



Alojz Ihan

PLATON PRI ZOBOZDRAVNIKU

O sveti preproščini

Pred kratkim je bilo v dnevnem tisku moč prebrati nekaj izjemno ostrih skupinskih apelov raziskovalcev, v katerih ugotavljajo, da je financiranje raziskovanja iz leta v leto drastično manjše. Zato inštituti vegetirajo in se kadrovske krčijo, projekti stojijo, raziskovalci pa v odločujočih državnih krogih ne najdejo sogovornika, ki bi jih poslušal in razumel njihove argumente. To naj bi kazalo, da so politično-gospodarske elite v državi na tistem sklenile, da raziskovalne dejavnosti Slovenija pravzaprav ne potrebuje in jo je zato treba minimalizirati na tisto količino, ki bo za kar se da nizko ceno še dajala spodoben videz v javnosti, v kaj več kot v videz pa se ne splača investirati.

Od celotne zadeve mi je še najbolj ostal v spominu pogovor televizijske novinarko z enim od raziskovalcev, avtorjev apela. Novinarko je zanimalo, zakaj raziskovalci uporabljajo tako neakademske, drastične, kričeče in pretirane izraze, ko pojasnjujejo težak položaj svoje dejavnosti. Odgovor je bil, da je take izraze raziskovalcem sicer zoprno in nerodno uporabljati, vendar je to edino, na kar javnost reagira. Govorjenje v akademskem jeziku, številkah, izpostavljanje realnih argumentov pač nikogar ne zanima in ne prepriča. Zato morajo tudi raziskovalci, če želijo doseči zaznaven javni vtis, uporabljati metode, ki so v te namene pač preizkušene. Metod, ki jih sicer uporabljajo sindikati, politične stranke, reklamne kampanije.

Opisano raziskovalčevo razmišljanje me je spomnilo na enega od najbolj nerodnih, pa zato nič manj trdnih zakonov, ki jih na vsakem koraku odkrivamo v družbi: zakon svete preproščine. Dejstvo je namreč, da so človeške družbene reakcije precej predvidljive in preproste. Hollywood in drugi trgovci so o stvareh, ki učinkujejo na človeško ravnanje, dojeli praktično vse, kar se da dojeti, in treba je priznati, da tega ni prav veliko. In temeljna dilema vseh »višjih« namenov, ki jih kdorkoli hoče promovirati med ljudi, je, kako izbrati sredstvo za svojo promocijo. Kajti dejstvo je, da bolj učinkovitih sredstev, kot jih uporabljajo trgovci s Hollywoodom vred, preprosto ni. Obstaja torej zelo razširjena in sprejeta teza, da je še tako »visoke« ideje v realnosti pač potrebno širiti s Hollywoodskimi recepti, ali pa se ne bodo razširile. Vprašanje pa je seveda, če od »visokih« idej, ki jih preoblečemo v Hollywood, na koncu ostane sploh kaj drugega kot Hollywood.

Kaj torej učinkuje na ljudi? Zaščitniški nagon do otrok je ena od osnovnih psiholoških reakcij, ki jih je mogoče izkoriščati. Vemo, da zahodni politiki sleherno vojno začenejo s slikami ubogih otrok, ki jih trpinčijo sovražni režimi. O Hollywo-

odskih filmih, ki nas vabijo v zaščitniško katarzo do neboljanih otrok, ne bom razpravljal: od Chaplinovih sirot prek medenega meseca do moških in zibk so filmi prepolni tega preizkušenega sentimenta, ki zagotovo deluje tudi pri najtršem gledalcu. Farmacevtske firme oglašajo zdravilo za preprečevanje zavrnitve pri transplantacijah s sliko prekrasnega dečka, ki našteva: imam očetove lase, mamine oči, dedove ustnice in – transplantirano ledvico. Kaj naj torej storijo znanstveniki, če hočejo dobiti denar za raziskave? Odgovor je jasen, raziskave morajo biti namenjene za raziskovanje bolezni, ki zlasti prizadenejo otroke. In če hočejo doseči svoje, nedvomno dobre namene ekologi? Opozarjati morajo na odgovornost do svojih otrok. In jezikoslovci? Prav tako.

Naslednja, do potankosti razdelana psihična šablona je aktivizem, ki vedno pripelje do uspeha in zmagovalnega konca. Aktivistično slepilo, ki ga Hollywood zaradi lastnega dobička tako zelo profesionalno servira, je v prepričanju, da je vse rešljivo v glavah ljudi, in je dovolj nekaj solzic, nežnih smrkcev, lepih besed za to, da se največje gorje in brezup spremenijo v cvetoči rajski vrt. Še preprostejša različica te šablone pa sploh noče zares brskati po notranjosti človeških glav, v katerih se sicer lahko skrivajo tudi vse mogoče zastranitve, čudaštva in nespravljive razlike. Najnaivnejša in obenem najučinkovitejša različica Hollywooda v izpraznjene makete človeških glav raje naseli dobre duhove, ki morajo do srečnega konca pač premagati komunikacijske ovire, zaradi katerih dobri duhovi ne morejo biti prepričani, da so tudi v glavah drugih ljudi enako dobri duhovi. Temeljni psihološki problem, ki ga v svoji igri dobrih duhov izkorišča Hollywood, je naš globoko vsajen strah pred tujim, neznanim. Razrešitev slehernega odnosa med ljudmi zato zahteva zgolj vzpostavitev medčloveške komunikacije in s tem spoznanja, da drugi ljudje niso tujci, ampak v resnici »naši«. To spoznanje odstrani vzrok za strah, s tem pa je razrešen tudi temeljni Hollywoodski problem – premagovanje strahu pred soljudmi. Na tej točki se Hollywood vedno ustavi. Hollywood lahko namreč prizna le probleme v notranjosti človeških glav, s problemi zunaj njih, v družbi, pa se ne more ukvarjati, ker potem ne bi bil več Hollywood. Prav tako se mora Hollywood vedno ustaviti zgolj na razreševanju medčloveške komunikacije. In ne more iti dalje v zgodbe, ki bi pokazale, da tragedije, krivice in celo zločinske situacije za svoj nastanek ne potrebujejo komunikacijskih ovir ali hudobnih duhov, ampak do tega lahko pride že delovanje samih dobromislečnih in normalnih ljudi, ki z najboljšimi nameni obračajo dogodke vsak v svojo najbolj smiselno smer. Dokler ne počti, se zaslisi jok, kriki, steče kri...

Mislim, da je zlasti v primerih, ko hoče kdo širšo javnost nagovoriti za cilje, ki niso zgolj oblika uveljavljanja družbene moči, treba vedeti in sprejeti, da Hollywood za tovrstne namene sploh ni najpopolnejši in najučinkovitejši ideal komunikacije. Hollywood je idealen za dobičkonosno prodajanje videza. Če še tako dober namen ponujamo na način Hollywooda, smo se zato že napol sprijaznili, da je naš namen zgolj videz. To pa je tveganje, v katerega se v zvezi z marsikako vsebino ni dobro spuščati, včasih pa do takega tveganja nimamo celo prav nobene pravice. Če torej ne nameravamo ponujati ljudem zgolj videza, ampak neko pomembno, realno vsebino, je treba vedeti, da ima za tovrstne potrebe Hollywood hudo omejen, celo odrezan, amputiran domet. Hollywood zato ni nekaj, za kar si je treba prizadevati in posnemati, prej obratno: občutek, da bi bilo potrebno biti učinkovit v smislu Hollywooda, je zgolj simptom, ki kaže na pomanjkanje dovolj velike energije, lastnega samozavedanja. Resnična identiteta naj ne bi niti pomišljala na hollywoodske recepte, ker bi verjela, da ima veliko boljše. In se torej nima smisla spustiti v tako omejen in omejujoč krog delovanja.

Ne gre torej zato, da bi se pritoževali, ker obstaja Hollywood. Ker obstaja katalog najpreprostejših, najelementarnejših in najbolj učinkovitih ukan, ki so zmožne v petih minutah pripraviti našo psiho v ekstatične lupinge, ne da bi bilo jasno, kaj je ekstazo sploh sprožilo. Hollywood je samo dokaz, da smo v neki svoji dimenziji ne posebno zapleteni mehanizmi, nekakšni klavirji s psihičnimi tipkami, ki ob še tako preprostem udarcu vedno dajo od sebe nekakšen vgrajen in predviden zvok. In ni potrebno, da bi bilo to spoznanje za nas žaljivo, kajti samo po sebi ne pomeni, da smo zgolj to, se pravi samodejni mehanizmi, klavirji. Hollywood zgolj dokazuje, da nekakšen mehanizem naše psihe pač obstaja, da smo po neki logiki pač zgrajeni (mar kdo dvomi?), da smo lahko celo nekakšni ne pretirano zapleteni klavirji, kar pa še ne izključuje, da bi bili hkrati tudi bolj ali manj nadarjeni in ustvarjalni pianisti.

Vsekakor pa je treba reči, da brez Hollywooda ne bi bilo bolje, kot je z njim. Če ne drugega, nam za resnične vsebine in za »višje nivoje« umetniškega in vsakršnega drugega ustvarjanja postavlja in vsaj v tehnološkem pogledu nenehno viša najnižje kriterije kvalitete, pod katerimi pač ne moremo resno govoriti o posebnih dosežkih in nadarjenosti. Če določeni gledališki predstavi ne uspe vzbuditi niti tiste psihične intenzivnosti, kot jo doživim pri preračunljivem hollywoodskem filmu, potem bom pač začel dvomiti o tisti »umetnini.« Če pa bo moje doživetje neprimerljivo večje v primeri s hollywoodskim, pa bom lahko čestital režiserju in igralcem, ker so mi uspeli pričarati presežek, ki je nad nivojem mojih osnovnih psihičnih refleksov, na katere zna tako dobro in rutinirano pritiskati Hollywood. S tega stališča je torej Hollywood lahko zelo koristen kriterij, ki preprečuje prodajanje netalesiranih, šepavih, duhamornih stvaritev kot vrhunskih elitnih duhovnih dejanj.

Enako velja tudi za vse »višje« vsebine, ki bi jih različni strokovnjaki radi predstavili javnosti, pa se jim zdi, da bi bilo za predstavitev najboljše najeti kar hollywoodskega režiserja ali vsaj ekonomskega propagandista. To je napaka, ki degradira njihovo »višjo« vsebino na nivo videza, ki ga je pač treba prodati, kot se prodajajo videzi. Strokovnjaki, ki verjamejo v resničnost svoje vsebine, pa bi morali spoznati, da je resničnost veliko močnejša kot Hollywood, kajti o resničnosti je mogoče dopuščati in sprožati tudi zelo radikalna vprašanja, takih, ki jih Hollywood nikoli ne bi hotel in mogel sprožiti. Pravi odgovor na Hollywood je delati tisto, kar presega Hollywood.

Hollywood torej ni nikakršen problem sam po sebi. To je dobra, prijetna, profesionalna oblika komunikacije za vsakdanjo rabo. Vendar ne najmočnejša oblika komunikacije. Kdor nima zaupanja in tveganja vredne vsebine, naj pač uporablja Hollywood. Če pa vsebina je, pa je škoda posnemati obrazce hollywoodske prodajalne videza. Že zato, ker je na koncu Hollywooda tudi tisto tveganje, za katerega vsi vemo, a se ga premalo zavedamo: tveganje se imenuje minljivost. Hollywood je film, ki ga pač z zadržanim dihom gledamo, dokler se vrti na platnu. Po koncu filma pa že čez pol ure ni ničesar več.

Opice

V Washington sem potoval zaradi povabila prof. Duboisa, da lahko nekaj svojih poskusov v zvezi z gastritisom izvedem na njegovih opicah. Ponudba se mi je zdela zanimiva zato, ker sem se nadejal, da bo mogoče potek gastritisa pri opicah spremljati mnogo bolj natančno, kot pri ljudeh. Pri ljudeh je nasprotno precej težavno preučevati potek bolezni, zlasti to velja v primeru blažjih, manj dramatičnih

obolenj, kot je gastritis. Gastritis je vnetje želodčne sluznice. Za raziskave vzrokov gastritisa je od bolnikov mogoče dobiti košček želodčne sluznice ob začetnih pregledih, ko se postavlja diagnoza. Nato bolniki dobivajo zdravila in po prenehanju želodčnih težav sledi ponovni pregled želodca, s katerim je mogoče potrditi ali zanikati, da je bolezen dokončno odpravljena. Kakršnokoli raziskovanje na ljudeh je omejeno na omenjeni dve preiskavi, kajti sleherni poseg na človeku mora biti izključno v njegovo osebno korist. Povsem etično nesprejemljivo je namreč delati posege, katerih smisel bi bila zgolj raziskovalna korist, ne pa osebni, dejanski interes človeka – bolnika.

Gastritise in želodčne razjede povzroča posebna vrsta bakterij, imenovana *Helicobacter pylori*. S temi bakterijami je okužena približno polovica svetovnega prebivalstva, pri nas skoraj tri četrtine odraslih ljudi. Bakterije leta in desetletja prebivajo v želodcih okuženih ljudi, se tam hranijo in razmnožujejo. Večine okuženih ljudi taki želodčni »podnajemniki« ne motijo, kajti kljub dolgoletni okužbi nimajo nikakršnih želodčnih težav. Razmeroma majhnemu deležu okuženih pa bakterije povzročajo bolezenske težave – gastritise in želodčne razjede. Številčno neskladje med okuženimi in obolelimi razlagamo z različnimi hipotezami. Po eni strani znotraj bakterijske vrste *Helicobacter pylori*, ki povzroča okužbe, verjetno obstajajo različni tipi bakterij, med katerimi so nekateri »prijaznejši«, drugi pa povzročajo bolezen. Po drugi strani se lahko razlikujejo tudi imunski odgovori posameznikov na okužbo. Znano je, da imamo različni ljudje na posamezne okužbe lahko zelo različne imunske odzive. V primeru želodčne okužbe morda imunski sistem nekaterih ljudi reagira nekoliko »nesmotrno« in tisti zato zbolijo za gastritisom ali želodčno razjedo.

Omenjeni hipotezi je zelo težavno preizkušati na ljudeh. Ljudi je mogoče zgolj pregledati in jih ozdraviti. Ni pa mogoče preizkušati, če bi jim kakšen drug tip bakterij enako škodoval, kajti v ta namen bi morali posameznega človeka ozdraviti, ga nato okužiti z drugim tipom bakterije, pa spet ozdraviti, pa ga okužiti s tretjim tipom bakterije... Seveda obstaja tudi drugačen, manj agresiven raziskovalni pristop: pri številnih okuženih ljudeh natančno opazujemo in sistematiziramo njihove težave, nato pa skušamo z analizo lastnosti »njihovih« bakterij ugotoviti, kateri tipi bakterij so povezani z bolezenskimi težavami. Vendar je tak raziskovalni pristop predvsem primeren za študij bolezni, ki jih povzročajo zelo agresivne bakterije, zaradi česar razlike v odpornosti posameznikov nimajo velikega vpliva na potek bolezni. Če na potek bolezni močno vplivajo razlike v imunskih odzivih ljudi, pa nastalih bolezenskih težav ni mogoče več jasno pripisovati bakterijam. Bolezen namreč lahko nastane šele v ob dovolj (ne)srečni kombinaciji določenega tipa bakterije in določenega tipa imunskega odziva nanjo. To pa je že tako zapletena situacija, da jo ni mogoče razvozlati z enostavnim statističnim vzporejanjem tipov bakterij in od njih odvisnih bolezenskih znakov.

Težave z gastritisom, ki ga povzroča bakterija *Helicobacter pylori*, imajo razen ljudi tudi opice. Podobno kot pri ljudeh je velik del prostoživečih opic okužen z omenjeno bakterijo. S preiskavami pri opicah ugotovimo podobne spremembe na sluznici želodca kot pri ljudeh. Če opice ozdravimo z antibiotiki, se sluznica pozdravi. Ozdravljene opice lahko okužimo z bakterijami, ki so bile odvzete iz človeških želodcev. Človeške bakterije povzročajo enake spremembe v opičjih želodcih kot opičje bakterije.

Ponudba, da lahko opravljam poskuse na opicah, me je torej zanimala predvsem zato, ker je na opicah mogoče delati tisto, kar na ljudeh nikakor ni dovoljeno: mogoče je večkrat zaporedoma preiskovati opičje želodce ne glede na to, če je

posamezna preiskava koristna za zdravljanje opice ali ne. S tem je na opicah mogoče bolj pogosto izvajati preiskave in spremljati potek bolezni, kajti pri ljudeh si to lahko privoščimo samo takrat, ko je to v osebno bolnikovo korist. Opice je tudi mogoče namerno okužiti in na ta način opazovati učinke različnih tipov bakterij na posamezno žival. Morebitne razlike v posledicah okužb v tem primeru nastajajo zgolj zaradi razlik med bakterijami, ne pa zaradi razlik v imunskem odgovoru, kajti različne bolezenske slike nastanejo pri zaporednih okužbah iste živali.

Že pred prihodom v Washington mi je bilo jasno, da poskusi na opicah niso isto kot na primer poskusi na miših, ki sem jih pri svojem eksperimentalnem delu sicer najbolj vaje. To sem vedel že zaradi tega, ker sem v preteklosti čutil razliko že med tem, če sem eksperimentiral z mišjo ali s podgano. Čeprav gre pravzaprav za sorodne živali, je podgana v primerjavi s pasivno miško mnogo bolj samozavestna, aktivna, borbena, uporniška. Če želi človek v kletki uloviti miško, je njena edina reakcija pobeg. Miška zgolj beži, in ko jo roka zagradi, je pač ujeta. Podgana ne beži, ampak se skuša predvsem braniti in celo napadati, zaradi česar je z njo mnogo teže in bolj nevarno delati. Če je v kletki več miši in bi rad ujel eno od njih, skušajo miške vsaka zase bežati, kakor pač katera ve in zna. Če pa je v kletki več podgan, ščitijo druga drugo. Če želiš prijeti podgano za rep, ni dovolj biti pozoren zgolj na podgano, ki jo loviš. Prav lahko se zgodi, da te pri nameri napade druga podgana, ki je sploh ne skušaš ujeti. Miške torej vsaka zase pasivno bežijo, podgane pa med seboj sodelujejo v obrambi celotne skupine. Zaradi teh lastnosti je organizirane podgane že s povsem tehničnega vidika teže obvladati kot miške. Vendar ne gre zgolj za tehnično težavo. Razlika je tudi v tem, da je človeški občutek pri eksperimentiranju s podganami bolj psihološko obremenjen kot pri delu z miškami. Podgane so bolj »osebne« in »osebnostne« od mišk. Kar hkrati pomeni, da so v zvezi s sleherni bolečino, ki jim jo človek povzroči, bolj »očitujoče« in zbujajo več slabe vesti. Morda zato, ker podganje lastnosti – energičnost, socialnost, načrtnost, inteligenca – bolj spominjajo na naše lastne, človeške lastnosti. Zato je s subjektivnega, psihološkega vidika eksperimentiranje s podganami težavnejše kot z miškami. Predstavljam si, da je še težavnejše z mačkami, čeprav tovrstnih izkušenj nimam. Ali psi. Da o konjih ne govorim. Seveda pa imajo v tej razvrstitvi opice gotovo skrajn položaj. Zato sem imel pred srečanjem z opicami silovito tremo.

Formalno logično je seveda nesmiselno med živalmi iskati objektivne, celo fiziološke razlike, ki bi zahtevale različne etične pristope do različnih živalskih vrst. V resnici pa te razlike obstajajo. Pa najbrž ne toliko pri živalih kot pri nas samih – ljudeh. Veliko huje je ubiti psa kot na primer miš, povsem nekaj drugega je ubiti konja kot pa brenclja na njegovem hrbtu. Obenem pa je nesmiselno iskati objektivne razloge za to, da bi imel pes več pravice do življenja, kot pa jo ima miška. Ni objektivnih razlogov, so pa zelo upoštevanja vredni subjektivni, človeški razlogi. Gre za to, da nam sleherna žival predstavlja tudi del nas samih, v njej najdemo nekaj svoje lastne, človeške identitete. Dejstvo je, da pri psu najdemo več lastnih, človeških lastnosti kot pri poljski miši, in pri pametnem, globokookem konju veliko več kot pri brenclju na njegovem hrbtu. Ubiti žival pomeni dvigniti roko tudi na tisti del naše lastne, človeške identitete, ki nam jo žival simbolno odslikava. Ne gre torej za to, da z ubijanjem storimo večjo krivico psu kot pa miši, gre za to, da pri psu ubijemo ali vsaj poškodujemo večji del svoje lastne identitete, kot pa se to zgodi, če ubijemo miš, v katero je usmerjeno veliko manj naših lastnih, človeških projekcij.

V Washingtonu so bile opice v velikanskih hlevih, v katerih so lahko živele dokaj normalno socialno življenje v okviru svojih tropov. Opazovanje opic, zlasti njihovega družabnega življenja v tropu, v mnogočem relativizira naše lastne –

človeške – definicije človeških lastnosti. Opice si skoraj enako kot ljudje v skupnosti razdelijo socialne vloge, ki jih nato vztrajno igrajo. Če jim človek podeli še imena, se popisi njihovih zgodb ne bi bistveno razlikovali od človeških družabnih kronik. V tropu je bilo na primer vedno zelo lahko že na veliko daljavo opaziti patetične, oblastniške kretnje Artha (ime je morda dobil po kralju Arthurju), ki je bil stari, nesporen vodja. Se pravi, da je vse dni čemerno sedel na plastičnem nadomestku pragozdne vzpetine in vsake tri minute grozovito preventivno zatulil, da se mladi, japijevski opičjaki ne bi pretirano približali njegovi zdolgočaseni ženi Marthi in spogledljivi, živahni konkubini Myri. Nenavadno je bilo, da njegovih krikov nihče ni resno jemal; najmanj njegova dva otročaja (Mike in Sam), ki sta mu plezala po repu, ga divje, neusmiljeno lasala po kožuhu, se gugala na njegovi bradi, pa Arth ni zmozel drugega kot kakšen obupan, proseč pogled proti Marthi, češ naj ga odreši neuglednih mučiteljev. Marthi je to redko prišlo na misel, bila je starejša, nekam okorna opica, ki je poleg tega še zelo pazila, da je bila vedno med Arthom in Myro, kar glede na Myrino živahno menjavanje položajev ni bilo lahko opravilo. Pa nisem nikoli imel vtisa, da bi Martha pazila na Myrin položaj zaradi kakšne velike ljubosumnosti ali celo jeze, vtis je bil bolj, da to počne zgolj zaradi obveze po vzdrževanju neke potrebne, z družbenimi in družabnimi normami določene forme. Seveda sta obe, tako Martha kot Myra, povsem neprizadeto poslušali Arthovo trominutno kričanje in usajanje, navsezadnje ni bilo namenjeno njima. Mladi opičjaki, ki jim je bil kraval pravzaprav namenjen, tudi niso z ničemer dajali vtisa, da jih kričanje kakorkoli zadeva. V glavnem so se zavzeto ukvarjali s svojimi pomembnimi poslovnimi dogovori, ki so jih med seboj sklepali v dvoje, v troje, v štiri, v pet, v najrazličnejših mogočih kombinacijah in položajih, vmes pa jim je pogled kdaj pa kdaj poželjivo zdrsnil proti živahni Myri. Tako je bil vtis, da Arthovo kričanje povsem nesmiselno na tri minute prekinja spokojno življenje tropa in njegovih spremljevalcev, čeprav je bilo resnici na ljubo o tem težko izreči zadnjo sodbo, kajti nihče ni vedel, kaj bi se zgodilo, če kričanja na tri minute ne bi bilo. Morda bi bilo vse narobe, morda bi razpadla vsa urejenost opičje združbe in bi se začel kaos.

Čeprav se je zdelo, da mladi japijevski opičjaki pri krdelu niso imeli pravega opravila in še manj zabave, pa so vendar bili silno užaljeni in potrti, kadar so morali za potrebe poskusa oditi v izolirne kletke. Pravzaprav je bil to najbolj neprijeten del poskusa, kajti opičjakom je bilo jasno, da jim jemlješ svobodo in so s svojimi pogledi jasno pokazali, da tega ne nameravajo kar tako odpustiti. Mnogi od njih so se iz maščevanja odločili postati silno težavni in so storili vse, da je bilo čim težje izvajati korektno poskuse v skladu z načrti in protokoli.

Bakterije in antibiotike smo opicam zamešali v kikirikijevo maslo. Kikirikejevo maslo je za opice namreč največji možen gurmanski užitek. Maslo smo namazali na hranilne piškote, ki jih opice sicer dobivajo kot hrano, in s tem dosegli, da so opice brez nasilja in komplikacij zaužile natanko tiste snovi in količine, kot smo jim jih namenili v skladu z načrti eksperimentov. Vseeno pa so opice glede svojih prehrabnih navad zelo različne in je poskuse kljub največji zvičajnosti težko povsem kontrolirati. Zlasti pri izoliranih opicah, ki se sklenejo za svojo izolacijo maščevati. So na primer opice, ki imajo navado med hranjenjem drobiti, lomiti in razmetavati piškote. Pri njih je zelo težko uganiti, koliko zdravila so zares pojedle, koliko pa ga je ostalo razmetanega po kletki. Še hujše so nekatere sumničave opice. Če dobijo enkrat piškot s kikirikijevim maslom, ponorijo od veselja nad dobroto, ki za njih očitno pomeni enega najbolj vabljivih okusov. Če pa se dobrota ponovi trikrat, štirikrat zaporedoma, pa postanejo zelo sumničave, kajti ne glede na izvrsten okus jim slaščica govori, da je nekaj narobe, če nenadoma dobivajo same dobre. Opice

zaslutijo, da je kikirikijevo maslo na piškotu prevara in začnejo zato skrajno nemarno ravhati s hrano, jo lomijo, razmetavajo, s tem pa silno otežijo standardizacijo poskusov. Pri nekaterih opicah postane ta slutnja tako skrajno artikulirana, da začnejo kikirikijevo maslo s prstom namerno strgati s piškota in nato pojedjo samo piškot, maslo pa pustijo nedotaknjeno.

V opisanih poskusi se opicam dogaja pravzaprav zelo malo hudega. Umetno so okužene z bakterijami, kakršne sicer tako in tako nosijo v svojih želodcih. Nekajkrat so zdravljene z antibiotiki po enakih protokolih kot ljudje z gastritisom. Nekajkrat doživijo gastroskopijo, pri čemer se jim godi bolje kot ljudem. Pred gastroskopijo namreč opice uspavamo z narkotikom, medtem ko gastroskopije pri bolnikih-ljudeh potekajo »v živo«, zgolj z uporabo lokalnih anestetikov.

Kljub temu mi je bilo poskuse z opicami psihološko mnogo težje izvajati kot poskuse z miškami, ki se praviloma končajo s smrtjo poskusne živali. Nič pretresljivega ni dati miško v ločeno kletko za poskus, prava tragedija pa je odpeljati opičjaka v izolacijsko kletko, kajti nenadoma postaneš, se zaznaš najmanj kot krut policaj, ki nedolžnega odvede v zapor, pa še kakšna hujša podoba se utrne ob tem. Nič pretresljivega ni dati v injekcijo zdravila in ga nato izbrizgati v trebušno votlino miške, zelo mučno pa je siliti opico, naj poje svojo dozo kikirikijevega masla, kajti iz njenih oči se točno vidi, da te ima za zastrupljevca in sadističnega mučitelja obenem.

Izkušnje z opicami so me navedle na misel, da se etične dimenzije naših dejanj ne dotikajo samo preudarka, ali ne povzročamo krivic in škode drugim. Enako pomembno je razmisliti, če s svojim delovanjem ne škodujemo sami sebi. In slednjič tisto, kar je najtežje opredeliti: ali naša dejanja kljub trenutni navidezni neškodljivosti ne utrjujejo prakse, ki se bo po vsej verjetnosti izkazala za škodljivo, protirazvojno, destruktivno.

Tisto, kar bi torej želel izpostaviti v zvezi z etiko živalskih poskusov, je to, da pri tem pravzaprav ne gre za problematiko, ki ima v resnici kakršnokoli zvezo z živalmi. Če bi ljudje kakorkoli verjeli, da so živali lahko subjekt etičnih vprašanj, potem poskusov na njih pač ne bi delali. Potem bi bilo življenje živali enako sveto in tabuizirano kot življenje človeka. Potem živali ne bi lovili za hrano in jih ne bi gojili v hlevih za pridobivanje mesa. Če samo odškrnemo vrata samopostrežbe, nam en sam pogled odvzame vse argumente za trditev, da je živalsko življenje samo po sebi v človeški družbi kakršnakoli absolutna vrednota. Tisto, kar se navidez kaže kot etika našega ravnanja z živalmi, je v resnici etika naših medčloveških odnosov, je etika dejanj, ki ne smejo biti pregroba zato, da ne bi načela naših lastnih človeških občutkov, refleksov, vrednot, varovalnih mehanizmov. To seveda ne pomeni, da se o etiki ravnanja z živalmi nima smisla pogovarjati. Še kako ima to smisel, vendar se je pri tem dobro zavedati, da tovrstnih etičnih pravil v bistvu ne delamo zaradi živali, ampak zaradi nas samih. Zato, da nepremišljeno in neobčuteno delanje živalskih eksperimentov ne bi v prvi vrsti ranilo in pohabilo nas, raziskovalcev, pa soljudi, zaradi katerih v končni stopnji poskuse delamo.

Etika in znanstveno-tehnološko raziskovanje

Družbeno obnašanje posameznika se oblikuje iz njegovega odnosa s kompleksom družbenih pravil, običajev, prepovedi, spodbud, možnosti, ustvarjalnega prostora, nagrad, invencij, rešitev, zapovedi, ki jih z eno besedo poimenujemo kultura.

Več kot očitno je človek že biološko determiniran za to, da že od prvih dni

življenja z velikansko absorptivno močjo vpija kulturo in kulturne vzorce; izjema so nekatera bolezenska stanja, običajno povezana z možganskimi okvarami (avtizem). Zaradi determinirane in torej v glavnem brezpogojne dovzetnosti za kulturne vplive seveda težko govorimo o uravnovešenem odnosu – dialogu – med posameznikom in njegovo kulturo; kulturni vzorci prodirajo v posameznika izrazito dominantno in v glavnem nezavedno, možnost selekcije kulturnih vzorcev je zato minimalna in komaj omembe vredna.

Kulturni vplivi na posameznika so vedno kompletni in kompleksni, hkrati delujejo prepovedi in zapovedi, nagrade in kazni, tradicija in invencije; v namene analize je smotrno iz kompleksne mešanice, imenovane kultura, izolirati posamezne razvidne kategorije in jih podrobneje opredeliti, pri tem pa seveda imeti ves čas pred očmi, da so take ugotovitve nujno zgolj »laboratorijski« približki, medtem ko v naravnem okolju stvari često potekajo zelo drugače.

Etika je ena od takih analitičnih, laboratorijsko-kulturoloških kategorij, in se loteva predvsem prepovedi in zapovedi v zvezi z odnosom med posameznimi subjekti družbe (posameznik-posameznik, posameznik-družina, politiki-volivci, zdravniki-bolniki). Etika opisuje norme in pravila, ki jih v družbi morajo upoštevati posamezni subjekti predvsem zato, da bi omogočili sobivanje drugim družbenim subjektom. Etične norme od posameznih subjektov navadno zahtevajo določeno investicijo, ki subjektu ne prinaša neposredne koristi; zato se, če gledamo zgolj posameznika in posamezen primer, etika lahko zdi nekam nelogična, nestvarna, celo nadnaravna kategorija; gledano širše pa vsaka etična norma družbi kot celoti prinaša korist; obenem pa so kulturni mehanizmi poskrbeli, da tudi pri posamezniku upoštevanje etičnih norm ni prepuščeno zgolj njegovemu občutku za altruizem, ampak nasprotno, številni vgrajeni kulturni mehanizmi posamezne subjekte motivirajo za etično ravnanje.

Ruski semiotik Lothman je kulturne motive, ki prisilijo posameznika v ravnanje po kulturnih (tudi etičnih) obrazcih, razdelil na motive strahu (posameznik upošteva kulturni kodeks iz strahu pred represijo) in motive sramu (posameznik upošteva kulturni kodeks zaradi občutka pripadnosti določenemu kodeksu). Skladno s tem je mogoče razdeliti kulture na tiste, ki posameznike motivirajo predvsem z represijo (kulture strahu), in tiste, ki vežejo posameznike s subtilnejšimi vezmi (kulture sramu). Prevladovanje kulture strahu je značilnejše za manj stabilne, neuravnovešene kulture, ki nimajo dolge tradicije in zato kulturni obrazci in zahteve še niso tako učinkovito, enopomensko in subtilno oblikovani, da bi prodrli do znotrajpsihičnih, identifikacijskih nivojev posameznikov. Zato je mogoče kulturne zahteve vzdrževati zgolj z zunanjim motivom – represijo. Obratno pa v kulturah sramu posameznik izpolnjuje kulturne obrazce zaradi številnih in pretanjenih vezi, ki ga vežejo in identificirajo s kulturnimi skupinami, pri čemer je težko ločiti njegove notranje psihološke vzgibe (občutek časti, viteštva, dolžnosti, pripadnosti) od zunanjih silnic (strah pred izobčenjem iz skupine, prisila). Seveda v končni fazi oba tipa kulture dosežeta podoben cilj, t.j. posamezne subjekte »prepričata«, da se jim splača delovati v skladu s pravili, tudi etičnimi. Kultura svoje kodekse namreč oblikuje in stalno preoblikuje tako, da doseže čim večjo uravnoteženost in stabilnost; etični kodeksi so samo en aspekt omenjenih kulturnih mehanizmov.

Slednje, da je namreč etika samo eden od uravnalnih mehanizmov v določeni kulturi, tudi pomeni, da etike ne moremo obravnavati neodvisno od pripadajoče kulture in seveda tudi ne primerjati zgolj etične ureditve med posameznimi kulturami. Če na primer primerjamo etiko otrok do njihovih ostarelih staršev, bi lahko pripadnik ruralne kulture, v kateri morajo otroci do konca ubogati svoje starše,

zgrožen obtožil sodobno urbano kulturo za barbarstvo, kajti otroci v njej zapustijo starše in jih komaj kdaj še pogledajo; če bi otroci v ruralni kulturi tako ravnali s svojimi ostarelimi starši, bi bilo to pravzaprav morilstvo. Obnašanje, ki bi bilo torej v neki kulturi neetično, celo morilsko, je v drugi povsem sprejemljivo. V resnici gre pri tem za to, da se družbena funkcija, ki se v ruralni kulturi odvija na nivoju etične norme, v urbani družbi izvršuje na nivoju socialno-ekonomske ureditve (pokojninskega sistema, domov za ostarele). Tisto, kar je torej v določeni kulturi naloga etike, se v neki drugi kulturi lahko odvija s pomočjo drugih, zunaj-etičnih mehanizmov.

Kultura oblikuje svoje kodekse, tudi etične, na osnovi dolgoletnih (desetletnih, stoletnih) izkušenj, ki jih ima z določenim pojavom. Zato je pravzaprav paradoksalno spraševati se o etičnih dimenzijah raziskovanja (razen o etičnih pravilih v zvezi z raziskovalno-eksperimentalnimi postopki), kajti to običajno pomeni razpravljanje o etičnih dimenzijah nekaterih novih pojavov. Ker v zvezi z novimi pojavi še ne obstajajo nikakršne izkušnje, je razumljivo, da v kulturi še ne morejo obstajati nikakršni izdelani kulturni, in seveda tudi ne etični obrazci. Etika je namreč zgolj opis tistih kodeksov in pravil, ki v določeni kulturi že obstajajo in so se izoblikovali na podlagi dolgoletnih izkušenj. Če se torej pojavi nekaj novega, je pravzaprav šele stvar izkušenj v prihodnosti, kako bo kultura reagirala in se bo etična dimenzija tega torej šele pokazala; kako je torej možno govoriti o etiki, ki je še ni in je samo stvar hipotetične prihodnosti?

Zato je o etičnih dimenzijah novih pojavov, kot napr. umetne oploditve, genski inženiring itd. zelo težko govoriti, kajti družbene etike do njih še ni, ker se v tako kratkem času še ni izoblikovala. Govoriti o etiki teh pojavov je v najboljšem primeru ugibanje o tem, kakšna bo prihodnost, je torej enako kot napovedovati prihodnost, pri čemer seveda nimamo pojma o tem, kakšen bo v prihodnosti napr. genski inženiring, niti ne vemo, kakšna bo takrat družba. V slabšem primeru pa razpravljalci o etičnih dimenzijah novih pojavov niti ne skušajo napovedovati prihodnosti, ampak nove pojave asociirajo z nekaterimi razvpitimi starimi pojavi in pravzaprav govorijo o etični dimenziji slednjih: lep primer je zavračanje genetskega inženirstva zato, ker bo omogočilo umetno kreiranje ljudi; pri tem sploh ni govora o genetskem inženirstvu, ampak o frankensteinovem in hitlerjevskem mitu. Kajti govoriti o etiki genetskega inženirstva je za zdaj še nemogoče, ker je z njim še premalo izkušenj. Dejstvo je namreč, da kultura za vsak nov pojav potrebuje razmeroma veliko časa in izkušenj, da vzpostavi do njega celovit odnos, ki ima seveda tudi svojo etično dimenzijo. Lep primer je pojav atomske bombe; celo za tako razvit, izjemen, planetarno pomemben in psihološko šokanten pojav je trajalo pol stoletja, da je zahodna kultura vzpostavila svoj odnos do njega; šele dvajset let po eksploziji so se namreč pojavila prva večja gibanja proti atomski bombi in po pol stoletja šele kaže, da bodo začeli resno omejevati proizvodnjo atomskih bomb. Verjetno pa je za to, da kultura vzpostavi celovit odnos do manj spektakularnih pojavov, kot je napr. genski inženiring ali manipulacije z nosečnostjo in rojevanjem otrok, potrebno še mnogo več časa. V tem času mora kultura nabrati dovolj izkušenj in dovolj refleksije, da lahko do novega pojava vzpostavi produktiven odnos, se pravi, da od novosti sprejme tisto, kar je mogoče izkoristiti kot prednost in napredek, zavrže pa tisto, kar bi povzročalo prehudo motnjo v življenju kulture.

Iz tega razmisleka sledi, da je zelo dvomljivo opravilo, če želimo konstruirati in definirati trden etičen odnos do novih pojavov, kajti to pomeni, da nekaj, o čemer zelo malo vemo, postavljamo v prihodnost, o kateri tudi nimamo dosti pojma. Najbrž je treba priznati, da je razvoj po svoji naravi zunaj etičnih obrazcev, ker se ti

v tako kratkem času še niso mogli vzpostaviti. Zato je želja po usklajevanju razvoja z etiko protislovna in težko uresničljiva. Šele kulturna izkušnja z novimi dejstvi, ki jih prinese razvoj, je stvarna podlaga za vzpostavitev etičnih obrazcev, ki bodo novost sprejeli ali jo zavrnili. Edino, kar ob novih pojavih moramo upoštevati, je dejstvo, da je čas, potreben za to, da kultura vzpostavi celovit odnos do novosti, razmeroma dolg; ustrezno temu velja novosti uveljavljati razmeroma postopno, previdno in kar se da spodbujati vse možne oblike družbenega soočanja in refleksije z novimi pojavi; cilj etične akcije v odnosu do novosti torej ni vnaprejšnja opredelitev etičnega odnosa do pojava, kajti to bo morala opraviti kultura sama, in eksperti pri tem kaj veliko več od informiranja ne morejo pripomoči; pač pa je cilj etične akcije lahko skrajšanje časa, v katerem kultura vzpostavi svoj odnos do novosti, po drugi strani pa tudi opozarjanje na previdnost z uvajanjem novosti toliko časa, dokler kultura ne vzpostavi polnega odnosa do novosti, ta odnos pa seveda nujno vsebuje tudi svojo etično dimenzijo.

Problem torej predstavlja »etična počasnost« (cultural delay) kulture v družbi, ki velik del svojega upanja stavi na nagel razvoj znanosti in novih tehnologij. Novosti nastajajo zelo hitro, se kmalu zatem množično producirajo in uporabljajo, in preplavijo družbo, še preden bi kultura lahko do njih vzpostavila avtentičen, naraven in stabilen odnos. V tem primeru se torej družba zaradi preplavljanja z novimi pojavi lahko vsaj za nekaj časa znajde v kulturnem šoku, ko se namreč prakticira nekaj, kar vpliva razdiralno na družbo. Tega verjetno v družbi, ki se je odločila za tehnološki razvoj, ni mogoče preprečiti. Taka družba upanje, ki ji ga prinaša nagel razvoj, plačuje s tveganjem, da tako nagel razvoj prinaša tudi novosti, ki lahko povzročijo ogromno škode zato, ker jih kulturni mehanizmi ne bodo mogli dovolj hitro identificirati, vzpostaviti do njih smiselnega odnosa in nevtralizirati njihove škodljive vplive.

V tehnološki kulturi, ki svoje upanje v veliki meri stavi na nagel znanstveni in tehnološki razvoj, je aprioristično enačenje novosti z napredkom še posebej močna in nevarna skušnjava. Vsaka novost se pod preobleko napredka bliskovito razširi po vsem planetu in ta bliskovitost je v velikem nesorazmerju s počasnostjo, s katero je naša kultura zmožna etično reagirati na nove pojave. Povsem realno je zato govoriti o tveganju, da se kakšna nova, destruktivna novost razširi po planetu in v temelju spremeni našo kulturo, še preden bo ta zmožna kakorkoli odreagirati in aktivirati svoje varovalne mehanizme. Zato je nujno delovati v tem smislu, da se čimbolj skrajša čas, ki ga naša kultura porabi za reakcijo na vsak nov pojav. Kar pomeni čim širše seznanjanje ljudi že s prvimi novimi izkušnjami in spodbujanje refleksije o teh izkušnjah. To je še posebno pomembno zato, ker organiziranost tistega dela družbe, ki proizvaja novosti – znanosti in tehnologije – ne zagotavlja kritične presoje do lastnih proizvedenih novotarij, ampak prej obratno – njihovo nekritično propagiranje.

Današnja znanost je namreč organizirana tako, da pri raziskovalcih motivira predvsem nove in nove raziskovalne dosežke; raziskovalci so dirkalni konji, katerih naloga je z vsemi silami odkrivati in objavljati čimbolj sveže, spektakularne in ekskluzivne novosti. Po drugi strani pa ni nobenega mehanizma, ki bi raziskovalce usmerjal v kritično refleksijo svojih dosežkov. Sicer pa tudi, če bi kakšen organizacijski mehanizem to spodbujal, ni jasno, koliko bi zaradi narave raziskovanja bil učinkovit. Raziskovalec v obdobju, ko odkriva nekaj novega, nima in ne more imeti kaj prida določene predstave o tem, kakšna bo tista novost in kakšne učinke bo prinesla. Zlasti pa ne, kaj bo novost pomenila v širšem, kulturnem smislu. Navsezadnje celo pri etično tako neoporečnih raziskavah, kot je npr. iskanje zdravila

proti raku, raziskovalec ne more biti gotov, da ne bo morda namesto zdravila odkril sredstvo za množično povzročanje raka, ki bo v določenih kulturnih okoliščinah morda postalo hujše orožje kot atomska bomba. In celo, če kdo odkrije zdravilo proti vsem oblikam raka, ne more zares predvideti kulturnih posledic te svoje novosti. Kakšne kulturne pretrase lahko povzroči takšno zdravilo, če bo napr. njegova cena takšna, da si ga bo lahko privoščil samo najbogatejši odstotek prebivalstva? In kakšne socialne pretrase, če si ga bo lahko privoščil vsakdo? Raziskovalec torej celo pri tako hvalevrednem odkritju ne bi mogel biti čisto prepričan, če je odkril kulturni blagoslov ali kulturno bombo. Raziskovalec je torej že zaradi same narave svojega dela v položaju, da od njega ne moremo pričakovati »avtocenzure« v dobrobit človeštva. Zaskrbljujoče dejstvo je pač, da samokontrola in samocenzura raziskovalcev ni bistveno večja kot samokontrola in samocenzura umetnikov; eni in drugi se samocenzure v kar največji meri skušajo otresti, da bi tako izkoristili čim več svoje ustvarjalne energije, ki jo slehernemu tako in tako vedno primanjkuje. In če pri umetnikih to dejstvo niti ne zveni tako zelo hudo, kajti umetnina v skrajnem primeru ne more eksplodirati ali povzročiti svetovne epidemije, pa je odsotnost samocenzure pri znanstvenikih seveda bolj vprašljiva, kajti znanstvena odkritja in tehnološki dosežki imajo lahko izjemen vpliv na življenje in usodo ljudi pa tudi celotne civilizacije. Kljub temu pa je še bolj vprašljivo in narobe, če se ljudje tega ne zavedajo in se vdajajo iluziji, da bodo znanstveniki že sami iz svoje etične dolžnosti presodili, kaj je koristno, kaj pa bi bilo lahko nevarno za človeštvo. Ljudje bi se morali zavedati, da znanstveniki tega po vsej verjetnosti ne bodo storili, in morajo potemtakem to storiti ljudje sami. Odgovornost za znanstveni razvoj je v naši kulturi na strani vseh ljudi in njihovega naglega odzivanja na novosti, ne pa le na strani znanstvenikov.

Seveda je obenem potrebno, da se med znanstveniki čimbolj širi zavest o nujnosti refleksije njihovega dela, o nujnosti tega, da niso zgolj tekmovalni konji, ki se pehajo za čimvečjo količino, ampak da ob tem tudi razmišljajo o vsebini in pomenu svojih dosežkov. Vendar tisto bistveno presojo o uporabi in izrabi novih spoznaj in odkritij v naši kulturi opravijo želje in afinitete ljudi – uporabnikov. Zato je strah pred znanostjo pravzaprav strah pred našo lastno človeško naravo, pred našimi lastnimi željami, ki jih morda ne bi znali obvladati, če bi se nam ponudila dovolj vabljiva prilika. Za izrabo genetike v smislu načrtovanja in kloniranja ljudi torej ne bodo krivi znanstveniki; taka zloraba bo možna samo v primeru, če jo bomo želeli in potrebovali – ljudje. Bojazen pred znanostjo je torej predvsem nezaupanje v nas same, nezaupanje v našo lastno človeško naravo, v našo lastno kulturo. Tudi če bi bilo kloniranje ljudi mogoče, to ne bi nič pomenilo; šele od potreb, želja in pravil naše kulture bi bilo odvisno, če bi in v kolikšni meri tak dosežek uporabljali.