

Darovanje organov in pravo

Uvod

Zarisati jasno razmerje med darovanjem organov in pravom je ravno tako zahtevno, kot se na prvi pogled zdi preprosto. Razlogov za to je več. Najpomembnejši pa je gotovo vpletenost različnih vidikov v omenjen fenomen, kot so medicinski, etični, politični in ekonomski. Vsak izmed teh vidikov pripomore k razumevanju fenomena darovanja organov svoje specifične elemente. V tem smislu je vso to množico vidikov nemogoče prezreti in poudarjati le enega – pravnega.

Medicina oz. medicinski vidik nam posreduje pomembno vprašanje definicije možganske smrti, ki prekine tradicijo klasične definicije smrti, t. j. trajno prenehanje pretoka poglobitnih telesnih tekočin. Področje etike nam ponudi vpogled v dve različni etiki, ki si stojita nasproti, in sicer »etika življenja«, ki zagovarja načelo svetosti življenja na eni strani in »etika izbire«, ki relativizira samo vrednost življenja na drugi. Politični vidik nas z vidika suverenosti seznanja s samim statusom darovalca, posebej še mrtvega darovalca in s političnimi posledicami, ki jih takšen status implicira. Ekonomski vidik je prav tako ključen za to analizo, saj se mu takoj zoperstavi dar in darovanje, čigar *leitmotiv* bo spremljal celotno raziskavo.

Prav iz tega zadnjega izhaja potreba po razumevanju fenomena darovanja organov kot »totalnega družbenega dejstva« in tako tudi sledenju, do določene mere, teoriji Marcela Maussa o darovanju. Samo teorijo pa je mogoče nadaljevati s pomočjo strukturalne antropologije (kakor je pokazal že Levi-Strauss) in Lacanove psihoanalize, vendar le s tistim segmentom, ki se približa lingvistiki Romana Jakobsona.

Če gre res za krogotok darovanja, kjer je vpletenih veliko vidikov, je torej treba tudi na abstraktni ravni, ki temelji na določenih posrednih in neposrednih izkušnjah, opraviti to darovanje in razumeti njegove pogoje, kakor tudi njegov izid.

Možganska smrt

V razmerju do življenja in smrti lahko kategoriziramo dve vrsti darovanja organov. Prva je darovanje živemga darovalca, pri katerem darovalec daruje tiste dele človeškega telesa, ki jih

¹ Srce mora biti presajeno v štirih urah po smrti darovalca.

² Namreč kako vemo, da je telesna tekočina poglavitna? Tako, da se prepričamo, ali bitje umre, ko se dokončno ustavi njen pretok po telesu. A kako vemo, da je bitje umrlo? Tako, da se prepričamo, ali se je ustavil pretok poglavitnih telesnih tekočin. In tako gremo spet od začetka (Singer, 2004: 36).

lahko pogreša, ali pa tiste, ki se v telesu darovalca obnovijo. V to kategorijo spadajo ena ledvica, del jeter, del črevesa ali tkiva, kot sta npr. koža in kostni mozeg. V drugo kategorijo spada darovanje tistih organov, ki se presajajo po smrti. V tej kategoriji zaradi specifičnih lastnosti organov, kot je srce, nastane problem, saj na eni strani le-tega ni mogoče vzeti iz telesa še živečega človeka, po drugi strani pa mora biti organ še dobro prekrvavljen.¹ Na takšno kompleksno vprašanje medicinska stroka odgovorja z novo definicijo smrti, t. i. možgansko smrtjo.

Pred »uvedbo« možganske smrti je dolga stoletja veljala t. i. klasična definicija smrti, ki pravi, da je »smrt trajno prenehanje pretoka poglavitnih telesnih tekočin«. Žal pa je ta definicija krožna oziroma samoreferenčna² (Singer, 2004: 36), poleg tega pa ni bila sposobna zadostiti pogojem nove metode zdravljenja – presajanju organov.

Potrebna je bila torej nova definicija smrti, ki bi bila sposobna odgovoriti na zahteve moderne dobe. V ta namen je bila na pobudo Henryja Beecherja in z odobritvijo dekana harvardske medicinske šole Roberta Eberta ustanovljena harvardska komisija za možgansko smrt.

Komisijo je sestavljalo deset zdravnikov, pravnik, zgodovinar in teolog. Njihovo poročilo je bilo avgusta 1968 objavljeno v *Journal of American Medical Association*. Poročilo se začne z izjavo, ki na kratko opiše namen in delo komisije. Citiral bom zgolj za nas pomembnejše odlomke: »Naš prvi namen je definirati ireverzibilno komo kot novo merilo smrti«. Kot razlog za takšno početje pa med drugim omenjajo: »Breme je veliko za bolnike, ki za vedno pretrpijo izgubo razuma, za njihove družine, za bolnišnice pa tudi za bolnike, ki čakajo na prosta ležišča v bolnišnicah, ki jih zasedajo bolniki v komi. Zastarelo merilo za definicijo smrti lahko vodi v protislovje pri pridobivanju organov za presaditev.« (Singer, 2004: 40)

Oglejmo si zdaj zgodnejši osnutek drugega razloga za novo definicijo smrti: »Druga tema, a zato nič manj pomembna, je, da se skupaj s pridobivanjem izkušenj, znanja in z razvojem pri presajanju organov povečuje potreba po tkivih in organih, med drugimi, bolnikov z nepopravljivo poškodovanimi velikimi možgani, da bi rešili tiste, ki jim je še mogoče pomagati.« (Singer, 2004: 41)

Osnutek so poslali ustanovitelju komisije Robertu Ebertu. Ebert je svetoval Beecherju, naj ga spremeni, saj pravi, da: »/t/a izjava vsebuje ponesrečeno domnevo, da hočete na novo opredeliti smrt zato, da bi lažje prišli do organov, ki jih potrebujete za presajanje« (Singer, 2004: 41).

Pozneje je v nagovoru Ameriškemu združenju za napredek v znanosti Henry Beecher med drugim tudi povedal: »Treba je izbrati nesprenmenljivo stanje, ko možgani ne delujejo več. Najbolje je izbrati stanje, v katerem so drugi organi še vedno uporabni – čeprav so možgani mrtvi.« (Singer, 2004: 42)

Nova definicija smrti je v ZDA dosegla svoje zmagoslavje šele leta 1981 (glej Singer, 2004: 43), v Sloveniji pa pet let pozneje.

Biopolitične implikacije

Nova definicija smrti je bila očitno potrebna, da bi lahko odstranili srce iz še toplega, dihaajočega telesa in ga dali drugemu, ki bi imel več možnosti za preživetje. To dejanje je treba

³ Sledeč Hartu: »V vsaki družbi, ki pozna pravo, obstaja tudi suverena instanca« (Hart, 1994: 55).

⁴ Festus je v svoji razpravi *O pomenu besed*, s katero je ohranil spomin na arhaično rimsko pravo, definiral svetega človeka oziroma *homo sacerja* kot tistega, ki ga je ljudstvo obsodilo zaradi zločina in katerega ni dovoljeno žrtvovati, a tisti, ki ga ubije, ne bo obsojen zaradi umora. Prav tako prvi tribunski zakonik opozarja, da če kdo ubije tistega, ki ga je plebiscit spoznal za svetega, ne bo obravnavan kot morilec (Agamben, 2004: 81).

videti kot materializacijo neke etike in diskurza, ki je za vselej spremenil vrednost človekovega življenja. In to v dobesednem smislu, saj se je tukaj v praktičnem in tehničnem smislu pokazalo tisto, kar imenujemo vrednotenje življenja.

Takšno vrednotenje pa je bilo mogoče doseči z diverzifikacijo simbolne strukture, ki je ločila ukrep skrajšanja življenja in namen skrajšati življenje (glej Singer, 2004: 88). Mogoče je bilo torej vzpostaviti razliko med aktivnim končanjem življenja in odtegnitivijo oskrbe.

Tako razumevanje nam omogoča, da sledimo izpeljavam Giorgia Agambena, ki jih je razvil v svoji knjigi *Homo Sacer: suverena oblast in golo življenje*. Agambenova misel nenehno

teče v smeri razvijanja relacije med suverenom,³ *homo sacerjem*,⁴ in vrednostjo življenja. In prav to zadnje postavi za paradigmo moderne biopolitike. V tretjem delu knjige se ukvarja pretežno s sintezo politike in medicine.

Kot pravi sam, temeljna biopolitična struktura moderne – odločitev o vrednosti življenja kot takega – dobi svojo prvo pravno artiklucijo v dobronamernem pamfletu v podporo evtanaziji (glej Agamben, 2004: 148) in dodaja, da življenje nevredno življenja, ni etični pojem, ki bi zadeval pričakovanja in legitimne želje posameznika, ampak gre izključno za politični pojem (glej Agamben, 2004: 153).

Svojo raziskavo začne in utemeljuje na delu Karla Bindinga in Alfreda Hocheja, ki sta leta 1920 izdala knjigo z naslovom *O dovoljenosti uničenja življenja, nevrednega življenja* (*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*). Poanta knjige je naslednja. Če želimo razumeti samomor kot nekaznivo dejanje, ga moramo koncipirati kot suvereno dejanje človeka nad njegovo eksistenco, saj ga ne moremo razumeti kot delikt in ga hkrati obravnavati kot pravno indiferentno dejanje. Suverenost živečega nad samim seboj pomeni prag nerazločljivosti med zunanostjo in notranostjo, ki je pravni red ne more ne izključiti ne vključiti, ne prepovedati ne dovoliti. Iz tega avtorja izpeljeta termin *življenje, nevredno življenje* (Agamben, 2004: 147).

Binding se sprašuje, ali obstajajo človeška življenja, ki so do take mere izgubila svojo *kvaliteto pravne dobrine*, da je njihovo nadaljevanje, tako za nosilca življenja kot za družbo trajno *izgubilo vso vrednost* (Agamben, 2004: 148)?

Bindingu lahko odgovorimo z implikacijami, ki sledijo iz nove definicije smrti. S pomočjo te nastane razlika med *običajno* in *izredno* metodo oskrbe, zato da lahko sami zdravniki verjamejo, da v primeru izključitve respiratorja pri osebi v ireverzibilni komi ne gre za odločitev na podlagi kakovosti bolnikovega življenja (Singer, 2004: 222).

Agamben ugotavlja, da se suverenosti živega človeka nad njegovim življenjem takoj postavi nasproti *določitev praga*, onstran katerega življenje izgubi *pravno vrednost*, in se zato lahko ubije, ne da bi zagrašili umor. Nova pravna kategorija *življenje brez vrednosti* natanko ustreza, četudi navidezno v nasprotni smeri, golemu življenju *homo sacer* in je izpostavljena nevarnosti, da se razširi tudi precej onstran meja, ki si jih je zamisli Binding (Agamben, 2004: 150).

To dejstvo je napeljalo Agambena, da je postavil naslednjo tezo: »To pomeni, da se suverena odločitev o golem življenju premakne od strogo političnih motivacij in območij na bolj dvoumen teren, na katerem se zdi, da se zdravnik in suveren zamenjata.« (Agamben, 2004: 155)

Naj bralca ne zmoti dejstvo, da je Agamben v prvem trenutku dejal, da pripada *življenje nevredno življenja* polju političnega, nato pa pristavil, da se vlogi suverena in zdravnika zamenjata, da torej ta isti termin spada v medicino. Prej bi lahko rekli, da gre za potrditev teze o biopolitiki. To potrjuje tudi sam Foucault, ko pravi, da pravo operira bolj in bolj kot norma ter da je juridična institucija vedno bolj inkorporirana v kontinuum aparatov (medicinski, administrativni itd.), katerih funkcije so povečini regulativne (Foucault, 1998: 144). In nadalje tudi Agamben sam, ko pravi, »*da življenje in politika, izvorno ločena in vzajemno spojena na nikogaršnji zemlji izrednega stanja, v katerem prebiva golo življenje, težita k izenačenju, potem vse življenje postane sveto in vsa politika izjema*« (Agamben, 2004: 160).

Vse do zdaj povedano nosi s seboj določene posledice in učinke. Prvič, v polju možganske smrti smo soočeni z enako situacijo kot Agambenov *homo sacer*, kjer izredno stanje postane pravilo. Implikacije te teze bomo razvili nekoliko pozneje.

Drugič, kljub temu, da tudi rimskokatoliška cerkev odobrava možgansko definicijo smrti in ne vidi zdravnika kot vsemogočnega, saj zdravnik ima definicijo smrti in z njo vse predpise in postopke, ki jih mora opraviti in spoštovati, pa lahko vendarle rečemo, da je sama moč vzpostavitve takšnih pogojev že nujno določila »pravilno« izbiro.

Tako imamo primer družine Stinsons,⁵ ki je zdravnike prosila, naj ne uporabijo nobenih posebnih metod, da bi rešili življenje sina Andrewa, vendar so ti zagrozili, da bodo starša tožili, če ne bi privolila v postopke, ki so jih izbrali sami (Singer, 2004: 106).

Prav tako v primeru dojenčka Doe, ki ni mogel požirati, ker je bil rojen z Downovim sindromom in še z nekaterimi dodatnimi težavami, so zdravniki vprašali starše, ali dovolijo operacijo. Ker so se ti odločili, da operacije ne dovolijo, je odločitev o tem prevzelo vrhovno sodišče v Indiani (Singer, 2004: 32).

Omenjena primera kažeta, da je pravilna odločitev že vselej anticipirana v vprašanju, v mogoči izbiri. Ali drugače, da t. i. pravica do izbire že sama implicira pravilno izbiro. Če je izbira ne glede na to, ali je to »prava izbira«, vprašanje etike, ki za svoje izhodišče jemlje svobodo, je potemtakem jasno, da »prava svoboda« ni toliko v izbiri danih možnosti izbire, ampak v sami strukturaciji možnosti izbire. Takó »prave svobodne izbire« ne bi pomenil niti drugi odgovor, ki bi kljuboval »prvi pravilni izbiri«, ampak sama strukturacija možnosti izbire. Tipično bio-etično vprašanje, artikulirano kot: »*Ali bomo pustili umreti dve osebi ali pa bomo rešili eno izmed njiju?*«, seveda implicira izbiro rešitev ene osebe. Vprašanje, ki je artikulirano na tak način in strukturira človekovo realnost, pravzaprav prvič izključi drugo rešitev, t. j. pustiti umreti dve osebi, in drugič, izključi pogoj možnosti za drugačno delovanje oziroma za drugačno strukturacijo realnosti s tem, ko ponudi zgolj dve rešitvi. Ideja svobode v ZDA, ki se artikulira kot »svobodna izbira« je pravzaprav svoboda izbire med dvema izdelkoma, med *Coca Colo* in *Pepsi* oziroma med Demokrati in Republikanci. Na politični ravni bi restrukturacija danih možnosti izbire pomenila restrukturacijo same demokracije.

Ali z besedami Kaufmanna:

Pri vprašanju transplantacije in vsem, kar je povezano z njo je treba preseči dogmatičnost pravnega in medicinskega okvira ter velikokrat tudi t. i. etičnega, v kolikor je po

⁵ Leta 1976 v ZDA je pri Peggy Stinson v 24. tednu nosečnosti prišlo do zapletov, ki bi lahko ogrozile njeno življenje in življenje otroka. Obstajala je možnost, da bi otrok preživel, vendar z resnimi poškodbami. Čeprav bi šlo za pozno prekinitev nosečnosti, bi jo lahko izvedli varno in legalno. Naslednji dan se je otrok rodil in poimenovala sta ga Andrew. Čeprav se je rodil živ, pa zaradi prezgodnjega rojstva ni imel veliko možnosti za preživetje. Ker zdravniki niso dovolili, da bi mu odtegnili oskrbo, so ga priključili na respirator, čeprav so vedeli, da bodo ostali njegovi možgani poškodovani (Singer, 2004: 105–106).

Kantu dogmatičnost postopek čistega uma brez predhodne kritike lastne zmožnosti. Tudi kadar so le-te kritične, kritizirajo znotraj sistema (Kaufmann, 1994:14).

S takó postavljeno tezo se lahko strinjamo s Singerjem, ki pravi, da je zmožnost izbire tisto, kar da človeku osnovne pravice, vključno s pravico do življenja (Singer, 2004: 108), vendar je ob tem treba dodati, da je to ravno zmožnost izbire v danih razmerah izbire in ne dejanska svobodna izbira. Povedano drugače, svoboda izbire je pogojena z danimi možnostmi izbire, s poudarkom na »danimi«.

Poleg tega se kaže neskladje med samo definicijo možganske smrti in dejansko predstavo o smrti. Singer ugotavlja, da ljudje ne dojemajo možgansko mrtvih ljudi kot dejansko mrtve (Singer, 2004: 49). Presajanje organov namreč temelji na ideji, da umremo, ko umrejo možgani, vendar celo zdravniki in osebe tega ne sprejemajo in zato lahko sklepamo, da gre za primer neuskladitve nauka z lastnimi občutji in življenjskim nazorom (Singer, 2004: 13). Podobno je opaziti pri trajno vegetativnem stanju, v katerem možgani sicer niso mrtvi, a posameznik ne kaže »znakov življenja« (Singer, 2004: 32).

Resnična smrt je enaka za vse, medtem ko možganska smrt pomeni zgolj smrt človeka, ki ima možgane. Ko so topla, dihajoča, pulzirajoča človeška bitja spoznana za mrtva, izgubijo svoje osnovne človekove pravice (Singer, 2004: 37) in se s tem znajdejo v polju *homo sacer*, kjer je njihovo življenje spoznano kot golo življenje, kot življenje, nevredno življenja ter kot življenje, ki ga je mogoče ubiti. In prav tu se jasno zariše distinkcija med dvema grškima besedama, ki opisujeta življenje: *zōē* in *bíos*, kjer prva pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem, druga pa obliko ali način življenja, ki je lasten nekemu posamezniku ali skupini (Agamben, 2004: 9). »Resnično« smrt lahko postavimo na raven *zōē*, medtem ko možgansko na raven *bíos*.

Že samo zaradi dejstva, da nič podobnega smrti še ni bilo doživeto, oziroma da smrt ni nikoli izkušena kot taka, kot nekaj realnega, saj je ni mogoče izkusiti, je označevalcu podeljena naloga, da jo reprezentira, imaginarni predstavi pa, da povzroča strah, saj deluje kot grožnja, ne pa kot neposredno nasilje. Človeka je strah nečesa imaginarnega. Tako npr. v hegeljanski teoriji smrt ni strukturirana kot strah, temveč kot stava (glej Lacan, 2004: 223). Smrt je predstavljena kot boj za čisti prestiž. Označevalec življenja stoji nasproti označevalcu smrti, kjer izbira prvega pomeni izbiro življenja, prikrajšanega za svobodo, medtem ko izbira drugega pomeni izbiro svobode, vendar prikrajšano za življenje, saj je gospodar v nenehni nevarnosti, da bo podlegel smrti.

V zadnjih petih stoletjih je bila smrt izpostavljena petim mutacijam in danes, lahko trdimo, je izpostavljena še šesti. Vsak stadij je zadobil svojo ekspresijo v ikonografiji: ples mrtvih; grozni [*macabre*] ples skeleta v renesansi; smrt starega razvratneža, ki obdan z vsem ugodjem leži v svoji postelji v času *ancien régime*; boj, ki je prepustil medicini spekter dekompozicije in kuge v 19. stoletju; »človek medicine«, ki se postavi med pacientom in smrtjo sredi 20. stoletja; in danes smrt v okviru intenzivne bolniške oskrbe (Illich, 1975: 171).

Če so bile to mutacije na ravni imaginarnega, torej na ravni podob, je na tem mestu treba nameniti določeno pozornost tudi mutaciji na ravni označevalca. To bomo najlažje storili, če osvetlimo dve etiki, ki sta tesno povezani z definicijo možganske smrti.

Tradicionalna etika, ki zagovarja svetost življenja, si je pravzaprav prisvojila primat nad samoimenovanjem s terminom – etika življenja, medtem ko se druga etika, ki bi jo lahko označili kot »etiko za smrt«, sama imenuje »etika za izbiro« in promovira vprašanje vrednosti življenja.

Dve etiki

Bioetik Peter Singer poskuša umestiti konec tradicionalne etike svetosti življenja, a naj najprej poskusimo opredeliti njen začetek. Predpostaviti moramo, da svetost življenja v primeru smrti izhaja iz same prokreacije. Ne nazadnje se bioetiki ukvarjajo z obema vprašanjema hkrati.⁶ Čeprav svetost življenja izhaja iz krščanske doktrine, ki ima dvatisočletno zgodovino, pa zgodovina umetne prekinitve življenja pravi, da je le-ta v civilnem pravu Anglije veljala za zločin šele potem, ko se je zarodek v telesu matere/ženske premaknil. V 19. stoletju se je v Angliji in ZDA zakonodaja spremenila in tako je postala umetna prekinitve nosečnosti, na kateri koli stopnji po spočetju, zločin (Singer, 2004: 111), čeprav so zdravniki vedeli, da prvi premiki v trebuhu še ne označujejo posebne stopnje v razvoju človeškega življenja (Singer, 2004: 111–112). Čedalje številnejše zgodnje odkrivanje nenormalnosti razvitih zarodkov med nosečnostjo, ki so jo omogočile nove medicinske tehnike in tehnologija, je sčasoma povzročilo, da je postala legalna prekinitve nosečnosti ustaljena praksa (Singer, 2004: 116). Čeprav se zavedamo, da ima takšna teza o začetku svetosti življenja določene pomanjkljivosti, vemo tudi, da ima vrsto drugih pozitivnih aspektov, ki nam omogočijo opredeliti začetek svetosti življenja v terminih in v razmerju do pravnih sistemov različnih držav.

Tudi kar se tiče konca tradicionalne etike so mnenja nekoliko deljena in se razlikujejo glede na pravno-politično geografijo. Tako bi npr. angleški zgodovinar za točko preloma postavil 4. februarja 1993, ko je britansko vrhovno sodišče odločilo, da smejo zdravniki, ki so oskrbovali hudo bolnega Anthonyja Blanda, po zakonu končati njegovo življenje. Ameriški zgodovinar bi ta prelomni datum postavil 2. maja 1994, ko je dvanajst sodnikov oprostilo dr. Jacka Kevorkiana obtožbe, da je Thomasu Hydu pomagal pri samomoru (Singer, 2004: 11).

Ko so se britanska sodišča odločila, da podaljševanje Blandovega življenja ne prinaša nobene koristi in da je mogoče zakonito in namenoma povzročiti smrt nedolžnega človeškega bitja, je to vodilo do razkola s tradicionalnim pojmovanjem svetosti človeškega življenja. Sodniki seveda niso preprosto zavrgli načela svetosti življenja, o njem so nasprotno govorili s spoštovanjem in pri tem poudarjali, kako pomembno je. Toda ob upoštevanju še vseh drugih dejavnikov se je tehnica prevesila (Singer, 2004: 93) na stran vrednosti življenja.

Sodnik Hoffman je glede primera Bland povedal: »*Sploh ni vprašanje, ali je njegovo življenje vredno živeti ali ne, kajti kruta resničnost je, da Tony Bland sploh ne živi življenja. Vse stvari, s katerimi opisujemo, kako ljudje živijo svoje življenje – dobro ali slabo, pogumno ali z moralno močjo, srečno ali žalostno – so, kar zadeva njega, brez pomena.*« (Singer, 2004: 85)

Nova etika naj bi bila »sočutnejša« za odločitev individuuma, ki prekine življenje, če je podaljševanje »nesmiselno« (Singer, 2004: 15). Singer pravi, da je bil uveljavljen pravni pogled, kakor tudi pogled tradicionalne doktrine o svetosti življenja v judovski – krščanski tradiciji ta, da ima vsako človeško življenje enako vrednost (Singer, 2004: 84).

Vendar Singer na tem mestu govori o svetosti življenja kot o enakovrednosti med vsemi življenji, zato si oglejmo, kako priznani ameriški profesor prava Sanford Kadish opisuje pogled anglo-ameriških zakonov na človeško življenje: »*Vsakemu človeškemu življenju je treba priznati enako pravico do ohranitve preprosto zato, ker je življenje večna vrednota. Zato ni mogoče upoštevati vrednosti posamičnega življenja više in bolj kakor same vrednote življenja.*« (Kadish v Singer, 2004: 84)

Kadish postavi svetost življenja nad samo vrednost, namreč kot nekaj, česar ni mogoče ovrednotiti kot nekaj, kar obstaja v nekem drugem redu. Singer pa v povezavi s tem naredi lapsus oziroma že kar strukturni preskok, saj umesti tradicionalno etiko svetosti življenja v same koordinate življenja, ki se ovrednoti in zato lahko govori o svetem življenju kot o ekvivalentni vrednosti. Tako je torej tradicionalna etika že vselej vpeta v etiko vrednosti življenja.

Singer ugotavlja, da se je mutacija ene etike v drugo zgodila zaradi »premikov, ki potekajo globoko znotraj zahodne etike« (Singer, 2004: 12). Ta »globina«, o kateri govori Singer, po vsej verjetnosti ni tako mračna in neprepoznava. Navsezadnje je etika govorjena in je orodje, s katerim se subjekt postavi v določena razmerja. Subjekt to stori s pomočjo označevalcev, ki ga določajo v nekem specifičnem razmerju, po drugi strani pa mu zagotovijo pomen. Od tod sledi sklep, da so »premiški, ki potekajo globoko znotraj zahodne etike«, pravzaprav premiki, ki potekajo na ravni označevalca.

Vrednost in vrednotenje

V ta namen se bomo obrnili na Jacquesa Lacana, vendar tokrat ne v vlogi psihoanalitika, ampak kot jezikoslovca in marksističnega teoretika. Lacan pravi, da se je treba vrniti k Marxu in k teoriji relativne forme vrednosti, ki govori o tem, da ne more biti ustanovljeno nobeno kvantitativno razmerje vrednosti brez predhodne ustanovitve neke »generalne« vrednosti. Pri tem ne gre za enakovrednost med količinami blaga, ampak za strukturacijo ekvivalence med blagom in recim obleko, v smislu, da obleka lahko reprezentira vrednost blaga. Ne gre torej več za obleko, ki bi jo lahko oblekli, ampak *obleka lahko postane označevalec vrednosti blaga*: vendar to, kar imenujemo vrednost, predpostavlja opustitev zelo pomembnega dela njihovega *smisla* s strani obeh terminov (glej Lacan, 2004: 80). To pomeni, da imamo opravka z dvema označevalcema, eden reprezentira obleko in drugi blago. Z obleko in blagom lahko navsezadnje operiramo zgolj s pomočjo označevalca, ki je podrejen mehanizmu premeščanja in zgoščanja, oziroma tistemu, kar imenujemo učinek metafore in metonimije. Do istega sklepa je prišel tudi Jakobson, saj sam pravi, da lahko afazijo proučujemo na dveh temeljnih ravneh jezika, na dveh semantičnih linijah, in sicer na liniji podobnosti in bližine. Sam problem afazije za nas ni toliko pomemben, kot je pomembno to, da je Jakobson ustvaril vez med podobnostjo in metaforo ter bližino in metonimijo⁷ (Jakobson, 1989: 110–116). V tem smislu lahko postane obleka dober pripomoček za samomor ali blago odlično orodje za pobeg. Vse te mutacije pa so mogoče prav zaradi označevalca.

Če se zdaj vrnemo k objektu proučevanja, lahko zaznamo v diskurzu etike vrednotenja življenja določene elemente, ki nas bodo približali k logiki označevalca, ki smo jo navedli v zgornjem odstavku. V opisu problematičnih situacij se ta etika poslužuje dveh temeljnih terminov, ki sta »nesmiselno ohranjanje življenja« in »nevredno življenje«. Pri tem lahko po eni strani opazimo neki manko smisla, po drugi pa je opaziti vznik ovrednotenja življenja, namreč če je nekaj nevredno, postane nekaj drugega vredno. V določenem trenutku postane ohranjanje življenja pacienta, ki se nahaja v vegetativem stanju »nesmiselno«, kar priča o vzniku koncepta »nevrednega življenja«, ki deluje kot vzrok in učinek hkrati. Hkrati s tem pa se pojavi neko drugo življenje, ki je »vredno« in ga pomeni prejemnik organa.

Dejali smo, da označevalec obleke reprezentira vrednost blaga, pri čemer pa se izgubi sam smisel. Če zdaj poskusimo aplicirati omenjeno logiko označevalca na darovanje organov v

primeru smrti, se moramo najprej vprašati, kateri označevalec reprezentira vrednost življenja. Ta označevalec je sam označevalec življenja. Soočeni smo s paradoksalno situacijo, kjer označevalec življenja reprezentira vrednost življenja in zgolj v tej kombinaciji lahko vznikne tisto, kar imenujemo vrednost. Vendar je pri tem treba biti pazljiv. Čeprav gre za dva enaka označevalca, pa označevalec nikoli ni samonanašajoča se zaključena entiteta in celota. Definicija označevalca, ki pravi, da označevalec reprezentira neki drugi označevalec, napeljuje natanko na saussurejansko referenčnost, kjer označevalec ne sovpada z označencem. Saussure nam predstavi formulo označevalca in označenca v obliki S/s, kjer označevalec stoji nad prečko in označenec pod njo. Vendar, da bi sproducirali označenec – pomen, je potreben minimum označevalcev. Ta minimum sta natanko dva označevalca in jasno je, da igra prečka v Saussurejevi formuli ravno vlogo označevalca, ki določi vrednost – pomen označevalca S in je reprezentiran z malim s, torej z označencem.⁸

Do enakega sklepa je prišel tudi Levi-Strauss v svoji kritiki Maussovega koncepta *hau*,⁹ ki po njegovem mnenju v Maussovi teoriji opravlja »funkcijo lepila«, ker po eni strani omogoča koherentnost vseh vidikov »totalnega družbenega dejstva« (ekonomskega, pravnega, itd.), po drugi pa opravlja funkcijo pomena, saj naj bi bil le-ta zadnji razlog za samo menjavo. Levi-Strauss ugotavlja, da ni nikakršne potrebe po takšnem elementu spojitve, saj pri menjavi ne gre za anti-tetično operacijo.¹⁰ Hkrati dodaja, da ta vrsta pojmov vselej nastopa z namenom predstavitve pomenske vrednosti, ki je sama na sebi prazna in brez smisla in je zato dojemljiva, da zadobi katerikoli smisel. Njena edina funkcija je potemtakem ta, da zapolni vrzel med označevalcem in označencem ali, natančneje, da sporoči, da ob tej ali oni priložnosti, v teh ali onih okoliščinah ali ob neki njihovi določeni pojavitvi, pride do odnosa neadekvatnosti med označevalcem in označencem v škodo njenemu poprejšnjemu komplementarnemu razmerju (Levi-Strauss, 1996: 253).

Levi-Strauss identificira *hau* in tudi *mano* s preprosto formo oziroma s simbolom v čistem stanju, ki ima to sposobnost, da prevzame katerokoli simbolno vsebino (Levi-Strauss, 1996: 264). Levi-Strauss sam pravi:

V sistemu simbolov, kar je vsaka kozmologija, bi to (*hau* ali *mana*, op. av.) bila preprosto *ničta simbolna vrednost*, se pravi znak, ki zaznamuje nujnost dodatne simbolne vsebine, presegajoč tisto, ki že napolnjuje označenec, a simbolne vsebine, ki je lahko kakršnekoli vrednosti s pogojem, da še zmerom pripada razpoložljivi zalogi in ni že, kakor pravijo fonologi, člen v skupini. (Levi-Strauss, 1996: 264)

⁸ V tem smislu lahko v Saussurejevi formuli na mestu označevalca – S stoji karkoli, da bi prišli do istega pomena: če imamo na voljo dovolj besed – označevalcev, lahko označevalec hiša pomeni karkoli, med drugim žensko, varnost, telo, parlament, institucijo, družino, aristokracijo itd. Od tod izhaja Lacanova paradigma, da je v politiki vse mogoče.

⁹ Glede koncepta *hau* navajam informatorja Elsdona Besta Tamatija Ranaipirija, za katerega se tudi Mauss strinja o njegovi odličnosti: »Pripovedoval vam bom o *hau*... *Hau* ni veter, ki piha. Nikakor ne. Denimo, da imate neki predmet (*taonga*) in mi ga podarite; podarite mi ga, ne da bi določili ceno. Pri tem ne trgujeva. Sam pa dam to stvar naprej nekomu tretjemu, ki čez nekaj časa sklene, da mi bo za plačilo (*utu*) nekaj vrnil, nekaj (*taonga*) mi podari. Ta *taonga*, ki mi ga dá, pa je duh (*hau*) tistega *taonga*, ki sem ga dobil od vas in ga dal njemu. Ta *taonga*, ki sem ga dobil za tisti *taonga* (ki je prišel od vas), vam moram vrniti. Ne bilo bi prav (*tika*), da bi zase obdržal te *taonga*, pa naj bodo zame zaželeni (*rawe*) ali neprijetni (*keino*). Moram vam jih dati, ker so *hau* tistega *taonga*, ki ste mi ga dali. Če bi tega drugega *taonga* obdržal zase, bi od tega lahko nadme prišlo zlo, da, celo smrt. Tak je *hau*, *hau* osebne lastnine, *hau* teh *taonga*, *hau* gozda.« (Mauss, 1996: 24)

¹⁰ Kot dokaz za to navaja, da imata Papuanec in Melanezijec samo eno besedo, s katero označujeta tako nakup kot prodajo, tako dajanje kot jemanje posojila. Ti dve operaciji tako prikazujeta samo dve modaliteti iste realnosti (Levi-Strauss, 1996: 253).

¹¹ Prim. dokumente in pričevanja
elektronkse knjižnice Harrya S. Trumana:
http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/bomb/large/index.php

Mana je kot ničti označevalec pravzaprav vpis subjekta v sistem. Predstavlja označevalec tistega kraja v sistemu, od koder je sistem videti cel, popoln in »totalen«. Subjektivna predstava, ki omogoči, da družbeno dejstvo postane totalno, je predstava totalnosti s tega subjektivnega kraja, ki je že del samega družbenega dejstva (Šterk, 1998).

Zato lahko rečemo, da sta etika življenja in etika za izbiro pravzaprav dve poziciji v strukturi »totalnega družbenega dejstva«, ki ga reprezentira darovanje organov in kjer obe zasedata specifični mesti, ki jima omogoča proizvesti smisel. Njuno gledišče je potemtakem mesto, od koder je razviden smisel, oziroma mesto, od koder je smisel subjektivno percepiran. In če za prvo etiko pomeni mesto druge absolutni nesmisel, lahko rečemo, da se smisel poraja ravno iz mesta nesmisla.

Z biopolitičnega vidika takšna kombinacija »označevalcev življenja« omogoča računanje z življenji na podlagi vrednosti in to je ne nazadnje tisto, kar se je zgodilo v drugi svetovni vojni z ZDA, ko so na podlagi preračunljive strategije odvrkli atomski bombi na Hirošimo in Nagasaki. Ameriška amdinistracija je izračunala, da bi atomska bomba lahko »rešila veliko življenj«, saj bi skrajšala vojno in izključila možnost neposredne invazije. Tudi v tem primeru je šlo za posluževanje etike vrednosti življenja in morda bi lahko celo trdili, da sta Hirošima in Nagasaki sama paradigma te etike.¹¹

Etika svetosti življenja pa v nasprotju s prejšnjo temelji na tem, da z življenjem ni mogoče opravljati takšnih vrednostnih operacij. Medtem ko smo za etiko vrednosti življenja povedali, da označevalec življenja reprezentira vrednost samega življenja, lahko rečemo, da je za etiko svetosti življenja ravno to tisto, do česar ne more priti. Če se želimo z etiko svetosti življenja spoprijeti v različnih etičnih situacijah, bo izid vedno isti – svetost življenja je nad vsem. Gre ravno za prepoved označevalca življenja, da bi reprezentiral vrednost življenja. In v tem smislu nastopa življenje kot sveto. Nastopa ravno kot označevalec življenja, ki daje smisel preostalim označevalcem, sam pa zanj ostane osiromašen, kar ne nazadnje razloži nerazumljivost in neintelehibilnost pozicije svetega. Opravičuje tавтоloški odgovor na vprašanje, zakaj ne smemo ubiti človeka, ki se glasi, ker je življenje sveto. To je označevalec, ki se nanaša na druge, ki stopi torej z njimi v razmerje, vendar ne dovoljuje tudi nasprotnega procesa.

Konstelacija označevalcev v primeru etike življenja podobno kot označevalec svetosti življenja človeka zalaga s smislom. Vendar to počne na nekoliko dvoumen način, saj sama konstelacija omogoča vznik pogojev možnosti, ki se aktualizirajo ravno z menjavo, t. j. darom, v našem primeru ravno z darovanjem organov. V ta namen si poglejmo pričevanje predsednika Zdravniške zbornice prof. dr. Vladislava Pegana dr. med.: »Še vedno se živo spominjam prve presaditve jeter, ki je bila poleti leta 1995 opravljena v ljubljanskem kliničnem centru. Prvi darovalec jeter v Sloveniji je bil mlad fant, ki se je smrtno ponesrečil pri vožnji z motociklom. Starše ponesrečenega, strte zaradi izgube sina, so zaprosili, naj dovolijo uporabiti sinov organ za presaditev ženski srednjih let, ki ji je ugašalo življenje zaradi hude jetrne bolezni. Po zaslugi privolitve matere in očeta ponesrečenega mladeniča je bilo po uspešno opravljeni presaditvi jeter bolnici, ki ji je odpovedoval življenjsko pomemben organ, podarjeno dolgoletno kakovostno življenje. *Nesmiselna smrt* mladega človeka; kruta in nepopravljiva krivica, ki so jo doživeli starši, *je s to odločitvijo dobila neki smisel* (avtorjevi kurzivi). Ali si lahko predstavljamo kaj bolj človekoljubnega, kot je darovanje organa, ki nekomu lahko reši in podaljša življenje? Menim, da so tudi starši ponesrečenega fanta

razmišljali podobno, in vem, da je bila njihova bolečina zaradi tega manjša in znosnejša». ¹²

S pomočjo darovanja sinovega organa sta si lahko starša osmislila njegovo, v prvem trenutku nesmiselno smrt. V tem pogledu se institucija daru ločuje od ekonomske institucije, kjer prodaja, ki ustvarja dobiček sama po sebi, ne proizvaja smisla. Ne samo to, ekonomska prodaja organa proizvaja zgolj večjo željo po tej prodaji. Ali drugače, prodaja zahteva prodajati še! Antropološka raziskava Lawrencea Cohena o transplantaciji organov v Indiji, objavljena v članku *Where it hurts: Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation*, jasno podrobno opisuje sivo ekonomijo transplantacije organov. Leta 1994 je Indija sprejela prepoved prodaje organov in darovanja, izvzemši seveda sorodnike oziroma osebe v tesnem čustvenem razmerju. Obstajale so tudi izjeme, ki so jih potrjevale avtorizacijske komisije [*Authorization Committees*]. *Frontline*, časopis iz Chennaija, je razkril, da je mogoče omenjene komisije z veliko lahkoto »pretentati« in če je bilo mogoče zadostiti birokratskim standardom, komisije niso mogle vedeti, ali gre za altruistično darovanje ali prodajo organa (Cohen, 2005: 126).

Cohen je opazil, da so darovalci – prodajalci pretežno reveži, ki se zadolžijo, in od teh so to večinoma ženske, saj po njihovi lastni razlagi njihovi možje ne bi mogli delati brez kakšnega organa, npr. ledvice. V upanju, da bi rešile težaven finančni položaj, v katerem se je znašla njihova družina, so indijske ženske pripravljene prodati eno od svojih ledvic že za približno 32.000 rupij. ¹³ Praviloma se po nekaj letih ponovno vrnejo v položaj dolžnikov (Cohen, 2005: 126). To najbolje opiše sam Cohen, ko pravi: »V nekem trenutku denar umanjka in človek potrebuje novo posojilo in ostane brazgotina, ki ne pokriva rano daru, ampak rano dolga« (Cohen, 2005: 128).

Ženske, ki so že prodale eno izmed svojih ledvic, pravijo, da če bi bilo le mogoče, bi darovale tudi drugo (prim. Cohen, 2005). V njihovem primeru prodaja nima istih posledic kot dar, saj dar zalaga človeka s pomenom in tako zapolnjuje njegov simbolni sistem, prodaja pa nasprotno odpira sistem in ustvarja strukturni manko, ki je lahko zapolnjen zgolj z vnovično prodajo, ki vztraja v »slabo neskončnost«.

Marcel Mauss poroča, da so bili ravno Rimljani in Grki tisti, ki so vpeljali razliko med osebnim in stvarnim pravom, ki so ločili prodajo od daru in menjave, se osamosvojili moralne zaveze in pogodbe in zlasti koncipirali razliko med rituali, pravom in koristjo. Prav oni naj bi namreč premagali to zastarelo moralo, in to vse preveč naključno, razsipno in razkošno ekonomijo daru, obremenjeno z oziri do oseb, nezdržljivo z razvojem trga, trgovine in proizvodnje, ki je bila v tistem času že antiekonomska (Mauss, 1996: 115).

Dar darovanega

Kljub temu lahko trdimo, da institucija daru danes še vedno zaseda vidno mesto. Znotraj vprašanja možganske smrti, kjer je človeško bitje na simbolni ravni razglašeno za mrtvo v obliki pravnega predpisa, in kjer medicinsko osebje večkrat ne priznava le-te, saj verjame, da je človeško bitje še živo, se razkriva tisto, kar je človeku pravzaprav odvzeto v tem pravno-medicinskem postopku. Življenje, nevredno življenja, je življenje, ki ne kaže specifičnih znakov življenja, kot sta npr. racionalnost in sposobnost samozavedanja. Konglomerat naštetega bio-

¹² Glej prispevek Najplemenitejše darilo sočloveku v Dajmo življenju priložnost: Informativne strani SLOVENIJA – TRANSPLANT o darovanju organov, tkiv in celic, december 2005. Dostopno na http://www.slovenija-transplant.si/uploads/media/casopis_28dec05.pdf.

¹³ Za časa raziskave je to pomenilo 1200 ameriških dolarjev.

¹⁴ Na tem mestu se personalno utemeljena proceduralna teorija pravičnosti moti, saj je pojem osebnosti prisoten v antropologiji, in sicer na tistih mestih, ki bi morala pravno teorijo najbolj zanimati; v darovanju, menjavi in pravu (Prim. Marcel Mauss *Teorija o daru*).

¹⁵ Glej pričevanje predsednika Zdravniške zbornice prof. dr. Vladislava Pegana, dr. med.

¹⁶ K tej velikopotezni hipotezi nas je pripeljala že sama artikulacija tega problema v medijih in čeprav nimamo še opravljenih ustreznih raziskav, se nam kljub temu postavlja sama artikulacija kot sila zanima in bi si zaslužila, da ji v prihodnosti namenimo kar največ pozornosti.

etiki razumejo pod izrazom *oseba*. Ta izraz izhaja iz latinske besede *persona*, ki je izvorno pomenila masko, ki jo je igralec nadel v igri, pozneje pa se je nanašala na značaj ali lik vloge, predstavljene v igri. V filozofijo je ta izraz prvič vpeljal stoični filozof Epiktet, in sicer v pomenu vloge, v skladu s katero naj bi človek ravnal v vsakdanjem življenju (Singer, 2004: 214).

Poudarek na pomembnosti vloge pojma osebe je odločilno pripomoglo k spoznanju lordske zbornice, da je zavedanje v življenju človeka tisto bistveno, zaradi česar je življenje vredno živeti (Singer, 2004: 100).

Pojem osebe ima tudi izredno vlogo v pravu. Osnutek personalno utemeljene proceduralne teorije pravičnosti, ki ga navaja Kaufmann pravi, da: »Potrebujemo pojav, ki je hkrati biten in procesen. To, kar iščemo, pa je lahko samo človek, vendar ne

empirični človek, temveč človek kot oseba, vendar ne v etičnem ali antropološkem¹⁴ pomenu, temveč v prvotnem logično-ontološkem pomenu kot vloga, kot skupek odnosov, v katerih je človek do drugih ljudi ali do stvari« (Kaufmann, 1994: 189).

Takistega mnenja je bil tudi Hegel, ko je rekel, da se zapoved prava glasi: »Bodi oseba in spoštuj druge kot osebe« (Hegel v Kaufmann, 1994: 249).

Pojem osebe se po Heglu nanaša na pojem pravne osebe, ali drugače, subjekt je subjekt po tem, da je pravni subjekt, ali še drugače, subjekt, ki ni pravni subjekt, je ravno golo življenje oziroma *homo sacer*.

Pojem osebe je sočasno globoko vpet v samo menjavo in dar, kar je pokazal tudi Mauss. Tako v maorskem pravu velja, da če daru ne povrnemo, izgubimo mano, obraz (osebo, op. av.), kot pravijo Kitajci (Mauss, 1996: 20). Podobno je na ameriškem severozahodu, kjer izgubiti ugled pomeni zgubiti dušo, dobesedno obraz, se pravi plesno masko, pravico utelešati duha, nošenja grba ali totema, torej prav *persono*. Vsi ti elementi so prisotni v igri in jih je mogoče izgubiti pri potlaču, pri igri darov, natanko tako, kot jih je mogoče izgubiti v vojni ali zaradi ritualne napake (Mauss, 1996: 79). Človek za vedno izgubi obraz, če ne povrne enakih vrednosti ali jih uniči (Mauss, 1996: 84). Ko je v mitu o Haiyasu, le-ta pri igri izgubil in od tega umrl, so njegove sestre in nečaki žalovali ter priredili potlač »maščevanja, da je lahko oživel (Mauss, 1996: 70).

Na podlagi povedanega lahko ugotovimo, da obstaja globoka vez med pravom – medicino in darom na drugi strani. Če je človeku v trenutku razglasa možganske smrti s strani pravno-medicinske insitucije odvzeto tisto, kar imenujemo njegova osebnost, oseba, *persona*, maska, obraz, potem to povzroči manko smisla, če se smrt ravno ponaša s to specifičnostjo, trenutek darovanja organov mrtvega človeka pa povzroči ponoven vznik le-tega.¹⁵

Ob tem se poraja novo vprašanje. Če se skupaj s pomenom, skladno z antropološko teorijo izgube in ponovno pridobitvijo obraza vrne tudi tisto, kar antropologija imenuje *duh*, ki omogoči oživitev človeka, za katerega vemo, da ne bo oživel, pa se mora kljub temu ta *duh* nekako vrniti med žive. Odgovor na to vprašanje bo v veliki meri hipotetično, saj ni bilo v tej smeri nobene raziskave, imamo pa na dlani določena dejstva, ki omogočajo vsaj poskus formulacije takšne hipoteze. Namreč, *duh* umrlega se ne bo vrnil in oživil človeka, temveč se bo vrnil in bival v darovanem organu.¹⁶

Da bi poskušali utemeljiti našo ugotovitev, se ponovno vrnimo k maorskemu pravu, kjer

¹⁷ Glej intervju *Plemenita dejanja ustvarjajo ozračje dobrote in povezanosti v Dajmo žuljenju priložnost: Informativne strani SLOVENIJA –TRANSPLANT o darovanju organov, tkiv in celic*, December 2005. Dostopno na http://www.slovenija-transplant.si/uploads/media/casopis_28dec05.pdf.

je pravna vez, ustvarjena s stvarmi, pravzaprav vez duš, če ima sama stvar dušo oziroma je iz duše. Od tod izhaja, da nekomu nekaj podariti pomeni pravzaprav podariti del sebe. V pričujočem sistemu menjave je logično, da je treba vrniti drugemu, kar je v resnici del njegove narave in substance, saj če bi to stvar pridržali zase, bi bilo to smrtno nevarno (Mauss, 1996: 26). Artikulacijo tega vprašanja zasledimo tudi v intervjuju z ljubljanskim nadškofom in metropolitom Alojzijem Uranom, ko mu prim. Danica Avsec Letonja postavi naslednji vprašanje: »Mrtev darovalec daruje srce nekomu, ki ga potrebuje. Kaj se, po vašem mnenju dogaja v prejemnikovi duši? Ali se duši povežeta?« in »Prejemniki pogosto želijo navezati stik s sorodniki darovalcev. Razlog za to željo je zagotovo hvaležnost darovalcu. Po drugi strani je prisoten strah, da bi se oblikovale obremenjujoče povezave. Kaj menite o stikih prejemnika organa z družino umrlega darovalca?«¹⁷.

Kot zadnji razlog za našo hipotezo pa navajamo zanimivo dejstvo, da je darovanje anonimno, kar pomeni, da prejemnik ne more stopiti v stik z darovalčevo družino. Čeprav se morda taka prepoved kaže kot sila logična in razumljiva, pa moramo še enkrat poudariti, da se kaže kot taka ravno z nekega strukturnega mesta, ki tako »logičnost« šele proizvaja. Naši nameni pa sestojijo ravno iz raziskovanja, ki bi bilo sposobno odgovoriti na vprašanje, zakaj je tako. Skratka, največje malenkosti jemljemo kot sledi, ki nas bodo popeljale na pravo pot.

Sklep

Na prvi pogled se zdi, da ima pričujoči članek to slabost, da odpira več vprašanj, kot na njih odgovarja. Četudi je bilo marsikatero vprašanje zgolj postavljeno in naj ni odgovora, je lahko članek izhodiščna točka dvoma, eksistencialne pretresenosti in čudenja, ki navsezadnje predstavljajo elemente začetkov filozofije in misli nasploh. Dejstvo je, da je treba najprej postaviti dobra vprašanja, da bi lahko dobili dobre odgovore.

Sama struktura problema bi zahtevala veliko več prostora, kolikor ga članek predvideva. Številni vidiki in implikacije, ki obstajajo znotraj darovanja organov, soobstajajo v kompleksni mreži razmerij in v prvem koraku raziskave ne dopustijo poenostavljanja. Vsak vidik potegne za seboj številne povezave in primerjavo z drugimi fenomeni. Naslednji korak oziroma naloga sestoji torej iz iskanja preprostih struktur, ki bi omogočile oblikovanje sistemov, s katerimi bi bilo interpretaciji fenomenov zadoščeno.

Naj tukaj omenim, da je bilo samo pisanje članka deležno številnih preskokov iz področja etike do prava, medicine in daru ter znotraj njih od možganske smrti do abortusa in *homo sacerja*. To zgolj priča o kompleksnosti problema, ki nikakor ne more ali sme biti analiziran zgolj z enega vidika. Odgovor na takšno kompleksnost vidikov smo uzrli v strukturi menjave, ki čeprav na prvi pogled nekoliko kaotično, vendarle opravi določeno sistematizacijo. Vprašanje o darovanju organov nam je kljub vsemu uspelo vrniti na raven smisla in pomena, torej na instanci, ki sta najbolj značilni za človeka, saj je depersonalizacija diagnoze in terapijke povzročila redukcijo etične domene na raven tehničnih problemov (Illich, 1975: 41).

V operacionalizaciji človeškega telesa in duha zgolj s tehničnimi pristopi medicine in prava se je pozabilo na človeka v svoji totalnosti. Zato se artikulacija paradoksa, ki ga navaja

Illich, ne zdi prav nič paradokсна, ko pravi, da bolj ko se pozornost usmeri v tehnično obvladovanje bolezni, bolj na veljavi in pomembnosti pridobijo simbolne funkcije (in ne tehnično-medicinske funkcije tehničnega aparata) (Illich, 1975: 73).

Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Homo Sacer: Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana, Študentska založba.
- COHEN, L. (2005): *Where it hurts: Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation*. V: Fulk Moore, S. (ur.): *Law and anthropology: a reader*. Malden, MA, Oxford, Carlton, Blackwell Pub.
- FOUCAULT, M. (1998): *The History of Sexuality 1: The Will to Knowledge*. London. Penguin Books.
- HART, H. L. A. (1994): *Koncept prava*. Ljubljana. Študentska organizacija Univerze.
- ILLICH, I. (1981): *Némésis médicale: l'expropriation de la santé*. Paris. Editions du Seuil.
- JAKOBSON, R. (1989): *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana. Studia Humanitatis.
- KAUFMANN, A. (1994): *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana. Cankarjeva založba.
- LACAN, J. (2004): *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958*. Torino. Giulio Einaudi editore s.p.a..
- LAMPE, R. (2004): *Bioetika – izzivi in preučevanja te novejša discipline*. V: Singer, P.: *Razmislimo znova o življenju in smrti: Sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana, Studia Humanitatis, 295–327.
- LEVI-STRAUSS (1996): *Uvod v delo Marcela Maussa*. V: Mauss, M.: *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana, ŠKUC Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- MAUSS, M. (1996): *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana, ŠKUC Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- SINGER, P. (2004): *Razmislimo znova o življenju in smrti: Sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana. Studia Humanitatis.
- AVSEC LETONJA, D. (2005): *Plemenita dejanja ustvarjajo ozračje dobrote in povezanosti*. V: *Dajmo življenju priložnost: Informativne strani SLOVENIJA –TRANSPLANT o darovanju organov, tkiv in celic, December*. Dostopno na http://www.slovenija-transplant.si/uploads/media/casopis_28dec05.pdf (24.07.2007)
- PEGAN, V. (2005): *Najplemenitejše darilo sočloveku*. V: *Dajmo življenju priložnost: Informativne strani SLOVENIJA –TRANSPLANT o darovanju organov, tkiv in celic, December*. Dostopno na http://www.slovenija-transplant.si/uploads/media/casopis_28dec05.pdf (24.07.2007)