

Ehrlich tu primerjalno znova obdela šolsko zakonodajo drugih držav in zaključuje, da pripravljen jugoslovanski šolski zakon ne odgovarja "načelom in praksi, ki vladajo danes po kulturno najvišjih državah sveta glede na osnovna vprašanja šole."<sup>14</sup>

Podobno kot v drugih razpravah se Ehrlich tudi v članku *Krščanska šola* zavzema za konfesionalno šolo kot legitimno pravico ka-

toličanov, da vzgajajo otroke prek šole v krščanskem duhu.<sup>15</sup>

Tudi razprava *Kristus Kralj* o papeški okrožnici *Quas primas*<sup>16</sup> obravnava probleme laicizma v družbi. Ugotavlja, da je to že dolgotrajno gibanje, ki si prizadeva tudi s silo premagati vpliv vere in Cerkve v družbi.<sup>17</sup> Tudi tukaj Ehrlich izpostavi papeževe besede, da mora "cerkev, ki jo je Kristus ustanovil kot popolno družbo ... zahtevati popolno svobodo in neodvisnost od svetne oblasti ... Nadalje mora država dati enako prostost vsem cerkvenim redovom in družbam obojega spola ... v razširjenju in utrjevanju Kristusovega kraljestva."<sup>18</sup>

Podobno stališče o prisotnosti katolištva po vsem svetu zastopa tudi v referatu na Petem katoliškem shodu leta 1924. Misijonarska dejavnost Cerkve terja, da se vera v Kristusa razširi po vsem svetu. Posebno pomembna je katoliška vera za slovenski narod, ker lahko kot katoličani apeliramo na druge narode, posebno Italijane in Nemce, da upoštevajo naše narodne pravice.<sup>19</sup>

### Kozmologija ali metafizika sveta

V svoji skripti, prirejani za predavanja, ki jih je imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Ehrlich uvodoma predstavi metafiziko in njeno razdelitev<sup>20</sup> na splošno in posebno, ki obravnava troje posebnih bitij: svet, dušo in Boga. Kozmologija obravnava torej svet kot pojav: sem spadajo splošna vprašanja: "enotnost in smotrnost sveta, njegova končnost in njegov razvoj, postanek in razvoj življenja na svetu". Potreben pa je še globlji "teološki svetovni nazor, ki ugotavlja smotrnost in smotrno delovanje v svetu" (1. stran, dalje le številke).

Po obravnavi enotnosti sveta in kritiki zmotnih nazorov glede tega preide k določitvi razlike med organskim in anorganskim ter k bistvu življenja oziroma temeljnim problemom življenja (4). Zavrača vitalizem in vsak enegetizem ter povzema Ušeničnikove ari-

stotelske teze o življenju. Živi organizmi imajo namreč "notranje substancialno počelo, ki snov udejstvuje, ji omogoča samodejavnost ter uravnava vse delovanje fizičnokemičnih sil" (5). Razmeroma veliko prostora (šest strani) posveti obravnavi o smotrnosti "kot stalnosti in zakonitosti pojavov v naravi". Razlikuje individualno (v posameznem bitju) in transcendentno smotrnost, "v kolikor posamezna bitja služijo vzajemno višjemu smotru" (6). V potrdilo smotrnosti našteva Ušeničnika, pisatelje, npr. Bevka in druge (tudi tuje) avtorje. Ugotavlja, da mnogi (npr. empiristi) ne vidijo nujnosti naravnih zakonov. Našteva različne primere smotrnosti, kot oblikovanje celic, množitev, sposobnost samoozdravljanja in preživetja, harmonijo, barve v naravi in podobno, in zaključuje, da v naravi "vlada velika smotrnost" (9).

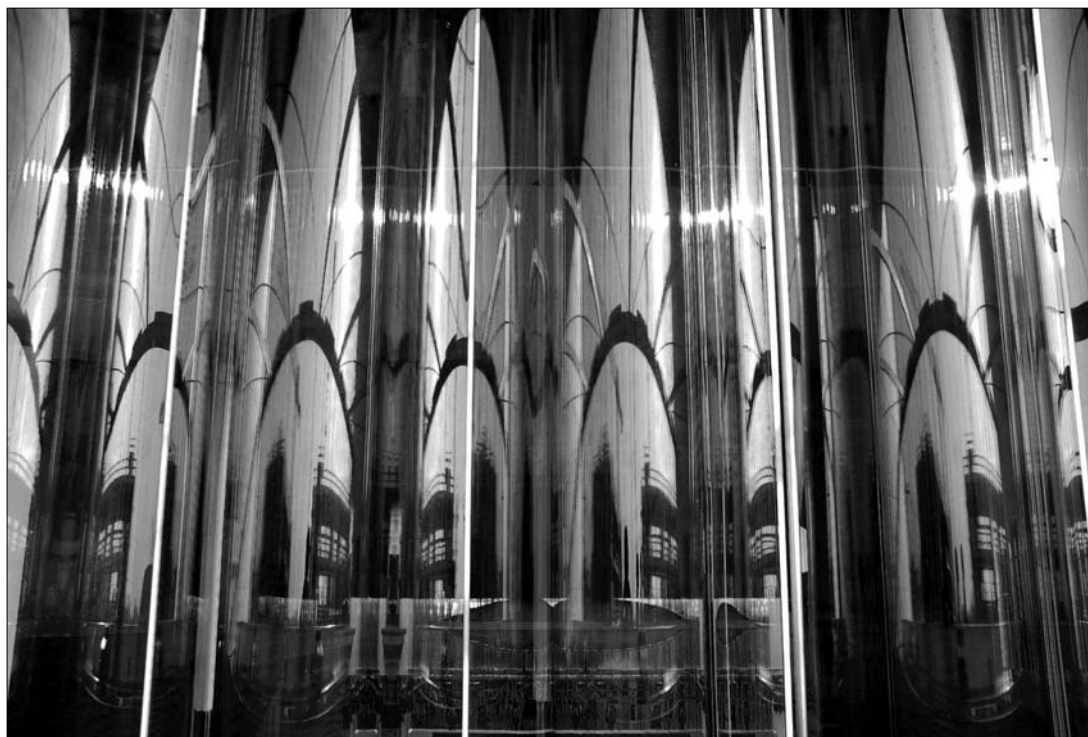
Pri obravnavi končnosti si zastavlja dvoje vprašanj: "Ali je svet prostorno in kvanti-

tativno končen ali neskončen" in "Ali je svet od večnosti ali časovno omejen?" (10). Odgovarja, da je svet prostorno in kvantitativno končen in tudi časovno končen. Zopet se sklicuje na sholastične naravoslovce, predvsem Alberta Velikega in Bonaventuro, in dostavlja, da je Akvinski trdil, da je možno trditi večnost sveta, pod pogojem, da ga je ustvaril Bog.

Posebno aktualno vprašanje za Ehrlicha pa je razvoj sveta, ki je povezano z vprašanji evolucije sveta in življenja. Razlaga novejšje teorije o razvoju sveta iz pramegle oziroma prasnovi, kot trdi Kant-Laplaceva teorija (12). Ugotavlja, da ta razvojna teorija sveta ne pojasnjuje, od kod izvira prasnov.

### Razvojna teorija

Ehrlich obširno opiše problem razvojne teorije, kjer pri razdelitvi<sup>21</sup> povzema rokopis P. Karla Francka SJ *Die Entwicklungstheorie und ihre Anwendung auf den Menschen*,



Špela Bevc: Casa da musica

sicer pa upošteva takrat obširne razprave in knjige o teh vprašanjih in posebno nove znanstvene izsledke o evoluciji. Uvodoma ugotavlja, da človeštvo v različnih kulturah pozna mite o nastanku in razvoju sveta in življenja na njem. Govori “o razvojni teoriji, v kolikor skuša razložiti mnogoštevilnost vrst živih bitij, torej organizmov iz naravne rodilne ali oblikovalne sile maloštevilnih elementarnih vrst ali celo iz ene same organske praelice.”<sup>22</sup>

Razlikuje štiri razvojne teorije:

1. Prva teorija je v knjigi Francoza Benoita de Maillet (1659-1738) z naslovom *Telliamed* (nazaj bran priimek pisatelja), ki je kot rokopis začela v javnosti krožiti leta 1715. Po zunanjih vplivih razlaga razvoj življenja od primitivne stopnje do človeka. Podobno Lafitau z delom *Les moers des sauvages - Nravi modrecev* leta 1724.
2. Drugi poskus razvojne teorije poda George-Louis Leclerc (Buffon) (1707-1788) v delu *Histoire naturelle-Naravna zgodovina*, ki že “spominja na izvajanja Darwina”.<sup>23</sup>
3. Tretji bolj znan poskus razvoje teorije je napravil zoolog Jean B. de Monet Lamarck (1744-1829) v delu *Philosophie zoologique* l. 1809. V njej je prvi skušal dokazati, kako in zakaj je prišlo do razvoja vrst, ki pa je po Lamarcku izšel iz od Boga ustvarjene praelice.
4. Zadnja in najbolj vplivno teorijo pa je razvil Charles Darwin (1809-1882) z delom *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), kjer nastanek novih vrst razlaga po naravnem izboru. Ključno vlogo igra boj za preživetje, kjer zmagujejo močnejši in obstojnejši.

Ehrlich ugotavlja, da se zadnja desetletja številni znanstveniki, biologi, paleontologi, antropologi itd. trudijo z “resnim znanstvenim aparatom dokazati”<sup>24</sup> resničnost razvojne teorije. Do 19. stoletja je statična teorija zagovarjala, da ni prehoda med vrstami, medtem kot hoče razvojna teorija raz-

ložiti ves razvoj živega iz prvotne (ali prvotnih) žive vrste.

Ehrlich našteva sledeče (indirektne) dokaze razvojne teorije: iz paleontologije (okameninoslovje), iz biogeografije (rastlinsko in živalsko zemljepisje), iz morfoin embriologije. Ti dokazi so posredni, bolj važni pa so za Ehrlicha neposredni dokazi, ki potrjujejo, da tudi danes nastajajo nove vrste. Sklicujoč se na znanstveno raziskovanje dednosti in preučevanja mutacij, si Ehrlich zastavlja vprašanje, ali mutacije nastajajo pod vplivom zunanjih ali notranjih dejavnikov. Darwin razlaga, da ob križanju različnih ras, torej po notranjih dejavnikov, Lamarck, da po prilagajanju organizmov na zunanje dražljaje.<sup>25</sup>

Darwinovo teorijo, da križanja ustvarjajo nove vrste, Ehrlich primerja s sodobnimi raziskavami križanja in zaključuje, da “izbor individualnih variant ne ustvarja novih ras” (vrst). Tudi Lamarckova ugotovitev, da zunanji dejavniki (prilagoditev) vplivajo na spremembe, ni potrjena v novih izsledkih znanstvenikov. Zato Ehrlich zaključuje, da “nikakor ni možno kako tipično celinsko žival kar navaditi na življenje v vodi ali kaj podobnega”.<sup>26</sup> Gre le za določeno gibljivost znotraj vrste. Prav tako Mendlovi zakoni mutacij ne dajejo kakih oprijemljivejših rezultatov za razvojno teorijo.<sup>27</sup> Zato 1. Individualne modifikacije ne postajajo dedne, 2. Organizmi se ne morejo poljubno prilagajati, 3. Mutacije hipno spremenijo nove vrste, kar pa zavrača postopnost razvoja, 4. Višji organizmi bi bili sestavina genov, ki so se polagoma sprožili, razdelili in osvobodili, 5. Razvoj bi se vršil po določenem načrtu in 6. Razvoj celic je še premalo pojasnjen.

Tudi v *Kozmologiji* (13-16) v razpravi o evoluciji ponovi štiri tipe razvojne teorije in preide v oceno dokazov veljavnosti teorij. Ugotavlja, da nimamo neposrednega dokaza, “kajti z lastnimi očmi tega razvoja danes ne

vidimo" (16). Obstajajo le indirektni dokazi, ki jih tukaj natančno predstavlja:

1. Paleontologija proučuje živalske okame-nine. Ugotavlja, "da si sledijo v zapovrstnih zemeljskih plasteh od spodnjih najstarejših do gornjih novejših različne vrste, rodovi, redi ali debela živali in rastlin, o katerih se opravičeno domneva, da so vsaj bolj specializirane skupine med seboj v genetični zvezi, tako da so nastali po rodnji ena iz druge" (16). Razlog takega zaključka je, da se v nižjih plasteh nahajajo preprostejši organizmi, v višjih bolj specializiranih. Navaja razporeditev obdobij razvoja in pripisuje dokazu določeno zanesljivost (17).
2. Manj utemeljen se mu zdi geografski dokaz, po katerem imajo določene vrste domovinske (so endemične) v določenem okolju, ki pa kaže lahko na povezave z bližnjimi celinami; zastavlja se vprašanje glede prilagajanja organizmov.
3. Primerjavi razvoja osebka in vrste pripisuje določen pomen, nima pa je zadostne za dokaz.

Glavni problem evolucije je nastanek življenja. Ehrlich ugotavlja, da so "vsí poskusi kemikov, da bi umetno sestavili protoplazmo, ostali brezuspešni" (19). Zelo obširno obravnava samorodnjo oziroma samooplo-ditev, po kateri naj bi na podlagi "fizikalíčno-kemičnih snovnih sil nastalo samo po sebi življenje" (19). Te teorije so zastopali misleci v vseh časih. Kljub temu pa to ostaja filozofska teorija, ki predpostavlja sorodnost med živim in neživim. Povzema poskuse znans-tvenikov, da bi napravili ustrezne pogoje, kot naj bi jo imela protoplazma (prva celična podlaga za življenje). Ko povzema Ušenič-nika in Bauerja, na podlagi paleontologije tudi zaključuje, da se znanstveno ne da dokazati, da bi življenje izviralo iz enega deb-la (22/23).

Zato Ehrlich meni, da "sedanja biološka dejstva ne dokazujejo razvojne teorije". Vsa

križanja niso prinesla nič novega. Razlike nastajajo pod vplivi okolja, niso pa take, da bi sprožale nove vrste. Tako se npr. pri človeški ribici, ki jo izpostavimo stalni svetlobi, okrepi vid, ki je zakrnel v popolni temi, zato pa ne nastane novo oko pri potomcih. Ehrlich nasproti Darwinu iz izkušenj življenja trdi, da pogosto preživijo tudi srednji in ne zgolj skrajni (najbolj nasilni).

Kljub temu da Ehrlich na podlagi znans-tvenih izsledkov najde osnove za spremembe, so po njegovem te osnove še premajhen temelj za formalno potrditev razvojne teorije.

Tudi v članku *Evolucionizem*<sup>28</sup> povzema probleme razvojne teorije in zavzame do njih isto stališče.

Razprava *Starost človeškega rodu*<sup>29</sup> obravnava "kronološki kaos" glede starosti človeškega rodu in razčlenjuje teorije, ki razlagajo starost, ter se odločno zavzema, da tudi nova odkritja ne zavračajo do sedaj veljavne teorije, po kateri naj bi bilo človeštvo staro okoli 8000 let. Poudarja, da to tudi ni v nasprotju z naukom Svetega pisma.

Starosti in stanju prvotnega človeka posveti razmeroma obširno razpravo z naslovom *Prazgodovinski človek*.<sup>30</sup> V njej predstavi zgodovino zemlje, njene dobe in pogoje za nastanek človeka na podlagi prazgodovinske geologije, paleontologije in arheologije, vede o ostankih, ki jih je uporabljal človek, ter konča z umetnostjo. Na podlagi ostankov pravi, da strokovnjaki razlikujejo tri vrste prvotnih ljudi iz neolitika (5000-500 pred Kr.): pleme neandertalcev, sledita plemena cromagnon in grimaldi (imena po najdenih ostankih). Vsi so bili nomadi.

Najbolj se v pregledu razvojne teorije posveti trditvi,<sup>31</sup> da se je človek razvil iz skupnih prednikov kot opice/da sta se človek in opica razvila iz skupnih prednikov?. Glede na razširjenost človeka po različnih celinah v preteklosti meni, da pridemo do zaključka, da je bila neka bolj kulturna vrsta človeka pred

manj kulturno ali pred manj kulturnimi predniki, kar pa bi zanikalo absolutni razvoj iz nižjega v višje.

Ehrlich je prepričan, da je tu absolutno descendenčnost težko dokazati. Naštevata različne človeške prednike in ugotavlja, da znanstveniki ne morejo dokazati nepretrganih vrstnih sledi; predvsem pri razvoju ne morejo sklepati po morfoloških značilnostih (*Kozmologija*, 28). Biologi naj bi zato neznanstveno ustvarjali konstrukcije, ki "jih moramo odkloniti", in je zato dvomljiva hipoteza, da je "vsled morfoloških in drugih analogij človek potomec opic" (31).

Zaključuje s Svetim pismom: 1. Da je Bog Stvarnik sveta, 2. Da je v svetu izražena ideja vesoljnega reda, 3. Da sveto pismo poudarja dvojnost človeka (telo in duha) ter 4. Da je dušo ustvaril Bog in zato je gotov nauk, da se duša ni razvila (31).

Iz kozmologije in evolucije sledi Ehrlichovo odločno nasprotovanje materialističnim težnjam. Evoluciji je odprt le do določene mere, v glavnem jo odklanja kot neutemeljeno znanstveno hipotezo in nasprotuje njeni absolutnosti. Iz njegovega razumevanja evolucije je razvidno tudi stališče Katoliške cerkve, ki je evolucijo sprejela šele leta 1954.

V razpravi *Prazgodovinski grobovi*<sup>32</sup> na podlagi izkopanih okostnjakov in njihove opreme ugotavlja, da so imeli ljudje od davnih časov **vero v posmrtno življenje**.

Z rastočo industrializacijo in množitvijo prebivalstva v mestih je postajal vedno bolj pereč **problem števila prebivalstva**. Tako je postajalo vedno bolj aktualno delo *Essey on the Principle of Population* kaplana Anglikanske cerkve Thomasa Malthusa, ki je izšlo leta 1878 in v katerem se ta zavzema, da se geometrično širjenje prebivalstva prilagodi aritmetični rasti hrane. Zato terja naravna (zdržnost, državne omejitve zakonov, določbe glede naseljevanja) in umetna sredstva za pre-

prečitev spočetja in rojstva. Ehrlich v obsežni razpravi<sup>33</sup> najprej statistično po evropskih in drugih državah prikaže, da je padanje rojstev svetovni pojav. Glede vzrokov statistično ugotavlja: fizično degeneracijo, antipatijo do zakonskega življenja, a dodaja, da ti sociološki razlogi niso glavni. Pravi vzrok je neomaltuzianizem,<sup>34</sup> ki se širi po Evropi in ZDA in usmerja voljo ljudi, da imajo manj otrok. Zato Ehrlich zavrača razlog številčnosti prebivalstva neomaltuzianizma kot neutemeljen. Izpostavi prirodno naravnost žene, da rojeva otroke. V tretjem delu<sup>35</sup> povzema predloge za stimulacijo rodnosti: pospeševanje zakonskih zvez, finančno stimuliranje družine z več otroki, ukrepe proti neomaltuzianizmu, ukrepe proti tehničnim sredstvom proti spočetju, indirektno higieno in socialno politiko, med katero spada tudi "boj proti emancipaciji ženskega spola",<sup>36</sup> saj se je tam, kjer je emancipacija najbolj napredovala, povečalo število ločenih zakonov. Ob koncu spodbuja krepitev verske zavesti, ki daje ustrezno podlago za razreševanje teh vprašanj ter zaključi s statistično primerjavo teh problemov v Avstriji in v bolj razvitih deželah. Zapuščanje "starih verskih nazorov in tradicije" je vzrok upadanja rojstev.<sup>37</sup>

Problem neomaltuzianizma obravnava tudi v nemški razpravi *Namišljeni kompromis Katoliške cerkve z neomaltuzianizmom*.<sup>38</sup> Kritizira stališče Oskarja Wingena proti Juliusu Wolfu, kjer Wingen trdi, da je Cerkev prvotno konservativno stališče do neomaltuzianizma omilila in zapustila tradicijo. Wingen meni, da Cerkev uči, da je zakon koncesija do grešnosti človeka in da Cerkev bolj ceni neoženjenost kot zakon. Ehrlich zavrača taka stališča kot neutemeljena z navajanjem cerkvenih dokumentov. Naloga zakona je "razmnoževanje človeškega rodu, urejevanje poželenja, ker je ta kot zakrament skupnost moža in žene".<sup>39</sup> Po Ehrlichu gre torej za večplastno ureditev teh zadev. Vprašanje raz-

množevanja posega tudi na zelo občutljivo vprašanje zavestnega preprečevanja spočetja prek občevanja v neplodnih dnevih, kar Cerkev po besedah Ehrlicha, ki se sklicuje na rešene primere Svetega penitenciarija, dovoljuje kot moralno, ne dovoljuje pa zavestne zakonske onanije. Prav tako Cerkev zagovarja kot moralno tudi zakonsko zdržnost, ki sicer ne spodbuja rodnosti, vendar je v skladu z dolžnostmi zakona. Ehrlich v kritiki Wingena začuden ugotavlja, da ta ničesar ne reče glede splava, ki ga Cerkev tako odločno odklanja,<sup>40</sup> in zaključuje, da Cerkev nikoli ni bila proti rodnosti.

V okvir problemov prebivalstva ter razvoja in stanja človeštva spada tudi večina Ehrlichovih razprav o misijonih in misijonskih deželah. Te je objavil v Indijski knjižnici<sup>41</sup> in TABU-ju, ki ju je sam urejeval. V razpravah izstopa Ehrlichov čut za človeka. Posebno v razpravi o **suženjstvu** kritizira ravnanje evropskih in ameriških kolonialistov ter navaja število črncev osrednjeafriških dežel, ki so jih kolonizatorski biriči polovili in odpeljali v Ameriko. Številke gredo v stotisoče mož, žena in otrok. To zatiranje afriškega človeka se bo maščevalo in se že maščuje, ugotavlja pisec.

Podobno v razpravi o indijskih **parijih**.<sup>42</sup> Pariji so bili številna (nad 70 milijonov) indijska izvenkastna skupina ljudi, ki niso imeli nobenih pravic in so se morali umikati pred kastnimi Indijci. Tako je npr. parijec moral iz roke preko zraka spustiti denar pripadniku kaste, njegovo blago pa vzeti s tal, da se z dotikom kastni ne bi "omadeževal". Ehrlich v razpravi pokaže, kako si brezpravni parijci prizadevajo za svoje pravice. Celo katoličani imajo ta problem: kastni katoličani so npr. pregovorili škofa, da je imel z njimi ločeno mašo, da se ne bi omadeževali s parijskimi katoličani. Ehrlich ugotavlja, da muslimani in komunisti izkoriščajo ta nasprotja, da bi ljudi nagovorili za svoje ideje. Zaključuje,

da bo treba še veliko molitve, da bi premagali nasprotje, ter se zavzema za državno-politični ukrepe, po katerih bi Indija z zakoni reševala ta problem. Vprašanju zatiranja je posvečena razprava *Linčanje*, ki govori o nečloveškem trpinčenju, zatiranju in zapostavljanju črncev v ZDA.<sup>43</sup>

Še nekatere druge razprave, kot npr. o *Gandhiju, Jezuiti in misijoni*, razodevajo Ehrlichov slog bližine človeku in odločno apologetsko držo do krščanstva v primerjavi z drugimi religijami.

### Filozofski dokazi in Kant

Najbolj značilna Ehrlichova filozofska razprava je *Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje*. Ehrlich je razpravo pisal v času svojega delovanja v Celovcu. Uvodoma kritizira Paulsenovo trditev, da je po Kantovem modroslovju "mogoče biti obenem pošten mislec in odkrit vernik".<sup>44</sup> Tega Ehrlich pri Kantu ne najde, kajti Kant je po njegovem podobno kot ves moderni svet "vero in Boga izgnal iz kraljestva razuma, logike in umstvenih dokazov, ter je odkazal veri nek mehak prostor v srcu in v čustvovanju".<sup>45</sup> Tako je za Ehrlicha Kantova (in ostala moderna) filozofija problematična zaradi izključitve vere iz področja racionalnega. S tem Ehrlich nakazuje pomemben problem sodobne kulture, ki ima svoje začetke že v prvih stoletjih novoveške misli. In res vidni sociologi in religiologi, kot so E. Durkheim, T. Luckmann, R. Otto in ostali, sicer priznavajo navzočnost religioznega v moderni kulturi, probleme pa imajo z njegovo racionalno opredelitvijo in raje govorijo o "nevidni religiji" (T. Luckmann).<sup>46</sup>

Ehrlich ugotavlja, da Kant kritizira tri dokaze: fizikoteološkega, kozmološkega in ontološkega (ontološkega).<sup>47</sup> Uvodoma Ehrlich zatrjuje, da je možnih več dokazov, ne le ti trije, kot trdi Kant, nato prehaja k oceni Kantove kritike dokazov za božje bivanje. Uvodoma poudarimo, da je problem



Špela Bevc: Monte san Angelo

dokazovanja Boga postajal v katoliški misli koncem 19. in začetku 20. stoletja vedno bolj problematičen spričo izzivov, ki so jih postavljale novoveške smeri. Na drugi strani pa je ravno sholastika, na kateri gradi tudi Ehrlich, skušala tekmovati s scientistično misel-

nostjo<sup>48</sup> s svojo racionalno metodo in tudi sama z znanstveno-scientističnimi sredstvi postaviti vero v čimbolj racionalne okvire. Pod vplivom protestantizma in nemškega pietizma pa sta posebno nemška in francoska razsvetljenska filozofija širili prepričanje, da ni

mogoče na področju vere govoriti o zanesljivih umsko utemeljenih razlogih, pač pa spada vera na področje iracionalnega, kar je posebej izpostavil Friedrich Schleiermacher.<sup>49</sup>

1. Glede ontološkega (to ime mu je dal ravno Kant) dokaza se Kant in Ehrlich strinjata. Anzelm je svoj ontološki dokaz razvil v drugem in tretjem poglavju svojega dela *Proslogion*, leta 1078. Tam trdi, da je "Bog tisto, preko česar ni moč misliti nič več (torej najvišje, kar si lahko misli človek: *'aliquid quo nihil maius cogitari possit'*). Ker je "najvišje možno mišljeno" sprejemljivo tudi za pogane (zato je šlo Anzelm v njegovem dokazovanju), je po njegovem tudi nujno, da Bog biva; iz pojma o Bogu sledi tudi resničnost božje eksistence. Boga spoznati kot našo najvišjo možno misel in ga zato sprejemati tudi kot? realno bivajoče bitje, pa je po Ehrlichu že splošno sprejet sofizem (varljiv sklep).

2. Bolj problematična je za Ehrlicha Kantova obdelava kozmološkega dokaza oziroma Tomaževe (druge) poti prek vzročnosti oziroma prek tvornega vzroka.<sup>50</sup> Načelo vzročnosti pravi, da je na svetu vse povzročeno, zaradi česar mora biti tudi nek zadnji tvorni vzrok. Ta zadnji vzrok pa je po Tomažu tisti, "**ki ga vsi imenujejo Bog**".<sup>51</sup> Tomaž sicer ne govori o dokazu iz vzročnosti, pač pa o poti (druga od njegovih petih poti) do Boga. Pomembna sestavina vseh petih Tomaževih poti je namreč zaključek, ki se pri vseh glasi: "kar vsi imenujejo(mo)" ali "vsi vedo". Ta druga pot iz vzročnosti in tudi ostale Tomaževe poti k Bogu: prva iz gibanja, tretja iz možnosti, četrta iz stopenj popolnosti bivajočega ter peta iz urejenosti stvarstva, upoštevajo človekovo izkušnjo stvarstva (umsko presojo naravnega dogajanja), po čemer mora imeti nastanek vsake stvari svoj vzrok. Poti torej "kombinirajo" naravno logiko uma z logiko vere, po kateri pa vsi ljudje namreč priznavajo, da je zadnji vzrok vsega dogajanja Bog-Stvarnik. Tega Boga pa seveda ni mo-

goče spoznati po izkustvu uma, ker Bog to izkustvo presega, pač pa skozi izkustvo v naravi vstopamo v izkustvo vere. In ravno to je po Kantu prehod iz izkustvenega - tj. spoznavajočega reda - v red mišljenja ali v red, za katerega nimamo ustrezne izkustvene podlage in torej ne moremo govoriti o spoznanju.<sup>52</sup> Zato je Bog le umski "regulativni princip"<sup>53</sup>, ne pa izkustveno spoznani vzrok, ker zato manjka sposobnost, da bi prek naravnega izkustva imeli še izkustvo o nadnaravnem. Sploh pa po Kantu pojem vzročnost presega okvire človekovega izkustva, ker človek ne more dojeti predmetov zunaj sebe torej tudi ne njihove medsebojne povzročnosti. Zato je po Kantu, kot navaja tudi Ehrlich, mogoče le razmišljanje = gibanje v pojmih, ne pa spoznanje. Ehrlich Kantov zaključek tega dokazovanja, po katerem so metafiziki regulativni princip pretvorili v konstitutivni, razlaga, kot da naj bi Kant Tomažev dokaz iz povzročnosti pretvoril v ontološki, ker naj bi vse dokazovanje potekalo le v miselnih pojmih, ne pa v spoznanju prave resničnosti. Kant pa ravno ob koncu razprave o tem dokazu trdi, da to ni mogoče, ker gre le za mišljenje, ne pa za spoznanje bivanja. Po njem pridemo le do nujnosti absolutnega bitja, ne pa do njegove eksistence.<sup>54</sup> Ehrlich, sklicujoč se na trditev Pescha v zgodovini novejšega modroslovja avtorja Kuna Fischerja, ugotavlja, da taka "ideja najrealnejšega bitja družiti v sebi vse popolnosti, torej tudi pojem bivanja ali eksistence. ... To dobi torej eksistenco šele iz tega, da se je istovetilo z najrealnejšim bitjem."<sup>55</sup> To je pa sofizem: Bog namreč ne dobi eksistence šele iz najrealnejšega bitja, ampak to eksistenco že ima.

Ehrlich seveda ostaja zvest tradiciji aristotelsko-tomaževske metafizike, čeprav se je medtem že zgodila novoveška filozofija, ki posebno s Kantom postavlja nove nastavke metafizičnemu mišljenju. Kant sicer ni raz-



rešil problema metafizike, nedvomno pa je pokazal na probleme absolutnosti metafizike, ki področju preseganja človekovega izkustva določa drugačno logiko kot področju neposredno izkustveno zaznavnih predmetov.

3. Ehrlich obravnava tudi Kantov fiziko-teološki dokaz.<sup>56</sup> Ugotavlja, da je Kant v svojih zgodnjih spisih (leta 1763) ta dokaz še priznaval, čeprav naj bi že takrat slutil napako, ki jo delajo pri tem dokazovanju sholastiki. Predstavi Kantovo razumevanje dokaza in njegovo kritiko: sledovi reda v svetu napeljujejo k urejevalcu sveta. Tomaž zaključuje v peti poti do Boga: "Torej biva neko umevajoče bitje, ki vse stvari v naravi usmerja k smotru, in to bitje imenujemo Bog."<sup>57</sup> Ehrlich poudarja, da je Kant napačno pripisoval sholastikom, da so pripisovali, da sta red in smotrnost bistvena sestavina stvarstva, in poudarja, da je bilo sholastikom jasno, da sta red in smotrnost v stvareh slučajna. Ravno zaradi nebistvene smotrnosti pa, kot dalje ugotavlja Ehrlich, Kant še težje sprejme, da je Bog urejevalec, oziroma kot pravijo Ehrlich in sholastiki, stavbeni mojster sveta. Po sholastikih je Bog le stavbeni mojster sveta in zato ima ta dokaz svojo veljavo le posledično glede na prejšnji, kozmološki dokaz. Ehrlich zaključuje, da dokaz napeljuje k modrosti kot posebni božji lastnosti, ki pa jo spoznamo ravno po analogiji: kakor deluje mehanizme ure, ker jo je napravil moder rokodelec, tako deluje smotrno tudi svet, ker ga je ustvaril modri urejevalec. Ehrlich poudarja, da Kant sicer priznava, da je ta dokaz najstarejši<sup>58</sup> (znan je že pri Anaksagori), vendar Kant kljub temu ne vidi njegove utemeljenosti. Ehrlich pripominja, da je imel Kant zelo velik vpliv s svojimi nazori in je s svojimi filozofskimi trditvami posebno v protestantskem svetu žel velike uspehe. Upa le, da se bo ta "slava razpršila". Zameri mu še posebej, da postavlja take trditve, ne da bi dobro poznal sholastično filozofijo. Ehrlich zaključuje:

*"Ona velika zasluga, kakor jo imenuje Paulsen, da je vero izločil iz vede, je povzročila veliko zlo, ker je brezverstvu v vedi odprla na stežaj vrata, zakaj dokazi za bivanje božje so pač istovetni z razlago za vero v Boga, zakaj vera brez vsega razloga pač ni vera, ampak samovoljno subjektivno naziranje. - Vera bi se ne ločevala od blodenj umobolnega človeka, ako bi ji nasprotovala znanstveno dokazana dejstva in na taka dejstva opirajoče se svetovno naziranje."*<sup>59</sup>

Ehrlich preskoči glavni poudarek Kantove kritike, ki temelji na enakih razlogih kot njegova kritika kozmološkega dokaza. Kant namreč poudarja,<sup>60</sup> da je glavni problem tega dokazovanja, da ali Boga uvrščamo v verigo ostalih bitij in tako sklenemo verigo izkustvenih bitij ali pa potegnemo most, ki naj sega iz končnega v neskončno. Oboje je nemogoče. Niti ne moremo (izkustveno) spoznati neskončne verige predmetov (kjer Boga ponizamo na raven ostalih predmetov), da bi mogli trditi o njihovi smotrnosti, še manj pa moremo povezati (neskončni) most med končnim in neskončnim in torej izkustveno dojeti (neskončnega) Boga.

Ehrlichova zaključna ugotovitev zelo nazorno razodeva skrb sholastičnega misleca, ki mu je novoveška filozofija teološko znanost postavila na nove noge, s čemer so se ukvarjali že nekateri teologi pred njim, kot G. Hermes, A. Günther in F. v. Baader,<sup>61</sup> ki pa seveda takrat še niso prodrli v Katoliški cerkvi. Šele teologi drugega vatikanskega cerkvenega zbora (npr. K. Rahner in H. de Lubac) so postavili ta vprašanja v novoveški filozofski kontekst in s tem odprli tudi probleme novega pristopa v teologiji.<sup>62</sup> Šele postmoderna je ta vprašanja postavila tudi znanostim, kar je pa spet nov izziv tudi današnji teologiji.<sup>63</sup>

### Filozofski problemi verstev

Ehrlich obravnava filozofske probleme tudi v vseh svojih razpravah o verstvih oziroma posebej o verstvih "primitivnih narodov".<sup>64</sup>

Delo *Uvod v budizem* Josefa Suchya, izšlo v Ljubljani 1921, naj bi po besedah sestavljalca bilo "skromen oris budizma, da se slovenska javnost vsaj pa naša inteligenca seznanj z bistvom budizma".<sup>65</sup> Ocenjevalec dela Ehrlich najprej ugotavlja, da Suchy pravilno razčleni razvoj indijskih verstev, pogreša pa pri predstavitvi budizma sistematično razčlenitev glavnih problemov budizma. Ehrlich pravi, da so "dalje netočne trditve, da je budizem filozofično pojmovanje in da je Budha filozof (str. 5), ki je vsako posamezno tezo znanstveno utemeljil." Zaključuje, da je "budizem abstruzna špekulacija" in da imajo "Indijci očitno intelektualne kategorije, ki jih mi pogrešamo; to ravno znači, da budizem za Evropo ni primeren!".<sup>66</sup> Ehrlich ugotavlja tudi, da je pisatelj knjige o budizmu napačno precenil število budistov, ki naj bi jih bilo po njegovem več kot kristjanov. Ugotavlja, da je na svetu budistov največ 120 milijonov, kristjanov pa prek 600 milijonov.

V razpravi *Magija primitivnih narodov*<sup>67</sup> obravnava magijo kot areligiozno, iracionalno in amoralno, ki pa skuša naravnim dogajanjem vsiliti logične zakonitosti. V razpravi okultizem v grških orakljih in misterijih ugotavlja, da je "okultizem vkoreninjen v nekrščanskih verstvih kulturnih in primitivnih narodov, v krščanstvu pa je izgubil svojo domovinsko pravico."<sup>68</sup> Ugotavlja, da je matriarhalna kultura kulturna podlaga okultizma in osvetli to na primeru grške zgodovine, iz katere nam je ohranjenih veliko virov. V razpravi Ehrlich dokazuje, kako je grški svet prešel iz matriarhalne k patriarhalni kulturi, v kateri je bilo ženskam prepovedano glasovati, kot poroča Avguštín.<sup>69</sup> Probleme osvetljuje prek oraklja v Delfih, kulta zdravilstva Askleiosu, Dionizijevega misterija, Elevzinskega misterija, kulta Kibili v Pesinu v Frigiji, boginji Siriti v Bambiki v Siriji. Pregled zaključuje s sklepom, da gre za prepletanje in boj jasne Zevsove, nebesne religije Logosa ter matriarhal-

ne religije.<sup>70</sup> Ta boj je trajal skozi helenizem in šele krščanstvo je spet zmagalo v tem boju z Logosom, Kristusom.

Znova se posveča temu v razpravi o šamanizmu in jih spet obravnava primerjalno s krščanstvom.<sup>71</sup>

Razprava *Spiritizem*<sup>72</sup> je prikaz pojavov in stanja okultizma v tem času. Ehrlich našteva številne učenjake, med njimi podčrta resne znanstvenike, psihologe in filozofe, ki priznavajo pojave, in tudi nekatere, ki jih zanikajo in zaključuje: "*Na vprašanje so li pojavi okultizma in spiritizma resnični, smemo torej odgovoriti: velik del t. zv. spiritističnih pojavov je prevara. Drugi pojavi še niso dosti znani; ne moremo torej izreči sodbe. Ostane pa precejšnje število duševnih in telesnih pojavov, ki se ne dajo več zanikati. Vsaj to smemo reči, da bi bilo drzno zanikati jih v imenu znanosti.*"<sup>73</sup> Ko dalje preučuje mnenja zelo različnih strokovnjakov glede tega, kaj naj bi spiritizem bil, meni: "*Na splošno lahko rečemo, da se znanstvenikom še ni posrečilo izpodriniti z zadostnimi protidokazi spiritistično teorijo in da število njenih pristašev rajši narašča kot pada.*"<sup>74</sup> Poudarja, da je glavni razlog, da se moderni znanstveniki upirajo spiritistični razlagi, da bi bilo treba ... temeljito preurediti znanost" (prav tam). Ehrlich zaključuje, da "*deskriptivni del te literature, imenujmo jo 'spiritografijo', nam nudi ogromno snovi; ko pa iščemo nestrpno drugi važni del, v katerem bi se morala podati sintetična razlaga, spiritologija in -sofija, pa zaidemo v kaotično močvirje najrazličnejših hipotez.*"<sup>75</sup> Zaključuje pa, da "*modernejši spiritizem ni poseben problem zase, ampak je samo majhen in morda neznamenit izrezek iz kolosalnega fenomena, ki stalno spremlja zgodovino človeka*". Naloga znanosti je, da ga natančno preuči.

V presoji knjige G. Wunderle *Einführung in die moderne Religionspsychologie* je za Ehrlicha bistveno vprašanje, "kako primerno naslikati vesoljnost verskega pojava". Pohvali

delo in čestita Nemcem k tako moderni knjigi, čeprav najde pomanjkljivosti, npr. da ni predhodno obravnaval nomadov (Sircev, Semitov in Arijev), od koder ima možnosti prehoda k višjim kulturam "Indijcev, Irancev in Evropecev" ter na koncu h kulturi primitivnih narodov, "ki jih je inficirala dekadenca matriarhalne in totemistične kulture".<sup>76</sup>

V razpravi *Bogovi*<sup>77</sup> Ehrlich ugotavlja porast študij o verstvih na podlagi preučevanja preprostih kultur in našteva raziskave Edvarda Burnetta Taylorja, Viljema Robertsona Smitha, Jamesa Georgea Frazerja, Luciena Levy-Bruehla in Emila Durkheima. Ugotavlja, da so krščanski apologeti te novosti "nekoliko prezrli" in premalo upoštevali sodobne sociološke študije.<sup>78</sup> Sam posveča razpravo na podlagi najnovejših raziskav preučevanju bogov v Avstraliji.

Ehrlich v razpravah o religiji razodeva dobro poznavanje problemov religije in religije primerja s krščansko. V razpravah opazimo negativen odnos do ženskih božanstev in matriarhalne kulture, ki jih postavlja tudi na nižji, pred-logični nivo.

### Ehrlich in komunizem

Ehrlicha kot odmevnega in dalekosežnega družbenega misleca najbolje pokaže razprava *Ruski boljševizem* leta 1923. Lahko rečemo, da je razprava vredna Courtoisa in Fureta in to skoraj sto let pred njunimi tehtnimi analizami komunizma. Prav tako razprava dobro nakazuje vzroke Ehrlichove likvidacije na začetku revolucije na Slovenskem, pojasnjuje pa tudi njegove nastope nasproti akademskim društvom, posebno *Zarji* ter razodeva sploh njegov idejno-politični in narodnostno-obrambni čut, posebej za rastočo in agresivno dejavnost komunistov na Slovenskem v tridesetih letih.

Že v razpravah o religiji, o misijonih ter o vplivu sodobnih idejnih tokov rad omenja to pomembno družbeno gibanje in svari pred

njegovimi posledicami. O tem sta pisala že papeža Leon XIII. v socialni okrožnici *Rerum novarum* (1891) in kasneje Pij XI. v družbenih okrožnicah *Quadragesimo anno* (1931) in *Divini Redemptoris* (1937). Gospodarska kriza koncem dvajsetih in začetku tridesetih let je svetovno gospodarstvo zamajala v temeljih in izzvala nove družbene izzive, v družbi so se pojavljale vedno večje napetosti, ki so jih izkoriščali posebno fašizem, nacionalsocializem (in drugi nacionalizmi) ter komunizem. Komunisti po svetu in pri nas so videli v teh družbenih znamenjih ugodno pot na oblast. Ehrlich je dojel to taktiko, kar potrjuje tudi ta obširna razprava in krajši članek *Boljševizem v Kini*.<sup>79</sup>

Razprava o boljševikih je nastala po Leninovi smrti. Ehrlich vidi Leninov pomen v tem, da je skušal "po posrečeni politični revoluciji realizirati z vso resnobo Marxov socializem" z originalno "virtuoznostjo" (192), ker so revolucionarji izbrali "najugodnejši psihološki trenutek", tj. vojne razmere za dosego svojih ciljev. Ehrlich je prepričan o važnosti in nujnosti preučevanja pojava boljševizma (193).

Razpravo razdeli v štiri dele. Prvi del z naslovom *Ustroj boljševizma* obravnava nastanek in zgradbo nove boljševistične države ZSSR, vlogo (edine) komunistične stranke, njene tajne policije (Čeka=črezvičajnaja, nadobičajna komisija) in našteva rezultate njenega "delovanja" med leti 1918-1929: usmrtimev "6775 profesorjev, 8800 zdravnikov, 54.650 oficirjev, 12.950 veleposestnikov, 28 škofov, 1215 duhovnikov, 355.250 takozvane 'inteligencije', 260.000 vojakov, 59.000 policistov, 193.350 delavcev, 815.000 kmetov" (196), skupaj 1.767.018 ljudi. To je popolnoma skladno z Leninovo trditvijo: "Kaj pa je na tem, če pogine 90 % Rusov, če se le zadnjih 10 % spreobrne h komunizmu" (196).<sup>80</sup>

Sovjetska armada je sicer urejena po evropskih standardih, le da ima dodatno šte-

vilo komunističnih oficirjev, ki so "oko Moskve". Prikaže sestavo države in njenih centraliziranih organov ter posebno člen 43, ki določa, da je najvišji sodni dvor podrejen predsedstvu, "kar je naravnost nezaslišana kumulacija kompetenc" (199), ker vse sodstvo deluje pod nadzorom izvršne oblasti. Ekonomski sistem je voden državno-centralistično, za kar rabi država sedem milijonov ljudi, ki vodijo državno gospodarstvo, kar je nepotrebno kopičenje birokracije. Posebno negativno se je obnesla kolektivizacija kmetijstva, saj je Lenin sam izjavil, da je bil to "naš poraz" (17. okt. 1921), zaradi česar so spet prepustili zemljo kmetom v posest (ne pa v last) z naravnim odplačevanjem.

V drugem delu razprave z naslovom *Ekonomska katastrofa* Ehrlich z natančnimi številkami predstavi padec gospodarstva v letih po revoluciji zaradi pomanjkanja "onega elementa, ki daje vitalnost industriji in trgovini: varčnost in kalkul zasebnega podjetnika" (202). Ekonomske številke so porazne. Medtem ko je imela Rusija v letih 1905-1913 2,5 zlatih milijard dobička in je tudi med vojno obdržala tempo rasti in tudi v celoti obdelovala površine, je v petih letih gospodarstvo znatno nazadovalo. Tako je npr. izkop premoga iz dveh milijard pudov leta 1916, leta 1921 padel na komaj 500 milijonov pudov, se pravi na komaj eno četrtno (203). Podobno je padla proizvodnja vseh drugih surovin in izdelkov.

*Nova ekonomska politika* (Nep), predmet tretjega dela razprave, se v Rusiji ni obnesla. Kmeta marksistični sistem ni maral, zato je ta postal pasiven in se je stalno boril proti komunizmu. Politična podjetja so nazadovala, tuje koncesije se zaradi negotovega položaja niso uveljavile. Denarja je bilo v obtoku toliko (preveč), da je izgubil vrednost. Zanimiva je bilanca za prvo polovico leta 1923: dohodki 193,6 milijon rubljev, izdatki pa 452,1 milijona rubljev. Ehrlich opozarja,

da ima Rusija tudi vire na Zahodu, ki ne govorijo objektivno o razmerah v Rusiji, ker so izpostave ruskih oblasti, kot npr. *Manchester Guardian* in *Der wirtschaftliche Aufbau*, ki je uradno glasilo ZSSR (215).

Naslednji del govori o *sovjetskem šolstvu* in se pri tem sklicuje na pričevanje škotskega učitelja, ki je obiskal ZSSR. Čeprav so boljševiki hoteli napraviti moderno zgledno šolo, je njihova šola "doživela popoln fiasko" (275). Boljševiki so iz ideoloških razlogov pobili na tisoče učiteljev, država ni imela sredstev za hrano in za kurjavo, tako da npr. v Moskvi šole obiskuje le 25 % otrok. Prav tako se je nivo univerz znižal na raven delavskih oziroma strokovnih šol, ker sistem sploh ne spodbuja izobražencev oziroma jih celo zatira. Zato mora vsakdo najprej delati, da lahko sploh študira.

Načelo šolske vzgoje je sicer neomejena svoboda, "predvsem pa je šola vadnica za bodoče komuniste" (277) in ima zato politični značaj. Dalje je šola "delavnica brezverstva" in agitator za komunizem. "*Šolski zakon z dne 3. I. 1922 se glasi: Vsem vzgojiteljem, učiteljem in šolskim slugam na vseh zavodih in sirotišnicah se naznanja, da oni, ki bi se drznil otrokom govoriti o čaščenju Boga, o cerkvenih slovesnostih ali jih celo peljati v cerkve, ne izgubi samo svoje službe, ampak bo kaznovan s stroгим zaporom.*" (277)

Šola propagira svobodno moralo in komunistična načela, vse stare knjige morajo izginiti, novih pa ni; verne izganjajo iz šol, posebno iz višjih. Zaradi tega število učencev in študentov močno upada.

Pomembno poglavje Ehrlichove študije je seveda *Verska politika sovjetov*. Ker je bil Lenin fanatičen ateist, je postala politika sovjetov uresničevanje programa "*Vera je opium, ki zastruplja ljudstvo*" (279). Posledica je zaplemba cerkvenega premoženja, ropanje cerkva in uporaba cerkva za druge namene (zborovanja, kulturne prireditve, plesi itd.). Za cerkveni obred

mora vsaj dvajset ljudi podpisati prošnjo. Posledice podpisa pa so preganjanje in zapiranje vernih podpisnikov, s tem pa oblasti dosežejo, da ni nikoli dovolj podpisov za odobritev obreda. Ehrlich povzema Francoza, ki poroča o novi molitvi v ruski sirotišnici. "Komisar je namesto molitve nagovoril otroke takole: 'Mladi Rusi, doslej se vam je pravilo, da je Bog in da je treba moliti. To je laž. Boga ni. Slepabili so vas, da bi ostali pridni. Zdaj ste svobodni.' Ravnatelj pa je dejal: 'Vi boste ponovili iste besede vsak dan namesto vaše molitve. Ako bi to opustili, se spomnite, da so se ti otroci, potomci aristokratov, danes rešili smrti samo po milosti sovjetov. Vsakokrat, ko bi opustili to mojo formulo, se vam bo vzelo deset otrok, katerih ne boste več videli.'"<sup>81</sup> Tudi študente, ki se dejavno ne vključijo v borbo proti veri, zaprejo. Trocki in Lunačarski sta v Moskvi uprizorila celo proces proti Bogu.

Novega patriarha, ki se je upiral novemu redu zoper vero, so zaprli, ustanovili tako imenovano "narodno cerkev" in postavili protipatriarha. Narodna cerkev ni uspela, po enem letu pa se je patriarh Tihon v zaporu v samostanu Donskoj delno "vdal sovjetski vladi in se nekako spravil z njo" (282).

Posebno ostro borbo vodijo boljševiki proti Katoliški cerkvi. Izdali so odlok o zaplombi vseh cerkvenih dragocenosti. Cerkve so podržavili in vsilili nadškofu Cieplaku v podpis pogodbo, po kateri mora Cerkev zaprositi za dovoljenje za uporabo cerkva za obrede. Nadškof se je temu uprl, zato so ga zaprli ter njega in generalnega vikarja obsodili na smrt. Na pritisk mednarodne javnosti so škofa 'pomilostili' ter obsodili na 'le deset let ječe', generalnega vikarja in še več drugih duhovnikov pa ustrelili "zaradi komplota in protirevolucionarne organizacije" (287). V delovanje Cerkve so vključili komuniste, ki naj ovirajo njeno delovanje.

Glede na strateško plat in mednarodni vpliv boljševizma pa je najvažnejši del raz-

prave z naslovom *Pohod sovjetske Azije - Propaganda*. Tu Ehrlich pojasnjuje strateško usmerjenost sovjetov, ki jim je glavna sovražnica Anglija (zato je bila potem tik pred drugo svetovno vojno ustanovljena *Protiimperialistična fronta* predvsem proti Angliji). Za svoje glavne zaveznike imajo sovjeti azijske muslimanske narode, ki jim dajejo podporo proti evropskim kolonialistom z geslom "Azija Azijatom!" "Proč s tujci!" (289). Tako podpirajo borbo Turkov proti Grkom, da "bi Azijo popolnoma očistili kristjanov" (290). Obenem sovjeti iščejo podporo tudi pri Nemcih; npr. na kongresu tretje rdeče internacionale v Petrogradu leta 1922. Tam pa so bili tudi zastopniki azijskih in celo zamorskih organizacij. Zadnji so dali predlog, da se organizira poseben kongres v Moskvi za zastopnike vseh zamorskih organizacij, da se "na ta način vzpostavi enotna fronta proti kapitalizmu in imperializmu" (291). Ehrlich opozarja, kako resna svetovna nevarnost se pripravlja glede na zahteve afriških narodov in tudi črncev v ZDA po osamosvojitvi.

Komunistične propagandiste Ehrlich označuje kot "prave virtuoze propagande" (292), saj imajo najboljše ambasade na zahodu v Kovnem (Latvija), Varšavi, Berlinu in Dunaju z množico uslužbencev za propagando in vohunjenje. S svojim delovanjem širijo komunizem, a obenem izzivajo odpor in krepitev desničarskih nacionalističnih sil (Nemčija, Avstrija) (293). Zmaga komunizma v posameznih državah pa je usmerjena k ukinitvi teh držav. Taka usoda bi skoraj doletela Poljsko, vendar so Poljaki leta 1920 bliskovito odbili sovjetske čete nazaj in (zaenkrat) odvrnili komunistično nevarnost, zato pa boljševiki "smrtno sovražijo Poljsko, razvijajo po Evropi lažnivo propagando proti njej in jo venomer izzivajo na vojno" (293).

V zadnjem delu pa Ehrlich predstavi še probleme priznanja *boljševiške Rusije*, kjer so

se morali boljševiki kljub svojim 'protiimperialističnim' in 'protiburžuaznim' nazorom "prilagoditi režimu buržujskega mednarodnega prava" (294). Seveda so v teh odnosih še vedno problem predrevolucionarne pogodbe med državami in Rusijo, vprašanje privatne lastnine, tako ruskih razlaščenec kot potencialnih novih lastnikov.

Zelo daljnoviden je tudi kratek članek v *Misijonskem koledarju za leto 1936*, v katerem Ehrlich prikazuje poskuse ruskih komunistov, da bi prevzeli oblast tudi na Kitajskem. Čeprav je bil tam Čankajšek sprva naklonjen komunistom, jih je kasneje prepovedal. Kljub temu nevarnost komunizma na Kitajskem po njegovem ni odpravljena, ker je "komunistična internacionala najboljše organizirana politična organizacija sveta."<sup>82</sup>

Od vseh filozofskih razprav razprava *Ruski boljševizem* najbolj pristno izraža Ehrlichovo državniško osebnost in pojasnjuje tudi marsikatero njegove opredelitve in reakcije znotraj katoliških krogov in celotnega slovenskega naroda. Ehrlich je bil pretanjen mislec, družbeno čuteč človek in slovenski rodoljub, ki pa je vse preveč natančno videl nevarnosti narodnih stranpoti, da ne bi opozarjal svoje rojake, naj se ustrezno osvestijo in organizirajo. To pa ni bilo vseč niti onim, ki so hoteli organizirati narod po svoje, niti onim, ki niso hoteli priznati njegovih voditeljskih in narodnoobrambnih sposobnosti.

E. Kocbek je ob novici o Ehrlichovi usmrtitvi v Dnevnik 28. maja 1942 zapisal, da je slabo spal. Ugotavlja, da se je začel krvavi ples in nadaljuje. "Tudi v meni še utripa sled romantične revolucionarnosti, želim jo čimprej oplemenititi z jasnimi in neizprosnimi zakoni revolucionarne stvarnosti. Pred seboj vidim mrtvega Ehrlicha, ki sem nekoč tudi jaz z njim mnogo govoril. Kljub njegovi vedno hitrejši poti v slovenski fašizem bi zanimivi mož živel, ko bi nam fašizem ne bil vsilil neizprosne alternative: ali življenje ali smrt."<sup>83</sup>

1. L. Ehrlich, Šola in Cerkev, v: *Čas XVI* (1922), 305-319.
2. *Prav tam*, 306/7.
3. 8. december 1864.
4. DS (Denzinger Schoenmetzer) 2945, 2947 in 2948. Prav tako 8. dec. 1864.
5. Ehrlich, *Šola in cerkev*, 308-310.
6. *Prav tam*, 310.
7. *Prav tam*, 310.
8. *Prav tam*, 311.
9. *Prav tam*, 312.
10. *Prav tam*, 312-319.
11. L. Ehrlich, Indijske šole, v: *Indijska knjižnica* 10 (1938), 1-48
12. L. Ehrlich, Državni šolski načrti v Jugoslaviji in šolska zakonodaja po drugih državah, v: *Socialna misel* 2 (1923), 250.
13. *Prav tam*.
14. *Prav tam*, 252.
15. Prim. L. Ehrlich, Krščanska šola, v: *Bogoljub* 23 (1925), 172-175.
16. L. Ehrlich, Kristus Kralj, Ob encikliki "Quas primas", v: *Čas XX* (1926), 273 sl.
17. *Prav tam*, 274 .
18. *Prav tam*, 278.
19. Prim. L. Ehrlich, O katoliški internacionali, v: *Peti katoliški shod v Ljubljani 1923*, Ljubljana, 1923, 291-295.
20. Ehrlich navaja A. Ušeničnika, *Uvod v filozofijo*, zv. I, *Ontologija*, 1.
21. L. Ehrlich, Razvojna teorija, v: *Čas XXXIII* (1938/39), 149 sl.
22. *Prav tam*, 150.
23. *Prav tam* 152.
24. *Prav tam*, 200.
25. *Prav tam*, 261.
26. *Prav tam*, 263.
27. *Prav tam* 267.
28. L. Ehrlich, Evolucionizem, v: *Naša zvezda (NZ)* 4/9-10 (1934/35), 133-135.
29. L. Ehrlich, Starost človeškega rodu v luči prazgodovine, v: *Čas XVI* (1922), 237-146.
30. L. Ehrlich, Prazgodovinski človek, v: *Čas XVI* (1922), 86-105.
31. L. Ehrlich, *Kozmologija*, 23-3, dalje v oklepaju samo strani tega dela.
32. L. Ehrlich, Prazgodovinski grobovi, v: *Čas XVII* (1923), 273-279.
33. Ehrlich, Veliki pomor XX. stoletja. (Neomathuzianizem), v: *Čas 8* (1914), 32 sl., 112 sl., 177 sl., 252 sl., 355 sl., 422 sl.
34. Prim. *prav tam*, 120.
35. Prim. *prav tam*, 252 sl.
36. *Prav tam*, 255.
37. Prim. *prav tam*, 422-424.

38. L. Ehrlich, Ein angebliches Kompromiß der katholischen Kirche mit dem Neomathusianismus, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* (1917), 497-510.
39. Prav tam, 502.
40. Prav tam, 509.
41. L. Ehrlich, Indijske šole, v: *Indijska knjižnica* 10 (1938), 1-48. *Tabu*, glasilo Misijonske pisarne, ur. dr. Lambert Ehrlich, XXVI (1940), 24.
42. L. Ehrlich, Parijci, v: *Indijska knjižnica* 14 (193), 1-48.
43. Prim. Linčanje, v: *Tabu* XXVIII (1940), 1-23.
44. L. Ehrlich, Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* XIII (1910), 97.
45. Prav tam, 97.
46. Prim. Horster, D., *Postchristliche Moral*, Hamburg (Junius), 1999, 466.
47. Ehrlich, *n. d.*, 98.
48. Prim. E. Coreth, Der allgemein-philosophische Hintergrund, v. E. Coreth ect. (ur), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz (Styria), 1987, zv. I, 62-67.
49. Prav tam, 65.
50. Akvinski, T., *Summa Theologiae* I, q.2,a.3.
51. Prav tam.
52. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 631 sl.
53. Prav tam, B 647.
54. Prav tam, B 648.
55. Ehrlich, *n. d.*, 102.
56. Prav tam, 103 sl.
57. Tomaž Akvinski, STh I, q.2,a.3.
58. Kant, KrV B 651.
59. Ehrlich, *n. d.*, oboje 103.
60. Kant, KrV B 650
61. Prim. J. Juhant, Pomen Hermesove transcendentne misli za razvoj krščanske filozofije, v: *BV* 38 (1978), 310-332.
62. Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje, 1967.
63. Prim. J. Juhant, Globalizacija, krščanstvo, demokracija, v: *BV* 61 (2001), št. 4.
64. Prim. L. Ehrlich, Magija primitivnih narodov, v: *BV* 14 (1934), 34 sl in 213 sl.
65. L. Ehrlich, Jos. Suchy, Uvod v budhizem, v: *Čas* XVI (1922), 298.
66. Prav tam, 299.
67. Prim. Magija primitivnih narodov, v: *BV* 14 (1934) 34-49, 213-232, posebno 36.
68. Prim. L. Ehrlich, Okultizem v grških orakljih in misterijih, v: *BV* VIII 1928, 265-280.
69. Prav tam, 270, Avguštin, *Božja država*, XVIII, 9.
70. Prav tam, 280.
71. Šamanizem, v: *BV* IX (1929), 220-254.
72. *BV* 8 (1928), 123-149.
73. Prav tam, 138.
74. Prav tam, 146.
75. Prav tam, 149.
76. *BV*, 8 (1928), 314-316; oba citata 315 in 316.
77. L. Ehrlich, Bogovi, v: *BV* IV (1924), 226-238, V(1925), 13-24, 224-234.
78. Prav tam, 227.
79. L. Ehrlich, Ruski boljševizem, v: *Čas* XVIII (1923/24), 192-217, 275-295, isti: Boljševizem v Kini, v: *Misijonski koledar* XVIII (1936), 97-99.
80. Ehrlich navaja podatke po Charles Sarole, *Impressions of Soviet Russia, Scotsman*, 7. Nov. 1923.
81. Ehrlich, *n. d.*, 280/281. Navaja D'Herbingnyja, *la Tyrnnie Soviétique et le Malheur Russe*, Paris, 1923, 201.
82. L. Ehrlich, Boljševizem v Kini, v: *Misijonski koledar* XVIII (1936), 99.
83. E. Kocbek, *Tovarišja*, Ljubljana, 1949, 27.

# Kultura nas je nekoč držala pokonci. Kaj pa danes?

*Stal sem na recepciji policijske postaje in si brisal solze. Pred policijsko sta stala Radovan in Marina, Acotova matka. Ni bilo šans, da grem ven, dokler se mi še pozna, da sem cmizdril. En bumbar pandurski me je pa gledal pa neki mahal z rokami, da naj se poberem. Ampak ni bilo šans. Odpihoval sem in se poskušal umiriti. Vprašal sem, kje imajo vece, pa mi je debil rekel samo: "Vozi!" Neki sem se brisal v rokav pa gledal Radovana. Bil je bjesan ko pas. Samo je Marini zdaj nekaj govoril in ona ga je samo gledala in se po svoje smehljala. Marina je snežilka in je bolj uboga. Meni se je vedno smilila. Taka najbolj dobra duša. Ona se sploh ne more jeziti. Samo smijucka se. Pa vsem bi pomagala. Možeš joj drva na glavi cijepat, bi rekel Radovan. Zato se mi je pa smilila. Radovana me je bilo pa strah. Po mojem sploh ni hotel na policijsko postajo, ker mu panduri stanu na živac in potem se ne more zadržati in bi se najbrž začel fajtati. Zdaj, ko je mator, se že pozna in potem malo izbegava take situacije. Zato najbrž stoji zunaj z Marino in ne gre na policijsko. Nervozen je pa za popizdit. Saj ga kar vidim. Še sreča, da je Marina z njim. Ona pomiri človeka, ker začneš skrbet zanjo in se ubadat z njo in ne s sabo.*

Goran Vojnović: *Čefurji raus*  
(Nagrada Prešernovega sklada 2009)

Namenoma sem začel ta nagovor s citatom iz knjige, ki je bila letos nagrajena z najvišjo državno nagrado za kulturo. Po besedah urednika založbe Beletrina Mitje Čandra, se pravi stroke, gre za eno boljših del v zadnjem času. Naj povem, da gre za zgodbo o

mladeniču priseljencev, ki je sicer nadarjen športnik, vendar pa zaradi nesoglasja s trenerjem vse obesi na klin in se prepusti življenju v tolpi pred blokom, kjer je posedanje nacionalni šport pripeljan do maksimuma, z obveznim demoliranjem stvari, pijančevanjem in rednimi policijskimi obiski. Stroka dodaja, da "ljubljske Fužine se razodevajo čez barvito čefurščino, v kateri sledimo Markovemu odraščanju in njegovemu spopadanju z identiteto, starši, stereotipi okolja ..." oz. "Roman Čefurji raus! nas potegne v elegantno pripoved, ki v slovenskem literarnem prostoru najkompleksneje doslej obravnava tematiko priseljencev".

Naj povem še to, da so avtorja pred tem kazensko ovadili policisti. Po velikem pompu so na ukaz ministrice kazensko ovadbo umaknili ..., ampak več o tem v nadaljevanju!

## Utemeljitev pojma kultura

Beseda prihaja iz latinskega glagola „colere“ s pomenom: obdelovati, gojiti, častiti. Iz tega se razvijeta besedi „cultura“ kot gojenje, obdelovanje in „cultus“ kot čaščenje. Rimski pesnik Vergilij je v svojih pesmih opeval preprosto kmečko delo in ga tako dvignil na raven, ki jo je antični čas sicer pripisoval samo človekovemu umskemu in duhovnemu prizadevanju. Filozof, govornik, odvetnik in politik Cicero je pojem kulture kot kmečkega obdelovanja v prisposobi prenesel na človekovo dušo - filozofija je kultura duše. Tako sta Vergilij in Cicero ustvarila novo civilizacijsko in kulturno paradigmo Evrope, v okviru katere živimo še danes.



Umetnost pa je opredeljena kot skupek vseh dejavnosti človeka, ki niso neposredno povezane s preživetjem in razmnoževanjem in jih ne opredelimo kot znanost. Preko umetniških del človek po navadi izraža svoja čustva in svoje dojemanje okolice, odnos do sveta. Umetnost je na nek način korak na-

prej od kulture, saj govori o presežkih na različnih področjih, tudi ne samo kulturnih.

### Odmik umetnosti in kulture

Če naj bi si kultura izvorno prizadevala za večje spoštovanje do sebe, drugih in do naravnega okolja, za večjo dojemljivost lepo-



Špela Bevc: Loreto

te v naravi, človeka in njegovih tehničnih in umetniških izdelkov, potem se začne v sodobnosti pojavljati tudi upor do vsega tega. Tako večja rahločutnost in večja sočutnost do drugih ljudi in drugih bitij ni več edini credo sodobne kulture in umetnosti.

Če je bila nekoč večja zmožnost čudenja in občudovanja (kot podlaga filozofije) še razumljena kot kakovost, to zdaj ni več edini aksiom.

Če je bil bolj izostren čut za skrivnost (kot podlaga duhovnosti in veri), v biti še nekaj pozitivnega, se zdaj pokažejo tudi drugačni pogledi.

Upor, eksperiment in provokacija postajajo sestavni del preverjanja kulture in umetnosti. S tem se novoveška raba pojma kultura vse bolj oddaljuje tudi od krščanstva, ki je bilo dolga stoletja bogato zaledje za vse, kar je bilo povezano s pojmom kultura in umetnost. In tu verjetno nastane tisti kratki stik med sodobno umetnostjo in krščanstvom, ki je v zadnjih desetletjih prišel tako daleč, da se mnogi sprašujejo, ali je sploh možna skupna pot, ali kako najti stik s trendi, ki so že nekaj svetlobnih let oddaljeni od časa, ko je bila t. i. krščanska kultura na višku?

Krščanstvo je dedič judovske, grške in rimske tradicije, sodobna kultura in z njo umetnost pa se je spremenila v zunanji, večkrat brezduhovni akcionizem, ki svoje bistvo išče v upor proti ustaljenemu. Tako je v nekaterih cerkvenih krogih navzoče prepričanje, da je sodobna umetnost preveč poplitvena ali ekscesna, da bi bila sploh vredna resnega zanimanja, zato bi stik z njo ne pomenil dodane vrednosti, temveč razvrednotenje lastnega bista. Različne kulturne elite na "drugi strani" pa vidijo krščanstvo in kar se nanj navezuje kot bolj ali manj zaključeno epoho, od katere se je treba še naprej oddaljevati, če naj človek najde resnično nove pomene in smisle, kajti tam (znotraj Cerkve) naj bi se še naprej izgubljali v moraliziranju in pedagoških pristopih.

### Stanje danes

Prišli smo do nekega obrnjenega stanja, kot je bilo v preteklosti. Cerkev je bila nekoč nosilka kulture, nekoč je naročala in ohranjala tudi vrhunsko umetnost, kot presežek. Šlo je na nek način za elitno umetnost, vrhove. Danes je stanje drugačno. Kje srečamo elitno umetnost in kdo jo ohranja in naroča? To so določene elitne skupine bogatašev, banke, podjetja in koncerni, ki naročajo in vlagajo, plemenitijo svoj denarni vložek. Če je šlo nekoč pri mecenstvu za izrecno duhovno dejanje podpore in vzpodbujanja kulturnega in umetniškega delovanja, pa gre danes za varovanje svojega kapitalskega vložka. V obeh primerih je podobno le to, da umetnik navadno potegne najkrajšo. Na njegov račun danes bogatijo galerije in posredniki, nekoč pa so izdajatelji in tudi Cerkev. Izjeme ranga kakšnega Damiena Hirsta, ki svoja dela razsekanih živali, namočenih v formaldehidu prodaja za milijonske vsote, so seveda izvzete.

Publika se je zato na nek način obrnila drugam, proti bolj širokim in s tem manj elitnim oblikam umetnosti. Če je sodobna eksperimentalna glasba skoraj popolnoma razredčila vrste poslušalcev na koncertih, se ljudje zdaj mnogo bolj množično ozirajo po poplitveni popularni glasbi ali glasbi preteklih obdobij. Podobno je pri likovni umetnosti, da smo po letih, ko je prevladovala, predvsem širšemu krogu nerazumljiva abstrakcija, spet prišli do Nove podobe. V teatru pa vsako repertoarno gledališče v sezoni še vedno ponudi eno ali dve klasični deli, ob sodobni odrski produkciji.

### Slovinci častilci kulture

Kako pa je z nami? Je naša situacija podobna?

Slovinci se večkrat radi pohvalimo, kako častimo kulturo, kako nas je naš jezik ohranil, kako se lahko kulturnikom zahvalimo za naš današnji obstoj. Sredi Ljubljane stoji kip pos-

večen pesniku in ne vojskovodji. To je res velika redkost v svetovnem merilu in naj bi pričala, kako pesnik pri nas nekaj velja, da je kot ustvarjalec vreden največjega spoštovanja in dostojanstva. Ko so slovenski fantje umirali na različnih svetovnih bojiščih, pod različnimi zastavami, so v svojih nahrbtnikih neredko hranili Prešernove, Gregorčičeve ali Balantičeve pesmi. To so dejstva.

No, še nekaj dejstev najbolj svežega datuma bi rad navedel, ki nam bodo lahko dala misliti, da je tudi danes biti pesnik v deželi pod Triglavom nekaj presežnega. Pred seboj imam nekaj podatkov Statističnega urada o izdajanju literarnih del v letu 2007 pri nas. To leto je bilo izdanih več kot 5100 (5129) knjižnih naslovov, kar je še enkrat več kot denimo leta 1991, ko jih je bilo nekaj manj kot 2500 (2459). Od tega je leposlovje slovenskih pesnikov in pisateljev leta 2007 obsegalo več kot 1000 (1038) del, skoraj 30 % tega je bilo pesniških zbirk. Leta 1991 je bilo izdanih le nekaj več kot 400 (422) naslovov izvirnega slovenskega leposlovja. Se pravi, da je trend vsako leto v naraščanju. Slovenski založniki objavijo skoraj vse, kar je objave vrednega, ali pa objavijo celo kaj takega, kar ni ...

Seveda pa imajo ta dejstva tudi nekaj trpkih podrobnosti, ki lahko pokažejo tudi našo drugo plat. Saj veste, da je statistika tretja največja laž ... Že od leta 1991 se pri nas tiska približno enako knjig, le naklade so se precej zmanjšale. Povprečna pesniška zbirka je natisnjena v manj kot 300 izvodih. Koliko ljudi se torej identificira z našimi pesniki? Kdo nas torej danes drži pokonci, če Poezije sodobnega slovenskega pesnika prebere morda 100 ljudi, pa še to so navadno literarni navdušenci in pa njegovi prijatelji in znanci? Poezija nas torej očitno ne more držati pokonci ... Ali nas lahko držijo pokonci le pivo in klobase? Ali pa šampanjec in torta (če ste si letos ogledali osrednjo Prešernovo proslavo)? Kam

nas lahko pripelje slavljenje kulture, če smo sami brez kulture? Rezultat je bil viden!

Pa si upam trditi, da tudi v preteklosti ni bilo dosti boljše, kljub morda nekako nostalgicnemu pogledu nazaj. Dovolite, da navedem nekaj primerov.

### Primeri dobre oz. slabe prakse

Lansko leto je bilo posvečeno 500-letnici rojstva **Primoža Trubarja**. Takrat smo lahko slišali, da je Trubar eden najpomembnejših Slovencev v naši zgodovini. Oče slovenske besede, prevajalec Svetega pisma, razsvetljevalec ljudstva. Vse to je bil, a vendar je zaradi časov in razmer končal v Derendingenu na Nemškem, daleč od svoje ljubljene domovine.

**Janez Vajkard Valvasor**. Kdo med nami ne pozna Slave vojvodine Kranjske? Monumentalnega dela, bakrorezov slovenskih gradov, njegove izjemno pomembne raziskave Cerkniškega jezera, ki je glas o njem popeljal celo do Anglije in tamkajšnje Royal Society, Kraljeve družbe. Vse to mu ni pomagalo, da ne bi obubožan umrl v Krškem, pozabljen od vseh. Kot porog si danes lahko predstavljamo dejanje takratnih deželnih stanov, ki jim je Valvasor v trenutkih stiske v prodajo ponudil celotno svojo knjižnico z nekaterimi neprecenljivimi dragocenostmi. Kot verjetno veste, je danes ta knjižnica v Zagrebu, hrvaški škof je bil namreč bolj daljnoviden. Pa to ni edina epizoda s Hrvati, ki jo bom danes omenil ...

**Francesco Robba**, verjetno prvi res vrhunski kipar, ki je deloval v Ljubljani. Robba je večji del svojega življenja preživel v Ljubljani. Poročil se je s Terezijo, hčerko ljubljanskega kamnoseka. Po tastovi smrti je prevzel njegovo delavnico. Kaj kmalu je delal na pomembnih sakralnih objektih, kot sta ljubljanska in zagrebška stolnica, postavil je osrednja mestna spomenika v Celovcu (sv. Janez Nepomuk) in Ljubljani: Spomenik sv. Tro-

jice, Narcisov vodnjak, ter najbolj znano delo - Vodnjak treh kranjskih rek (bolj pogosto je uporabljeno ime Robbov vodnjak). No, zgodba se tu seveda ne konča, čeprav za mnoge se. Bil je predvsem umetnik in slab poslovnež. Ob delu vodnjaka pred magistratom je bankrotiral in se potem po sporu z mestnimi svetniki strtl umaknil v Zagreb, kjer je tudi umrl.

**France Prešeren.** O njem ni potrebno izgubljeni preveč besed. Nekateri pravijo, da če ne bi bil tako nesrečen, ne bi nikoli napisal takih stvaritev, kot jih je. Dejstvo je, da je umrl star 49 let za cirozo jeter. Vemo, da je bil problematična osebnost, s katerim si se prav lahko sporekel, zato ni čudno, da je tudi on umrl osamljen, zapuščen in skoraj brez sredstev. Lahko bi rekli, saj si je sam kriv. A vendar smo ljudje bitja skupnosti in naj bi si medsebojno pomagali, sploh genialnežem med nami. Pa ni bilo tako in upam si trditi, da tudi danes ni. Da so ljudje dobro vedeli za kakšnega umetnika gre, priča že dejstvo, da so se že na sedmini, dva dni po njegovi smrti, 10. februarja 1849, začeli dogovarjati o kipu, ki ga bodo postavili v njegovo čast. To se je res zgodilo leta 1852 v Kranju. Vmes so se veliko pričkali, ampak vseeno ne toliko kot okoli ljubljanskega Prešernovega spomenika, s katerim se tako radi kitimo. Ta je doživel celo bojkot ob prvi javni predstavitvi.

Spomnimo se še dveh mladih, zlahtnih predstavnikov slovenske moderne, komaj 23 let starega **Dragotina Ketteja**, umrlega 1899, in 22-letnega **Josipa Murna Aleksandrova**, umrlega 1901. Oba jetična sta umrla v ljubljanski hiralnici Cukrarni, nerazumljena in izločena, danes pa sta stebra slovenske moderne. Najdete ju v vsaki pesniški antologiji. Z njima smo Slovenci vstopili v svet impresij, ko je postalo bolj pomembno to, kar človek nosi v sebi, kot resnična slika tistega, kar vidi.

**Ignacij Borštnik.** Po njem se imenuje najbolj prestižno priznanje za igralske dosežke

v Sloveniji. Pred kratkim sem govoril z enim izmed nosilcev prstana, ki mi je zatrdil, da je za igralce Borštnikov prstan celo več vreden kot Prešernova nagrada. Kakšna je zgodba Ignacija Borštnika? 1894 je postal član drame v Zagrebu. Tam je ostal četrto stoletje. V Ljubljani namreč ni imel prave priložnosti postati vsestranski igralec, saj so ga omejevali nezahteven repertoar, diletantski soigralci in nesoglasja z upravo Dramatičnega društva. V Ljubljano se je vrnil pred smrtjo, da bi predvsem kot profesor učil in vzgajal mlade igralce v novoustanovljeni šoli. Medtem pa je umrl. Pogreb je bil veličasten. Vsi, od igralcev do gledališke hiše, so se septembra 1919 na nek način sončili v njegovi luči. Potem pa je nastopil glavni problem, kdo bo plačal pogrebne stroške njegovega pogreba - Hrvaška ali Slovenija. Slovenska gledališka srenja računa za pogreb ni hotela plačati. Nastal je škandal in sramota, v kateri so se spet v najboljši luči pokazali, kdo drug kot Hrvat. Zagrebško gledališče je v veliko sramoto Slovincem plačalo nastale stroške pogreba.

In še bi lahko našteval. Seznam bi bil dolg, verjemite. Na njem bi se znašla imena **Cankarja**, **Balantiča**, **Groharja**, **bratov Kralj**, **Marija Kogoja** ... Če torej sklenem popotovanje med slovenskimi umetniki, na katere smo sicer zelo ponosni, lahko ugotovimo, da se razmere za pravo vrednotenje njihovega dela, žal, porodijo šele po njihovi smrti. Odnos do njih kot ljudi pa je večkrat omalovažujoč (pijanec, jetičnik, ni naš ...).

Kljub temu pa smo imeli Slovenci določene posamezniki in skupine, ki so bili dovolj močni, da so znali ločiti zrna od plev in tako vendarle ohraniti in postaviti za zgled tisto, na kar smo danes upravičeno ponosni. In ti ljudje, naj omenim Bleiweisa, Zoisa, vrsto literarnih zgodovinarjev, so zaslužni, da smo naš dolg do zgodovine vendarle na nek način popravili. Ti ljudje so znali prepoznati kakovost in njen pomen za narodovo

zgodovino ob pravem času. Pri njihovem razmišljanju pa je bila močno prisotna tudi narodna komponenta. Pesnika Prešerna ali škofa Slomška si težko predstavljamo brez njune vloge pri ohranjanju slovenske narodne zavesti. Prav zaživita šele v kontekstu pomena za naš narod in posameznika, ki je v njih pesmih prepoznal nekaj pristno slovenskega. Ni šlo torej samo za umetnost, nek vesoljni kulturniški presežek, ki je v Prešernovem primeru nedvomen in opazen tudi v evropskem merilu, ampak tudi umeščenosť v prostor. Zato lahko rečemo, da je bil umetnik v videnju Slovenca tudi nosilec državotvornega.

### Zdaj in tukaj

Danes je situacija obrnjena. Z vdorom sodobnih tehnologij, ki so iz sveta naredile globalno vas, si tudi sodobna umetnost in kultura želita delovati "nacionalno", globalno. Zato teženje k jezikovnemu unitarizmu, preseganju meja, nagovarjanju ne več samo svojih rojakov ampak širše.

V tem kontekstu vidim sam tudi letošnjo nagrado Prešernovega sklada za, na začetku omenjeno delo Gorana Vojnoviča *Čefurji raus*, ki se v več vidikih približuje temu trendu podiranja nacionalnih mej in mitov. Pisatelj tu ne more več nastopati kot ohranjevalec neke narodne identitete (saj je njegova identiteta drugačna, tuja, le rodil se je tukaj). Njegov jezik je parodija na materinščino. Ne uporablja niti našega jezika niti jezika svojih staršev, ampak mešanico, spakedranščino, ki diši po preseganju meja, globalizmu. Važna je iskriva zgodba in problem, ki se čimbolj približa bolj ali manj uspešnemu zlivanju kultur in bi nanj lahko nleteli tudi kje drugje. Ob tem pa se mi, kot pripadniku tega naroda, seveda zastavlja nekaj vprašanj:

Kaj bi bilo, če bi jaz kot Jože Bartolj napisal knjigo s tem naslovom?

Zakaj v šolah še ne poučujejo "zlahtne čefurščine" (kot se je nekomu zapisalo v kritiki omenjene knjige), saj bi mladi potem lažje prišli do kakšne literarne nagrade?

Kako je moč kot kulturni presežek nagraditi besednjak iz zadnjega dela avtobusa?

Kako je mogoče napisati tako neumno utemeljitev v slogu: "*Lahko se bere kot fora, lahko kot metafora. Tudi če ne razumeš vseh besed, še kako razumeš, za kaj gre. Tistim pa, ki ne razumejo, za kaj v njej gre, knjiga itak ni namenjena, četudi je prav zaradi njih sploh lahko nastala*"? Če že začnemo s tem, da nekaterim knjiga ni namenjena, kako je potem lahko sploh nagrajena?

Ali je upravni odbor za podelitev Prešernovih nagrad zaradi tega skrival nominirance?

Ali so bili policaji in kazenska ovadba pravzaprav del plana, kako to izpeljati?

Kako bi ta zgodba zvenela, če bi bila napisana v slovenščini?

Na ta vprašanja niti ne želim odgovarjati in vam jih le ponujam v razmislek ali razpravo.

Sam pa vidim v tem še korak dlje v odtujevanju kulture in umetnosti človeku. Ker če je to delo, ki je izpostavljeno in nagrajeno kot presežek, potem res ne vem več, kje je meja? Če danes država nagrajuje estetsko tako pomanjkljiva dela, kako naj se ljudje s tem sploh še identificiramo?

Zanima me, kaj na zapisano pravi jezikovni gurman Saša Vuga, ki v zadnji knjigi lektorici ni dovolil popraviti ene vejice, ker bi sicer stavek ne zvenel tako, kot si ga je zamislil. Kako je z lekturo Vojnovičeve knjige, ste lahko slišali. Ne policisti, tisti, ki imajo radi ta jezik, bi ga morali ovaditi. Ampak komu? Uradu za jezik?

Tu mi pride na misel še pokojna Zmaga Kumer, ki je na vprašanje, kaj pa ona rada bere, povedala, da je zelo izbirčna. Da mora biti knjiga predvsem "snažna", kot se je izrazila. Tisto, kar se ne govori na ulici, ali kar se ne dela javno, po njenem mnenju v knjigo

ne sodi, ker se ne spodobi. In spodobnost je, kot ste slišali, nekaj, kar v tej knjigi nedvomno nima domovinske pravice.

### **Sinji vrh nad Ajdoščino - Umetniki za Karitas**

No, končno pa bi rad vendarle izrazil tudi zadovoljstvo nad podeljeno veliko Prešernovo nagrado akademskemu slikarju Zmagu Jeraju, sicer lani Glazerjevemu nagrajencu mesta Maribor in nagrajencu stanovskega združenja Slovenskih likovnih umetnikov. Bil je tudi eden od udeležencev likovne kolonije Umetniki za Karitas na Sinjem vrhu nad Ajdovščino. Njegovo delo zrcali sinjino, ki smo ji bili priča v tistem avgustovskem tednu na Gori. Morda je to tudi lučka svetlobe, da pa vendarle ni vse tako tragično. Zgodovina je na nek način edina brezkompromisna sodnica, ki pokaže, kaj ima resnično vrednost in kaj bo preživel v našem spominu, kljub nagradam in ovadbam.

Zanimivo se mi zdi, da se na tem mestu v našo kulturnoumetnostno zgodbo, tukaj in zdaj, spet vpleta Cerkev. Še natančneje cerkvena organizacija, ki ji v začetku nika kor ne bi mogli pripisovati kakšne povezave z umetnostjo. Gre seveda za Karitas, ki jo večina prepozna po starih oblačilih, paketih hrane, plačevanju položnic socialno najbolj ogroženim. Ampak zdaj, že več kot desetletje, je Karitas v slovenskem prostoru prepoznavna tudi kot organizatorica likovne kolonije Umetniki za Karitas, ki poteka v mesecu avgustu na Sinjem vrhu nad Ajdovščino. Uspeha je združiti dobrodelnost in pristno človeško kulturo, nadgrajeno tudi v umetniškem smislu. Če sem na začetku omenil, "da večja

rahločutnost in večja sočutnost do drugih ljudi in drugih bitij, ni več edini credo sodobne kulture in umetnosti", pa lahko na tem mestu rečem, da na Sinjem vrhu še vedno je.

Umetniki darujejo svoj čas za druge, ustvarjajo umetnine, ki jih potem odstopijo Karitas, ta jih pospremi z razstavami po Sloveniji in zamejstvu ter dela prodaja. Izkupiček gre potem v dober namen, vsako leto izbran posebej za neko stisko, ki se pokaže.

In umetniki pridejo radi. Nismo še slišali besede, ki bi direktno odklonila sodelovanje, raje narobe, kdor pride eno leto, je potem navadno darovalec tudi drugo leto na dnevu odprtih vrat. Tukaj prepoznavam tisto pristno v kulturi. Na nek način vračanje h koreninam. Ko spet stopi v ospredje namen, pomagati. Umetniki, vsak na svoj način, brez predpisane tematike ustvarjajo. Mnogi tudi stvari, ki so jih dolgo nosili v sebi, a niso izplavale od njih. Vse skupaj začinimo še z besedo kulture na sredinem pogovornem večeru, kjer nas nagovori bodisi kak pesnik ali slikar. Zadnja leta pa se predvsem pogovarjamo, s tem spoznavamo in odkrivamo, kaj nas povezuje. In stvari, ki nas povezujejo, je neskončno več od tistih, ki nas ločujejo. Vsak se predstavi z nekaj besedami in pove, kaj ga je pritegnilo, zakaj se je odločil darovati največ, kar ima, svoj čas in talent, za ljudi v stiski. Lepa pričevanja so to, taka da te tudi tiste sive misli, o katerih sem govoril na začetku, zapustijo.

Zato predlagam, da tudi mi na tak način, optimistično in z veseljem ugotovimo, da nas je kultura ohranjala nekoč in nas tudi danes, pa čeprav je njena pot do človeškega srca včasih trnova ...

# Trpeči Fjodor Mihajlovič Dostojevski

## Uvod

*“Rusija je malo manj kot kontinent, a mnogo več kot država. Preraznolika in preveč posebna je, da bi jo bilo mogoče doumeti samo s pametjo ali le s čustvi. Njenih prostranstev in globin se ne da tematizirati zgolj v jeziku: neogibno so potrebne tudi barve in glasovi”* (Figes 2008, 575).

Tako kot je vsak poskus uokvirjanja razsežnega in raznolikega bogastva Rusije Sizifovo delo, tako je tudi s popolnim razumevanjem in dokončnim dojetjem Dostojevskega, kar moramo imeti ves čas pred očmi. Tudi mi bi potrebovali “barve in glasove”. Preširok in preglobok je, da bi se ga dalo postaviti v kakršnekoli okvire. Vedno znova bi jih presegal in vedno kje molel ven. Ne samo Sizifovo, ampak tudi intelektualno ter duhovno nepošteno bi bilo vsako delo v tej smeri. Kot je vsaka oseba najprej skrivnost, ki kliče k spoštovanju, bo tudi Dostojevski v pričujočem članku imel najprej vlogo, ki predpostavlja spoštovanje, skrivnost in nezapopadnost. Bolj se bomo spraševali, razmišljali in stvari nakazovali ter odkrivali, kot razlagali *de facto*.

Ob Dostojevskem skoraj ne moremo mimo drugega ruskega velikana, ki nam ponekod pomaga tudi bolje razumeti njegova dela, Leva Nikolajeviča Tolstoja. Njuni nazori so mnogokrat zelo različni, ponekod celo diametralni, predvsem glede vere in vprašanja Boga ter ostalih konsekvenc, ki iz tega sledijo. Obstaja pa pomemben razloček, ki ga je slikovito opisal Henri Troyat: “Prepad je ločil velikana, katerih eden je živel življenje mu-

čenika, drugi pa je skušal doseči mirno modrost prerokov” (1967, 91). Gre za to, da je Dostojevskega v temelju zaznamovalo trpljenje. Lahko bi celo dejali, da je trpljenje konstitutivni element njegovega življenja, ki je neizbrisno zaznamovalo tako njegovo življenje kot njegovo delo. Redkokdo je tako globoko razumel človeško dušo in njeno trpljenje kot prav Dostojevski. Prav zato deluje vedno tako avtentično, sveže in resnično - zaradi razkrivanja človekove duše, notranjih bojov in večnega iskanja odgovorov na temeljna človekova vprašanja. O tem se je lepo izrazil kardinal Franz König:

*“Liki Dostojevskega so duhovno in telesno tako resnični, da se pogosto, ne da bi hotel, opiram nanje. Dela Dostojevskega so temeljna. Na tisoč načinov se ponavlja notranji boj človeka, ki ga vse življenje zasleduje problem o obstoju Boga”* (König 1985, 195).

L. N. Tolstoj je po smrti Dostojevskega v pogovoru z vdovo Ano Grigorjevno izrekel skoraj neverjetne besede:

*“Vseskozi obžalujem, da se nisem nikoli srečal z vašim možem. /.../ Dostojevski je bil zame drag človek, morda edini, ki sem ga hotel marsikaj vprašati in ki bi mi na marsikaj lahko tudi odgovoril. /.../ Dostojevski je bil zame vedno človek, v katerem je bilo veliko pravega krščanskega občutja”* (Dostojevski 2007, 280-281).

Potemtakem ga nedvomno tudi mi lahko marsikaj vprašamo in poskusimo prisluhniti njegovemu odgovoru, tako v besedi kot v dejanju. Predvsem zaradi globokega uvida v trpečo dušo, zaradi njegovega izrednega poznavanja človeka in njegovih globin ter raz-

sežnosti, bi Dostojevski s Terencijem lahko dejal: "Homo sum: humani nihil a me alienum puto."<sup>1</sup>

### **Življenje Dostojevskega do kátorge – prelomnica**

Spoznali bomo začetke življenja ruskega misleca in prve zametke njegove genialnosti. Celotnega življenjepisa zaradi prostorske omejenosti ni mogoče predstaviti; tako si bomo približali le bistvene dogodke, ki so potrebni za obravnavo naše tematike. Pobljže bomo pogledali, kdo Dostojevski sploh je, iz kakšnih korenin izvira in v kakšnih okoliščinah je odraščal.

"Človek je skrivnost. Njo je potrebno razreševati in če jo boš razreševal vse življenje, nikoli ne reci, da si zapravljaj svoj čas. Ukvarjam se s to skrivnostjo, ker hočem biti človek" (Dostojevski 1982a, 9). To je zapisal v zadnji vrstici pisma osemnajstletni Fjodor Mihajlovič svojemu bratu Mihailu. In prav v tej vzvišeni človekovi dejavnosti je bil Dostojevski nedvomno umetnik, umetnik tudi v dobesednem pomenu, kot ga je realistično označil Janko Lavrin:

*"Če vidimo eno izmed bistvenih nalog umetnosti v tem, da razširja in pogloblja naše dožemanje resničnosti, človeka in življenja, potem lahko Dostojevskega kot umetnika brez obotavljanja postavimo ob Shakespeara. Težko bomo našli še kakega umetnika, ki bi ga bilo tako silovito kot Dostojevskega gnalo odkrivati skrivnosti človekove zavesti z vso njeno tesnobo, njenimi dramatičnimi spori in protislovji"* (Lavrin 1968, 5).

In prav v tem je srčika neprekinjene aktualnosti Dostojevskega. Težko bi našli ustvarjalca, ki bi mu ga pod tem vidikom lahko postavili ob bok.

Že sam začetek življenja tega plodovitega pisca je bil frustrirajoč. Kot drugi izmed sedmero otrok se je rodil 30. oktobra 1821 v Marijanski bolnišnici za uboge, kjer je služ-

boval njegov oče. Mama je izhajala iz konservativne trgovske družine, bila je krotka, pobožna in mila žena. Oče je doktoriral iz medicine in je bil pustega, ozkosrčnega, strogega, nepopustljivega značaja, pred katerim so vsi trepetali. Že v mladosti je, verjetno zaradi spora z očetom, pobegnil od doma in sorodnikov v popolnoma tujo deželo. Do svoje žene je bil bolešno ljubosumen in ji je tako ob pijančevanju in vsem ostalem prizadel veliko gorja. Omeniti velja tudi, da je bil njegov ded pravoslavni duhovnik. Čeprav družina Dostojevski ni bila revna, so zaradi skopuščnosti očeta živeli zelo skromno. V želji, da bi se najstarejša sinova naučila tudi francoščine in nemščine, je oče oba poslal v različne internate v Moskvi. V tem času sta na lastni koži občutila, kaj pomeni biti kot mladostnik brez denarja med svojimi bogatimi vrstniki ...; oče jima namreč ni dajal potrebnega denarja. Mati je leta 1837 umrla za jetiko in kmalu zatem se je oče umaknil na svojo posest v tulski guberniji (kakšnih sto moških tlačanov) - Darovoje. S svojimi tlačani je ravnal tiransko in surovo ter se ob tem vdajal pijači in razuzdanemu življenju. Posledica vsega tega je bila, da so ga lastni tlačani leta 1839 na grozovit način ubili. Nedvomno je vse to, očetova vzgoja, razmere, v katerih je odraščal, odnos z očetom, smrt matere pri šestnajstih letih ter nedolgo zatem umor očeta, pustilo na mladem Fjodorju Mihajloviču globok pečat in nezavidljivo popotnico za življenje.

Po končani šoli,<sup>2</sup> kjer se je počutil odtujeno in osamljeno, in po dani odpovedi v službi na vojnem ministrstvu ter sprejeti odločitvi, da bo živel samo od literarne dejavnosti, je kljub prenačljeni odločitvi - sklepano lahko, da ob slabem počutju tudi urejeno življenje z redno plačo in ustaljenim urnikom ni bilo v skladu z njegovo naravo - kmalu doživel prvi, precej nepričakovani uspeh. Prvo resno delo *Revni ljudje* (1845) sta najprej pre-



brala njegov prijatelj Dimitrij Grigorovič in pesnik Nekrasov ter bila nad njim navdušena. Nekrasov je zatem nesel rokopis "literarnemu papžu" Belinskemu. Le-ta ga je po prebrnem delu želel nemudoma spoznati in mladeniču izraziti velike pohvale ter kvalitete. Ob besedah te avtoritete, da ima velik dar in globok vpogled v resnico, je seveda mlad pisatelj bil močno začuden in prevzet. Belinski je hvalil tako snov kot stil pisanja in podajanja. Še posebej ga je nagovorilo delo s svojim družbenim patosom in vpogledom v notranjost življenja. To delo oz. ta "literarni dogodek", ki je imel velik odmev v tistem času, se šteje za prvi velik uspeh, ki je Dostojevskega precej povzdignil tudi v lastnih očeh (kar je seveda razumljivo, ob upoštevanju njegove težke preteklosti). Nedolgo zatem je nastal *Dvojnik*, v katerem se že jasneje vidijo pisateljeve sposobnosti prodora v globino človekove zavesti z mnogimi antinomijami in kontrasti. Že na samem začetku je Dostojevskega najbolj privlačila človekova večplastna globina, ki mnogokrat združuje velika protislovja. Tako se že v mladosti kaže posebna avtorjeva "duševna oz. psihološka nadarjenost", ki se je skozi življenje samo poglobljala in dosegala neslutene razsežnosti.

### Nedolžen obsojen na smrt

Zapor, smrtna obsodba, štiri leta prisilnega dela in štiri leta vojaške službe v Sibiriji: to obdobje je nedvomno nekakšen mejnik, ločnica v življenju Dostojevskega. To obdobje ga je neizbrisno zaznamovalo in pustilo v njem globoke sledi. V tem času se je srečal z nečloveškim trpljenjem in zrl smrti dobesedno v oči. Ta čas koncizno opiše v delu *Zapiski iz mrtvega doma*, ki v svetovni literaturi zavzema prav posebno mesto. 23. aprila 1849 je bil zaradi pripadnosti revolucionarno usmerjeni skupini,<sup>3</sup> ki jo je ustanovil Petraševski (uradnik zunanjega ministrstva), aretiran ter zaprt v Petropavlovsko trdnjavo

za osem mesecev. V tem času je prestajal zasliševanje in preiskovalne postopke. Besede, ki jih je eden izmed največjih poznavalcev Dostojevskega položil v misli obsojenca v samici v Petropavlovski trdnjavi, so precej zgovorne v opisu težkih trenutkov nenadne izgube dragocene svobode ter s tem tudi prihodnosti:

*"Prvikrat je ostrmel spričo nepričakovanega in neslutenega trpljenja v življenju. Človek ne računa z njim; ko delaš načrte za prihodnost, ne upoštevaš, da so mogoče tragedije; neštete nesreče in bridkosti pametno odmisliš. In glej, ko življenje teče svojo pot, se ti jasni načrt venomer s čim podre, pa čeprav se ti zdi, da si ga naredil dobro in brez napake kakor proračune v inženirskem oddelku: bolezn, ženske, prijatelji, še celo ljubljeno delo – od vseh strani se zgrinjajo nate nepopravljive nezgode, ki ubijajo voljo in jemljejo pomen nadaljnemu bivanju"* (Grossman 1963, 146).

22. decembra (istega leta) ob sedmi uri zjutraj je bilo 15 "upornikov" postavljenih pred vojno sodišče z najhujšo obsodbo – smrtno kazen s streljanjem. Zunaj je bil tako hud mraz, da so nekaterim celo zmrznila ušesa in prsti na nogah. Dostojevski dodaja, da se ne spominja, da bi sploh občutil kakšen mraz. V pisnu, poslanem svojemu bratu, opiše dogajanje pred izvršitvijo smrtne obsodbe, ko ga je od smrti ločila manj kot minuta:

*"Danes, 22. decembra, so nas vse odpeljali na Semjonovski trg. Tam so nam prebrali smrtno obsodbo, nam dali poljubiti križ, zlomili so nam sabljo nad glavami in nas oblekli za pokop (bele srajce). Potem so tri izmed nas postavili h kolom, kjer naj bi bila usmrtitev. Jaz sem bil šesti v vrsti, poimensko so nas klicali v skupinah po tri, in tako sem bil v drugi skupini in živeti mi je bilo manj kot eno minuto"* (Dostojevski 1982a, 39).

Že se je zaslíšal ukaz za streljanje, vendar so v zadnjem trenutku izvršitev preklicali in prebrali pomilostitev: "njegovo imperatorsko

veličanstvo” podarja življenje. (Eden izmed obsojencev je v teh grozovitih trenutkih zblaznel in ostal takšen vse do smrti.) Čeprav so bili to strahotni trenutki, v katerih so v Dostojevskem padli vsi upi, že v istem pismu piše:

*“Jaz se nisem niti razžalostil, niti duhovno padel. Življenje je povsod življenje, življenje je v nas samih, in ne zunaj nas. Okrog mene bodo ljudje in biti ‘človek’ med ljudmi in ostati to za vedno, karkoli te doleti, ne tožiti in ne kloniti – v tem je življenje, v tem je njegov cilj. Tega sem se zavedel. Ta ideja mi je prišla v kri in meso. Ja! Resnica je! Tista glava, ki je ustvarjala in živila vzvišeno življenje umetnosti, ki je spoznala najvišje potrebe duha in zaživela z njimi, ta glava je odsekana iz mojih ramen. /.../ Ampak v meni so ostali in srce, in meso, in kri, katera prav tako lahko ljubi, in da trpi, in da žaluje, in da si zapomni, to je vendar življenje. On voit le soleil!” (40).*

Pri svojih osemindvajsetih letih je Dostojevski jasno ter globokoumno zapisal veličastne besede o smislu, življenju, trpljenju in ljubezni.

*“Nikoli do sedaj ni v meni kipelo tolikšno obilje zdravih rezerv duhovnega življenja. Če bo telo vzdržalo, ne vem. Nadaljujem z načetim zdravjem, imam skrofulozo. Ampak, kar je tu je! Brat, jaz sem v svojem življenju že toliko izkusil, da me sedaj malokaj lahko prestraši. Naj bo, kar bo!” (40-41).*

Obenem ga že razjeda problem pisanja in ustvarjanja:<sup>5</sup>

*“Ali ne bom nikoli več vzel peresa v roke? Koliko likov, ki sem jih doživel in ustvaril, bo propadlo, ugasnilo v moji glavi ali se kot strup razlilo v moji krvi. Če ne bo možnosti pisanja, bom propadel. Bolje bi bilo petnajst let zapora s peresom v roki” (41).*

Dva dni zatem je bil poslan v kátorgo<sup>6</sup> v Omsk (Sibirija), kjer je preživel strahotna štiri leta, s približno petkilogramskimi verigami na nogah, med najhujšimi in najnižkotnejšimi ruskimi zločinci.

*“Ne žaluj, rotim te, ne žaluj za menoj: vedi, da nisem duhovno padel, zapomni si, da me upanje ni zapustilo. Čez štiri leta bo prišlo olajšanje moje usode. Postal bom vojak – ne bom več zapornik, in imej pred očmi, da te bom nekoč objel. Ker sem danes obiskal smrt, tri četrtr ure sem preživel v tem mišljenju, prišel sem do zadnjega trenutka in sedaj drugič živim. /.../ Srce mi zakrvavi, ko se zazrem v preteklost in se spomnim, koliko je zaman potrošenega časa, koliko ga je propadlo v zablodah, v napakah, v brezdelju, zaradi tega ker se ni znalo živeti; kolikor koli že sem drhtel nad njim, kolikokrat sem grešil proti svojemu srcu in duhu. Življenje je dar, življenje je sreča, vsak trenutek bi lahko bil vek sreče. Si jeunesse savait? Sedaj, zamenjujoč način življenja se prerajam v novi formi. Brat! Zaobljubljam se ti, da ne bom izgubil upanja in da bom ohranil svojega duha in svoje srce v čistosti. Prerodil se bom na boljše. V tem je vse moje upanje in vsa moja tolažba. /.../ Sedaj se odtrgujem od vsega, kar mi je bilo drago; boleče je zapuščati vse to! Boleče je razdvojiti se, prelomiti srce na dve polovici. Zbogom! Zbogom! /.../” (42-43).*

Petnajstdnevna pot v Sibirijo je potekala v strašnem mrazu, saj se je temperatura spustila tudi nekaj deset stopinj pod ničlo. Omenimo, da mu je na tej poti v kátorgo neka žena (Natalija Fonvizina) podarila Sveto pismo Nove zaveze, ki mu je bilo edino čtivo v teh mučeniških sibirskih letih. To darilo ga je spremljalo skozi vse življenje, do smrtne postelje. Prisotnost evangelijskega duha je v njegovih delih nepogrešljiva, ali kot pravi Skaza, “da je Evangelij v veliki meri opredeljeval tako njegovo misel kot deloma celo poetiko njegove umetnosti” (Dostojevski 2007b, 364).

Štiri leta je prebil v temnici, ven je lahko šel samo na delo. Razmere so bile nečloveške. Kaj vse je moral pretrpeti in preživeti ter kakšen vpliv je to imelo nanj v teh štirih letih sredi ledene Sibirije (temperatura se je

spustila tudi do - 40 °C), niti sam ni zmozel opisati:

*“Kaj je najpomembnejše? In kaj je pravzaprav v zadnjem času bilo zame glavno? Če premislim, bo izpadlo tako, da ti ne bom nič napisal v tem pismu. Ne vem, kako bi ti odkril, kaj je v moji glavi, kako bi ti ustvaril predstavo o tem, kaj sem preživel, v kaj sem se prepričal in na čem sem se zadržal ves ta čas. To ne bom niti poskusil. Takšno delo je absolutno nemogoče” (45-46).*

Sicer je dogajanje precej podrobno opisal v že zgoraj omenjenem delu (*Zgodbe iz mrtvega doma*) in nekaj v pismih bratu Mihailu Mihajloviču, vendar v temelju ostaja vendarle skrivnost. Le kaj se dogaja v človeku, ko npr. dela štiri ure zunaj na mrazu pri - 40 °C in nekateri živi zmrzujejo? Le kaj se dogaja v človeku, ki živi v stari in trhli leseni hiši, ki bi jo morali že zdavnaj podreti?

*“Poleti je neznosno vroče, pozimi neznosno mrzlo. Vse deske so preperete; po tleh leži umazanija več prstov debelo. Strop prepušča vodo in iz njega kaplja, povsod je prepih. Stlačeni smo kakor slaniki v sodu. Od somraka pa vse do zore se ne more iti na stranišče, temveč v prednjem prostoru stoji čeber (za opravljanje potrebe), in smrad je neznošen. Vsi jetniki smrdijo kakor /.../ Cele noči drhtiš. Bolh, uši in drugega mrčesa je vse polno. /.../ Mnogokrat sem ležal v bolnici. Zaradi živčne razrvanosti se mi je pojavila padavica, ampak napade, v glavnem, dobivam redko. /.../ [V]ečno sovraštvo, prepiri okrog mene, preklinjanje, kričanje, hrup, vpitje, ves čas pod stražo, nikoli sam, in tako štiri leta brez odmora /.../” (49-51).*

Veliko trpljenja mu je povzročalo tudi to, da nikoli ni mogel biti sam zase, ves čas je bil med surovimi, jeznimi, zagrenjenimi ljudmi, večkratnimi morilci in zločinci najhujše vrste. *“To je grobi svet, razdražen in vznemirljivo. Njihovo sovraštvo do plemstva je brezmejno, zato so nas odbijajoče ter neprijateljsko dočakali in nas sovražno odbijajo. Požr-*

*li bi nas, če bi jim dopustili” (49).* Samo predstavljamo si lahko, kaj pomeni štiri leta spati, jesti, delati in živeti med takimi ljudmi. Ker je bilo v kátorgi tudi veliko umorov, so bili osovraženi skoraj v nenehni nevarnosti, kar je pomenilo nenehno napetost in duševni pritisk. Ne samo, da so bili osovraženi od paznikov, ampak so bili kot nedolžni ogroženi od sojetnikov. Vendar Dostojevski kljub temu ne obupa nad življenjem in smislom.

Po štirih letih kátorge je bil za naslednja štiri leta poslan kot navadni vojak v Semipalatinsk (blizu mongolske meje) - v bataljon redne vojske. Po koncu kátorge piše bratu: *“V duši sem veder. Celotna moja bodočnost in vse, kar bom storil, mi je pred očmi. Zadovoljen sem s svojim življenjem” (53).* Vzdržal je, še več, v teh ljudeh je nemalokrat prepoznal tudi plemenite narave in za grobo, surovo zunanostjo velikokrat odkril notranjo lepoto ter plemenitost. *“Ne boš mi verjel: obstajajo globoki, močni in čudoviti karakterji in kakšna je radost, ko se pod grobo skorjo odkrije zlato” (53).*

Dostojevski je prav v tem času najbolj izostril uvid v najgloblje človekove razsežnosti in do potankosti spoznal človeka, ki ga je znal pozneje tako koncizno razčlenjevati. Po tej izkušnji se je Dostojevskemu odprl nov svet, dobil je dodatne oči, s katerimi je videl širše in globlje. Brez kakršnihkoli zadržkov je moč zatrditi, da Dostojevski brez kátorge ne bi bil to, kar je. Ta grozovita, s trpljenjem nasičena (pre)izkušnja ga je neizbrisno zaznamovala in ga predruščila v Dostojevskega, kakršnega poznamo danes, v avtorja *Bratov Kramazovih* in v osebnost, kateri je hvalo dal celo Nietzsche.

### Fjodor Mihajlovič osebno

Najbolj avtentični pričevalci o določeni osebnosti so vedno osebni zapiski in pisma, ki imajo tudi pri obravnavani tematiki gotovo nezamenljivo vrednost. V tem delu bo-



Špela Bevc: Lizbona

mo prav preko njih poskusili dobiti še globlji vpogled v skrivnost trpljenja pri Dostojevskem. Pomen njegovih pisem nazorno ovrednoti Vera Vuletič:

*“Pisma Dostojevskega osvetljujejo pisca iz več kotov: iz njegovih odnosov z drugimi se pred nas dviga na površino osamljena osebnost, katera istočasno beži pred ljudmi in hiti k njim, osebnost prebogatega duhovnega življenja, katera išče resnico, idealnega človeka, osebnost pod pritiskom bolezni, večnimi materialnimi stiskami, kompliciranimi družinskimi odnosi in željo, da pomaga svojim najbližjim. Ta osamljenost pogostoma gre do odtujenosti, kar se izraža skozi vedno prisotno nezadovoljstvo v okoliščinah - fizično in duhovno -, v katerih živi”* (Dostojevski 1982a, 327-328).

V nadaljevanju se bomo nekoliko dotaknili predvsem “notranjosti” Dostojevskega.

Vplivov notranjega trpljenja se je Dostojevski že rano zavedal. Pri svojih osemnajstih

letih je v pismu bratu Mihailu Mihajloviču zapisal naslednje vrstice: *“Š[A]mpak v takšni borbi duha običajno zorijo močni karakterji; zamegljen pogled se bistri, vera v življenje pa dobi čistejši in vzvišenejši izvor”* (9). Notranji boji so se pri njem začeli že zelo zgodaj in rano je začel doživljati notranje razpetosti človeka. Prav te notranje človekove prostranosti ter globine so nemalokrat vzrok stiske, tesnobe, trpljenja. Istočasno doživljanje svojih zmožnosti, širin in omejenosti, mej.

*“[A]li je ta dejavnost nepravilna, brezciljna, brezuspešna, zabloda, v katero mora pasti osamljeno srce, ki pogostoma ne razume samo sebe in ki je pogostoma nerazumno kakor majhno dete, ampak prav tako čisto in plemenito in mimo svoje volje napoteno, da išče sebi hrane v svoji okolici in da se izčrpava v nenaravni težnji, neplemeniti domišljiji”. Kako žalostno je v resnici življenje in kako težki so tisti njegovi trenutki, ko človek občuti svoje zablode,*

*kadar se zave neobsežne moči v sebi, ko vidi, da so te moči potratene v zgrešeni dejavnosti, v nenaravnosti, v dejavnosti nedostojni tvoje narave; kadar občutiš, da ti je plamen v duši, Bog ve kdo, pridušil, ugasnil; kadar je srce raztrgano na male koščke, in zakaj? Zaradi življenja, ki je dostojno pritlikavca in ne velikana, deteta in ne odraslega človeka” (12).*

živel je v “nemogočih pogojih” in kljub temu dal odpoved v službi, katera mu ni omogočala tega, kar je želel, ob tem pa je bratu zapisal: “Niti življenje te več ne radosti, kadar ti zaman jemljejo najboljši čas” (15). V tem času je visoko cenil svobodo, ki mu je omogočala plodovit izkoristek časa. To mu je pomenilo vse. Za to je bil pripravljen osupljivo veliko storiti, ne glede na ceno trpljenja, ki mu ga je le-to prineslo. V življenju je bil vedno radikalen in je brezpogojno sledil notranjemu glasu, ne glede na posledice, ki se jih je dobro zavedal. V svoje delo se je dobesedno vlagal celega in se temu tudi osebno, celostno podrejal. O njegovi predanosti, strastnosti in pripravljenosti na vsakršne žrtve pri svojem delu nam spregovorijo vrstice iz pisma I. S. Aksakovu:<sup>8</sup>

*“Ne boste mi verjeli, koliko delam, dan in noč, kot v zaporu. Pravkar končujem Karamazove, pomeni, zaključujem delo, ki mi veliko pomeni, ker je v njem veliko mene in mojega razumevanja. V splošnem delam nervozno, z muko in v trepetu. In ko tako naporno delam, sem celo fizično bolan. Sedaj zaključujem tisto, o čemer sem tri leta razmišljal, sestavljal in si zapisoval. /.../ Samo navdihnjena mesta so naenkrat in v enem dihu napisana, vse ostalo je pretežko, naporno delo” (322).*

Dodatne, nepopisne muke je doživljal, kadar je bil prisiljen delo oddati, ne da bi dokončno “izpilil” napisano (in to je bilo večinoma), saj je v svojem perfekcionizmu hotel svoj izdelek dodelati do potankosti. Pisanje po naročilu je bilo zanj uničenje vsega pristnega. Naslednje zgovorne vrstice veliko po-

vedo o njegovem karakterju: “Kakorkoli že bo, zaklel sem se, da čeprav mi bo šlo za življenje, bom vzdržal in ne bom pisal po naročilu. Naročilo bi zadušilo vse, vse bi uničilo” (18).

Le kaj je moral v sebi na trenutke doživljati in koliko je moral notranje trpeti? En delček tega, kako hudo je bilo, lahko vzremo v naslednjih vrsticah:

*“Tako je bilo vse ogabno in odvrtno, da mi je bilo z muko gledati na ta Božji svet. [V] splošnem je bilo nekako žalostno, tako da duh nehotе kloni, prenehaš voditi račune o samem sebi in postajaš, ne tako prazno ravnodušen, ampak kar je še huje od tega, prestopiš mejo, besniš in jeziš se do skrajnosti” (20).*

Iz slednjih vrstic lahko razberemo pisateljevo skrajno turobno, mučno razpoloženje, ki ga je vodilo prav do roba. A. J. Vrangelu<sup>9</sup> je v letu 1865<sup>10</sup> pisal pismo, v katerem opisuje tudi svoje notranje mračno stanje:

*“Iz celotnih zalog mojih moči in energije v duši mi je ostalo nekaj nemirnega in motnega, nekaj kar je zelo blizu obupa. Nemir, žalost in najhladnejša puščava so za mene najbolj normalno stanje in povrh tega sem sam-tistih, ki so bili z menoj, ter tistega, kar je bilo z menoj, štirideset let več ni. Toda, ves čas se mi zdi, da se šele pripravljam, da začnem z življenjem.” (143).*

### Ljubitelj umetnosti

Dostojevski je bil tudi velik ljubitelj umetnosti. Rad je poslušal Mozarta, Beethovnega *Fidelia*, Mendelsohnovo *Poročno koračnico* (zanimivo je, da del Richarda Wagnerja sploh ni prenesel). Slika sikstinske Madone je bila zanj najvišji izraz človeškega genija, in kot zatrjuje A. G., je “lahko stal pred to sliko presenetljive lepote do solz ganjen, ure in ure” (Dostojevski 2007, 93). Vse to govori o njegovi senzibilnosti, dovzetnosti ter duhovni globini. Ko sta se na potovanju v ženevo ustavila v Baslu in si v tamkajšnjem mu-

zeju ogledala sliko (avtorja Hansa Holbeina) grozljivo trpečega in iz križa snetega Kristusa, je le-ta na Dostojevskega napravila silen vtis in je pred njo ostal kot vkopan. A. G. nadalje pripoveduje:

*“Jaz nisem imela moči, da bi gledala sliko: vtis je bil v mojem bolezenskem stanju tako silovit, da sem odšla v druge dvorane. Ko sem se vrnila čez kakih dvajset minut, je Fjodor Mihajlovič pred njo še vedno stal kot prikovan. V njegovem razburjenem obrazu je bil tako zbeigan izraz, kakršnega sem večkrat videla v prvih trenutkih epileptičnega napada”* (104-105).

### Vernik

Religiozna dimenzija je bila pri Dostojevskem izredno močna, kar je razvidno na mnogih mestih. Odnos s Kristusom, kot smo že omenili, je bil zanj temeljnega pomena, kljub oz. navkljub vsem duhovnim bojem, ki jih je moral prestajati skoraj do zadnjega diha svojega življenja. Čeprav ob neki priložnosti sebe imenuje “otroka nejevere in dvoma” in se ima za “skesanega nihilista”, njegovo dialogiziranje z Bogom pričuje ravno nasprotno. Resda je njegov notranji boj med vero in razumom včasih pripeljan do skrajnih meja, vendarle je potrebno upoštevati, da je ta boj vedno potekal v odnosu do Boga. (Zelo zgovoren je na tem mestu primer svetopisemskega Joba.) Ta nikoli premostljiva razpetost vere in razuma je prisotna domala v vsem njegovem delu. Nekateri preučevalci Dostojevskega celo postavljajo dialoško razpetost vere in razuma za ključ razlage oz. razumevanja del Dostojevskega (npr. A. Kelly, T. Masaryk). Upoštevati je potrebno tudi, da je bilo trpljenje, ki so mu ga ti notranji, religiozni boji povzročali v različnih obdobjih, različno intenzivno.

Vendarle lahko zatrdimo, da je bil Dostojevski nedvomno globoko veren človek. Že dejstvo, da ga je Evangelij, “knjiga življenja”, tesno spremljal vse življenje, je dovolj zgovorno. V svojih beležkah je zapisal

pomenljive besede: “Krščanstvo je dokaz, da človek lahko sprejme Boga v sebi. To je največja ideja in največja slava, do katere se je človek sploh lahko prebil” (Dostojevski 1982b, 167). Dve veliki temi, nesmrtnost duše in obstoj Boga, sta ga razjedali domala ves čas ustvarjanja. Tistim, ki zagovarjajo idejo vseobče ljubezni do človeštva brez Boga, odgovarja: “Odsotnost Boga se ne more zamenjati z ljubeznijo do človeštva, ker človek bi se takoj vprašal: Zaradi česa bi naj ljubil človeštvo?” (165). Dostojevski še nadaljuje: “Izjavljam – zaenkrat še vedno brez dokaza, da si ljubezni do človeštva ne moremo zamisliti, je (povsem) nedojemljiva in popolnoma nemogoča brez vzajemne vere v nesmrtnost človeške duše” (165).

Še najbolj svoje versko življenje ponazori sam: “[J]az ne verujem v Kristusa kot kakšen deček in ga ne izpovedujem na takšen način. Skozi ‘veliki ogenj dvomov’ je šla moja ‘hozána’” (181). Za njega je Kristus absolutna, popolna lepota, Evangelij je dejansko eksplozija lepega. V Evangeliju oz. v Kristusu se kaže lepota (R)esnice. In prav v tem duhu je potrebno razumeti odmevajoče besede v romanu *Idiot*: “Lepota bo rešila svet.” Šele v tej navezavi lahko tudi razumemo izjavo Dostojevskega, ko je dejal: “Če bi mi kdo dokazal, da resnica ni v Kristusu, in tudi ko bi bila resnica ‘dejansko’ proč od Kristusa, bi raje ostal s Kristusom kot z resnico” (Figs 2008, 329). Gre za temeljno notranjo nerazvezanost lepote z resnico v Kristusu oz. absolutnost resnice v Kristusu.

### Morala pri Dostojevskem

Prav tako ima zanj tudi morala svoj temelj v Kristusu. V zadnjih beležkah (1880-1881) je zapisal:

*“Ni dovolj definirati moralo po meri pripadnosti svojim prepričanjem. Ves čas je potrebno sebi postavljati vprašanje: Ali so moja prepričanja pravilna? To je možno preveriti samo*

na en način - Kristus? Ampak to ni več filozofija, to je vera, vera je pa rdeča barva" (Dostojevski 1982b, 174).

Bilo mu je povsem jasno, kam vodita brezverje in moderni ateizem. Zavedal se je nujnosti vere za človeka :

*"Če nimamo avtoritete in vere v Kristusa, bomo v vsem zapadli v zablode. Obstajajo moralne ideje. Le-te izhajajo iz religioznega čutenja, vendar se samo z logiko ne morejo dokazati in - upravičiti. Življenje bi bilo nezno" (181).*

Nekaj strani prej pa zapiše svoj credo: *"Za mene obstaja samo en obrazec in moralni ideal - to je Kristus" (174). Jasno razvidno je, da biti kristjan zanj še zdaleč ne pomeni nekaj abstraktnega, iracionalnega, temveč ravno nasprotno. Ko piše Ljubimovu o starcu Zosimu (smrt in predsmrtni pogovori), pravi, da ne gre za pridigo, temveč bolj za zgodbo o lastnem življenju. Piše, da bo "primoral ljudi, da bodo dojeli", da čisti idealni kristjan ni nekakšna abstraktna stvar, temveč realna /.../" (Dostojevski 1982a, 309). V tem smislu je Kristus zanj realizem v najvišjem smislu, kar na večih mestih tudi sam jasno in nedvoumno izrazi. Zaupni sestrični S. A. Ivanovni (l. 1868) v pismu zapiše: "Na svetu obstaja samo ena absolutno popolna osebnost Kristus" (188).*

V pričujočem poglavju smo opazovali Dostojevskega skozi njegove lastne oči ter si tako še bolj osebno približali njega kot takega. V prvem delu smo videli, s kakšno klono voljo in pogumom je premagoval trpeče, na trenutke skoraj nemogoče razmere, kako je trpljenje dejansko osmišljal ter ga na nek način prevrednotil. Ta odsek bi lahko celo poimenovali "odsek upanja", kajti Dostojevski na-

zorno in na pričevanjski način prikaže (nezavedno), kaj pomeni biti popolnoma na tleh, v temini, z očmi pa biti kljub temu zazrt navzgor v nebo. Sledeča tri poglavja nam pripomorejo k še bolj temeljitemu (s)poznavanju Dostojevskega, kot osebe znotraj okvira trpljenja. Dostojevski pripada tisti skupini ljudi, ki imajo močno izražen umetniški čut, kar v nekem oziru v veliki meri določa tako njegovo življenje kot tudi ustvarjanje. Le-to pričuje o njegovi izjemni tenkočutnosti in senzibilnosti ter občutku za estetiko, za lepo. Še globlje pa Dostojevskega zaznamujeta njegova religiozna razsežnost in morala - v bistvu je to zanj temeljnega pomena. V središču pri obeh, od koder vse izvira in kamor se vse steeka, je osebni krščanski Bog in Odrešenik Jezus Kristus.

1. Človek sem: nič človeškega mi ni tuje.
2. Vojaška inženirska šola v Peterburgu.
3. To je bil čas (l. 1848) političnih viharjev na mnogih krajih Evrope. Razumljivo je, glede na čas in politično ter socialno stanje, da so se zanimali za Fouriera, Proudhona ter v glavnem za francoske socialne utopiste. Zavzemali so se tudi npr. za odpravo tlačanstva. Branje prepovedanih knjig in "nevarni" pogovori so bili najbolj obremenilni.
4. Kljub temu sveti sonce.
5. Vse to v enem pismu.
6. Kazenska kolonija oz. zapor s težkim prisilnim delom.
7. Ko bi mladost vedela.
8. Pesnik, publicist in urednik lista 'Rusija'.
9. Baron in avtor spominov o Dostojevskem iz časov, ki sta jih skupaj prebila v Sibiriji.
10. Za njim so štiri leta kátorge (kjer so se pojavili tudi prvi hudi božjastni napadi) in štiri leta prisilne vojaške službe v Sibiriji ter smrt najdražjih oseb: žene Marje Dmitrijevne in brata Mihaila.

**Russell Shaw:  
Nothing to Hide:  
Secrecy,  
Communication, and  
Communion in the  
Catholic Church.**

San Francisco: Ignatius Press, 2008.

“Po Gospodovem navdihu pogosto prav mlajši ve, kaj je najboljše,” pravi sv. Benedikt, ko opatom naroča, naj se posvetujejo tudi z najmlajšimi člani samostanske skupnosti. Besede očeta zahodnega meništvaja najdemo na zadnjih straneh knjige *Nothing to Hide: Secrecy, Communication, and Communion in the Catholic Church*, znotraj navedka iz apostolskega pisma *Ob začetku novega tisočletja* papeža Janeza Pavla II. Novinar Russell Shaw je član organizacije Opus Dei, laik, ne pa več med “mlajšimi”, o katerih govori sv. Benedikt. Piše na podlagi svojih bogatih izkušenj, saj je bil dolga leta (1969-1987) predstavnik škofovske konference ZDA za stike z javnostjo. Naslov njegove knjige bi lahko prevedli *Nič nam ni treba skrivati*, podnaslov *Molčečnost, komunikacija in občestvo v Katoliški cerkvi*, dodati pa bi morali še *v Združenih državah Amerike*. Avtor izrecno opozarja, da razčlenjuje predvsem cerkvene razmere v svoji domovini, ki jih torej pozna odznotraj.

V tej knjigi se ne ukvarja z legitimno molčečnostjo, ki jo zahteva varovanje zasebnosti, ampak z zlorabami molčečnosti v komuniciranju Cerkve navzven, pa tudi v znotrajcerkvenem komuniciranju, kjer so tovrstne zlorabe bolj zahrbtne in morda še bolj rušilne, saj jih spremlja oviranje vsakršnih pobud (*stonewalling*), neutemljeno optimistično govorjenje (*happy talk*), zavajanje, odklanjanje posvetovanja, dušenje javnega mnenja, zavračanje odgovornosti vernikom (*accountability*) in njihove soodgovornosti (*shared responsibility*). Take napake pri notranjem komuniciranju bi ohromile katekole ustanovo, saj jemljejo voljo in povzročajo ravnodušnost. Ko gre za Cerkev, pa te napake ne le da imajo slabe posledice, ampak jo prizadenejo v njenem jedru, saj Cerkev dojema samo sebe kot občestvo (*communio*), božje ljudstvo in Kristusovo telo. Na ugovor, češ da je Cerkev občestvo in ne politična demokracija in zato naj v njej odprtost in odgovornost vernikom ne bi imeli take vloge, Shaw odgovarja: Cerkev je občestvo in ne politična demokracija, zato sta v njej odprtost in odgovornost vernikom še bolj pomembni kakor v kaki demokraciji.

Začeniš z drugim vatican-skim koncilom in zadnjimi papeži danes v Katoliški cerkvi vsi razglašajo nujnost odpiranja svetlu in sodobni kulturi, zato Shaw ne predlaga kakih

novih predpisov in splošnih pravilnikov, saj so že ti, ki so sedaj v veljavi, dovolj dobri. Zlorab molčečnosti, o katerih piše, nikakor ne želi pripisati moralni krivdi cerkvenih predstojnikov. Težava, pravi, je sistemska in ima dolgo zgodovino: žal smo pač navajeni na tak način dela, ki Cerkvi povzroča škodo.

Shaw ugotavlja, da so po škandalih zaradi spolnega nasilja duhovnikov nad otroki ameriški škofje postali bolj večji ravnarja z mediji. To je seveda dobro, saj je za Cerkev koristno, da lahko njeni voditelji brez zadrege govorijo z novinarji. Vendar zgolj obvladovanje tehničnih veščin, ki jih s pridom izkoriščajo tudi demagogi in sleparji, še ne privede nujno do bistvenih sprememb.

To, na kar smo navajeni, se ne spremeni čez noč, zato Shaw naniza nekaj konkretnih predlogov, ki počasi lahko privedejo do izboljšanja razmer. Zasedanja škofovske konference ZDA naj bodo praviloma odprta za novinarje in opazovalce; izvršne seje za zaprtimi vrati naj se omejujejo samo na zadeve, ki jih je v dobro Cerkve nujno potrebno tako obravnavati. Odprtost naj bo pravilo pri delu vseh škofij, župnij in redovnih ustanov, kar vključuje objavljane natančnih in celovitih finančnih poročil. Škofijski in župnijski pastoralni in gospodarski sveti naj zares dobijo možnost sodelovanja pri



načrtovanju (*policy making*), njihovi zapisniki pa naj bodo javno objavljeni. Ne da bi posegali v pravico papeža, da imenuje škofove, ali škofov, da imenujejo župnike, naj kompetentni laiki (in duhovniki in redovniki) dobijo posvetovalni glas pri teh postopkih. Škofijski tisk naj ne bo več samo "hišno glasilo", ampak naj odkritosrčno služi zanesljivemu informiranju in odgovornemu komentiranju, kot izrazno sredstvo javnega mnenja v Cerkvi. Po škofijah in župnijah naj veljajo razumna pravila

glede svobodnega dostopa do informacij; ta pravila naj bodo zapisana in javno dostopna. Iznajdljiva in prefinjena uporaba interneta naj služi obojestranskemu komuniciranju na vseh ravneh cerkvenega življenja. Vztrajno naj se teološko raziskuje, kaj občestvena ekleziologija drugega vatičanskega koncila pomeni za notranje in zunanje komuniciranje Cerkve.

Papež Benedikt XVI. govori o še vedno potrebnem spreminjanju miselnosti, saj laiki niso samo "sodelavci" duhov-

nikov, ampak jim je treba priznati, da so zares "soodgovorni" pri tem, kar Cerkev je in dela (nagovor 26. maja 2009 v Lateranu). Russell Shaw, ki se ima za konservativnega katoličana, torej odkrito in z iskreno zaskrbljenostjo piše o stvareh, ki so prava zakladnica za levičarsko kritiko Cerkve. Njegov razmislek o cerkvenih razmerah v Združenih državah je bralcem lahko v pomoč pri spreminjanju miselnosti, o katerem govori Benedikt XVI.

Tomaž Maras

**Špela Bevc**, rojena 22. marca 1977 v Ljubljani, v jeseni 2004 z odlično oceno diplomirala na Fakulteti za arhitekturo v Ljubljani pod mentorstvom doc. Jurija Kobeta z nalogo Nova knjigarna v stari Ljubljani (revitalizacija dela hiše Pod trančo 2).

V času študija se je udeležila več mednarodnih arhitekturnih in urbanističnih delavnic doma in v tujini ter sodelovala na natečaju za prenovu SNG Drama v Ljubljani. Nekaj mesecev študija je v absolventskem letu posvetila dodatnemu izobraževanju na fakulteti Politecnico di Milano v Italiji s poudarkom na oblikovanju v arhitekturi ter delu v projektivi svetlobe.

Po končanem študiju se univerzitetna diplomirana inženirka arhitekture posveča projektiranju arhitekture in interierja, grafičnemu oblikovanju, skrbi za vizualno podobo revije Glasnik Kraljice miru ter sodeluje pri izvajanju arhitekturnih in urbanističnih natečajev v sklopu Zbornice za arhitekturo in prostor Slovenije.

Ljubiteljsko srečevanje s fotografijo se je začelo že v mladosti, veselje do te panoge pa do danes vztrajno raste. V letu 2007 je s svojimi fotografijami sodelovala na dveh skupinskih fotografskih razstavah, v Piranu na ulični fotografski razstavi 'življenje' v sklopu tedna 'Prepih - Kamp z misijonom', ter v Baragovi galeriji v Trebnjem na razstavi 'Opletene vrbe'.

Živi in dela v Ljubljani.