

# Filozofska bioetika: med znanostjo, pravom in politiko

## 1.

Kako razumemo filozofsko bioetiko? Poskusimo z naslednjo definicijo: bioetiko v ožjem pomenu razumemo kot problematiko moralnih in političnih vprašanj, povezanih s posebnimi okoliščinami, ki so se odprle zaradi sodobnih tehnologij v biologiji in biomedicini in spremenjenih odnosov do okolja. V širšem pomenu pa kot vprašanja filozofske bioetike obravnavamo tista moralna in politična vprašanja, ki nastanejo, če kot etični subjekt postavimo živo bitje kot tako.

Poudarek prvotne definicije je bil nekoliko drugačen. Termin je skoval ameriški onkolog Van Rensselaer Potter, ki je bioetiko opredeljeval kot novo disciplino, ki si prizadeva združevati biologijo, ekologijo, medicino in človeške vrednote in katere smisel je pomagati človeku pri racionalnem, a previdnem sodelovanju v procesih biološke in kulturne revolucije. Združevala naj bi biološka znanja oziroma znanost o živih sistemih in etiko kot znanost o človekovih vrednotnih sistemih. Torej gre za nekakšno aplikacijo filozofije v smislu moralnega kompasa v nejasni pokrajini tehnoloških manipulacij z biološkim telesom in naravo (Reich, 1993). Še več, za Rensselaer Potterja (1971: 7) lahko bioetika odigra bistveno povezovalno vlogo med čedalje bolj razdruženimi polji humanistične in naravoslovne znanosti: »Če obstajata ‚dve kulturi‘, za kateri se zdi, da nista sposobni govoriti druga z drugo – naravoslovna znanost in humanistika – in če se nam to zdi resen problem za nadaljnji kulturni razvoj človeštva, tedaj lahko morda zgradimo ‚most do prihodnosti‘, če ustvarjamo disciplino bioetike kot povezovalni most med obema kulturama.«

Takšno razmerje med filozofijo in bioetiko ni brez dvoumnosti. V resnici se je zaradi nekaterih v javnosti zelo odmevnih medicinsko-pravnih primerov (več o njih v nadaljevanju) tudi bioetika kot filozofska obravnava moralnih vidikov pomaknila proti središču pozornosti. Kot je položaj opisal Danner Clouser (1993), prvi filozof, ki je na ameriški medicinski fakulteti učil etiko, je »bioetika prinesla filozofiji novo slavo in bogastvo, javne omembe in priznanje, ki ga filozofija že dolgo ni bila deležna. Prinesla je nove pedagoške ure in velikanske priložnosti za financiranje. V filozofijo je vnesla novo vznemirjenje – nov izziv, nove podatke za raziskovanje in interpretacijo. Bioetika je filozofiji prinesla smisel in neposrednost. Filozofi

so postali potrebni – celo zaželeni! Morali so sprejemati sklepe in dajati priporočila za konkretna dejanja».

Bioetika je filozofiji prispevala občutek resničnosti moralne izkušnje, zagate, ki zahteva moralno odločitev, meni Danner Clouser. Jedro prispevka bioetike filozofiji je trda realnost njenih primerov, preizkušanje teorije na realnih primerih, upoštevanje podrobnosti. Delo, ki je precej drugačno od običajnega filozofovega hipotetičnega primera, ki je izmišljen ali tako visoko abstrahiran od resničnih okoliščin, da v njem ostanejo le tiste podrobnosti, ki filozofu omogočajo potrditi njegovo vnaprej oblikovano tezo. Takšna uporaba primerov v moralni filozofiji rabi prej ilustraciji teorije kot pa njeni potrditvi. Po drugi strani pa naj bi bioetika prav konkretno rešitev moralnega problema postavila v ospredje: tu ni možnosti za pobeg pred neizprosnimi podrobnostmi in trdo realnostjo konkretne moralne dileme. Moralne teorije, ki tega ne prenesejo, se izkažejo za neadekvatne.

A v razpravi o mestu nove discipline je mogoče zaslediti tudi nasprotno stališče. Ali ni bioetika natančno primer, kako filozofija izgublja še zadnjo specifično vlogo, ki ji je ostala kot znanosti, katere imperativ je avtonomno mišljenje? Filozofija, ki že dolgo nima primarne vloge vira pozitivne vednosti (pri tem so jo nadomestile naravoslovne in družboslovne pozitivne znanosti), ohranja svojo avtonomijo kot čista racionalna disciplina. V bioetiki pa se filozofija omejuje na mehanicističen posel gole aplikacije intelektualnih mojstrov in »pravih filozofov« na posvetne in praktične probleme. Očitek je lahko še ostrejši: ali Clouserjeva definicija bioetike ne vsebuje slabega razumevanja samega pojma etike v filozofiji? Ta v svojih najuspešnejših trenutkih ni ponujala pozitivnih in normativnih odgovorov na konkretne moralne dileme. Velike etične teorije so vselej opozarjale na konfliktnost, paradoksalnost same etične situacije. Primer sta lahko najvplivnejši moderni etični teoriji ali roda teorij, kantovska in utilitarna. Kantovska etika moralno situacijo opredeljuje kot skrajno osebno zagato, razpetost in negotovost med moralno dolžnostjo in lastno blaginjo, utilitarna etika pa mnogokrat proizvede rešitve, ki so v popolnem nasprotju z »vsakdanjim občutkom« o tem, kaj je prav ali narobe, in so lahko videti celo skrajne, kakor na primer trditve velikega bioetika Petra Singerja (1999) o upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok, in dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločijo starši v tridesetih dneh po rojstvu.

## 2.

Bioetiko so na začetku v veliki meri opredelile okoliščine sodne prakse v ZDA oziroma pravno-politične razprave, ki so se razvile ob nekaterih najbolj znanih primerih na sodiščih. Tak paradigmatičen primer je sodni primer »Roe v. Wade« iz leta 1973, ko je ameriško vrhovno sodišče razsodilo o neustavnosti zakonov proti abortusu.

Bioetični diskurz sprva ni bil toliko filozofski kot medicinski. Eden glavnih protagonistov razprave in nasprotnik pravice do splava je bil zdravnik in poznejši minister za zdravstvo Charles Everett Koop, ki je formuliral stališče, pozneje poimenovano *argument o kontinuiteti*. Zdravniškemu kolegu, ki je pripravljen opraviti splav, hkrati pa bi se mu seveda prekinitve življenja novorojenega otroka zdela nesprijemljiva, Everett Koop zastavlja hipotetično vprašanje. Bi bil pripravljen končati življenje tega istega otroka minuto, preden je bil rojen? Ali minuto pred tem? Ali še minuto prej? Poanta je jasna. Katera je tista minuta, ki je meja med življenjem, ki ga zdravnik še lahko konča, in življenjem, ki je nedotakljivo? Ker bi bila določitev takšnega trenutka nemogoča oziroma nesmiselna, je za Everett Koopa (1981: 27) jasno, da je življenje nedotakljivo od njegovega samega začetka v spočetju.

Podobno argumentacijo (Baird in Rosenbaum, 1989: 132) proti splavu je bilo mogoče formulirati s sklicevanjem na napredek v spoznanjih medicinske znanosti: z novimi odkritji v embriologiji naj bi postalo očitno in neizpodbitno dejstvo, da je človekov prenatalni razvoj kontinuiran. Kakor moderna fizika proučuje prve tri minute nastanka univerzuma, tako je moderna neonatologija čedalje bolj osredinjena na prve trenutke ali dneve človeškega življenja. Prav tako uporaba ultrazvoka kaže na to, da je še nerojeni otrok pacient v polnem pomenu besede in s pravicami, ki jih to prinaša. V takšnem kontinuiranem procesu razvoja je težko logično zagovarjati neko demarkacijsko točko »polnopravnega« življenja, razen če kot tako točko spet določimo trenutek spočetja. Everettov argument naj bi tako empirično podpirali praksa in spoznanja neonatalne medicine.

Zanimivo je, da gre argumentacija nasprotnikov abortusa tu proti tradicionalni katoliški doktrini o začetku človekovega življenja, kakor jo je formuliral Tomaž Akvinski in ki nikakor ne temelji na kontinuiteti. Po Tomažu namreč moški razumsko dušo pridobi štirideset dni po spočetju oziroma devetdeset dni, če je ženska. Teorija izhaja iz Tomaževega branja Aristotela: moško seme vsebuje »virtus formativa«, formativno ali oblikovalno moč, ki podeli obliko materiji ženske menstrualne krvi,<sup>1</sup> sprva tako, da oblikuje vegetativno dušo, sledi oblikovanje čutne duše, nazadnje, po 40 oz. 90 dneh, pa je prek neposrednega božjega dejanja človeku vdihnjena razumska duša.

A filozofijo lahko v bioetično razpravo vključimo tudi iz nekoliko modernejše perspektive. Najmočnejše orožje argumenta o kontinuiteti je trditev, da je oploditev prelomni dogodek, saj je v poznejšem razvoju nemogoče utemeljeno določiti točko »učlovečenja« – vsak tak poskus bi bil nekako podoben tistemu Tomaža Akvinskega ... Toda, ali to res drži? Je res edini način določitve nekega pojma (v tem primeru pojma osebe z *moralnim statusom*, za katero splav ni več mogoč) prek jasno zamejene točke prej in potem? Spomnimo se na skupino paradoksov, ki jih klasično imenujemo paradoksi *sorites* ali paradoksi kupa. Tudi tu gre za kontinuiteto: milijon zrn peska sestavlja kup. Če eno zrno odstranimo, je kup še vedno tu. A če korak ponavljamo kar naprej, nam ostane le eno zrno. Je to še kup? In če ni, pri katerem zrnju smo prestopili mejo med kupom in skupino zrn peska?

Toda moderna logika omogoča tudi drugačno rešitev. Ni nujno, da se odpovemo določitvi, če ne moremo najti natančne točke razmejivne. Obstajajo številni primeri kontinuiranih prehodov (denimo prehodi barv v barvnem spektru), kjer smo povsem zadovoljni s »pragmatično« definicijo barve, čeprav je natančna meja, katera frekvenca elektromagnetnega valovanja je še »modra«, katera pa ne, neobstoječa. Filozofska razprava o paradoksu kupa tako kaže, da argument o kontinuiteti ni ekskluziven v trditvi, da mora biti oploditev nujno označena kot edini prelomni dogodek, niti ne more dokazati, da je oploditev edina racionalna izbira za določitev, kdaj fetusu pripišemo status moralne osebe (Prijić Samaržija, 2006: 95).

Ali ta primer kaže, da si prek filozofske argumentacije lahko olajšamo ali vsaj razjasnimo etično dilemo? Odgovor je hkrati da in ne. Če bi menili, da lahko racionalnost filozofske argumentacije odpravi moralno dilemo, bi zagrešili napako glede razumevanja etične situacije, ki je nikoli ne moremo omejiti na goli racionalni postopek. Po drugi strani pa filozofski argumenti lahko zelo lepo pokažejo, da sklicevanje na znanost ni brez ideološke in politične motivacije. Nedvoumnost in domnevna čista racionalnost znanstvenega argumenta, na katerega se je skliceval Everett, nikakor ni tako absolutna, in to se najlepše izkaže prav takrat, ko ga premerimo ob filozofski argumentaciji. Čeprav torej po našem mnenju filozofska bioetika ne daje in ne more dajati definitivnih odgovorov na moralne dileme, pa je odličen protistrup trditvam, ki se sklicujejo na neovrgljivost svojih rešitev moralnih dilem, saj naj bi te rešitve izhajale iz znanosti.

Nedavni primer moralnega stališča, ki se je poskušalo zakriti z »objektivnimi znanstvenimi odkritji«, je razprava, ki se je maja 2008 odvila v britanskem parlamentu glede nove določitve meje, kdaj je še dovoljena prekinitve nosečnosti po samostojni odločitvi ženske. Koalicija (pretežno konservativnih) poslancev je vložila predlog za skrajšanje tega roka s sedanjih 24 na 22 tednov nosečnosti, kar so podkrepili z obsežno medicinsko dokumentacijo, ki naj bi dokazovala, da se je zaradi napredka medicine meja preživetja prezgodaj rojenih otrok v zadnjih letih pomaknila v zgodnejše obdobje. Ne gre torej (tako so trdili) za religiozne ali svetovnonazorske razloge, temveč za trdne medicinske dokaze o tem, da lahko preživi veliko mlajši otrok, kot je veljalo do zdaj. A hitro se je izkazalo dvoje. Prvič, medicinska dokumentacija, na katero se je sklicevala koalicija *pro-life*, je bila precej dvomljive vrednosti, in drugič, razprava v parlamentu je hitro pokazala, da so temeljni motivi predloga načelno nasprotovanje splavu kot takemu oziroma videnje tega kot nemoralnega dejanja.<sup>2</sup>

Poglejmo še en primer oziroma tip primerov, ki so bistveno določili področje bioetike. Gre za vprašanja, ki se tičejo pravice do smrti. Za sodno prakso v ZDA je bil odločilen primer bolnice v komi Karen Quinlan, ki je v nesreči utrpela nepopravljivo možgansko poškodbo in je lahko preživela le na napravah za umetno ohranjanje življenja. Njena družina si je na sodišču prizadevala doseči dovoljenje, da jo izključijo z aparatur, in po več odmevnih procesih je vrhovno sodišče države New Jersey odobrilo, da ji izključijo respirator (Karen Quinlan je sicer presenetljivo živela še nekaj let po izključitvi naprave). Argument, ki ga je navedlo sodišče v svoji delni odobritvi, da pacientki končajo življenje, se je skliceval na doktrino *dvojnega učinka* in se hkrati odločno distanciral od interpretacije, da gre pri tem za pasivno obliko evtanazije. Dvojni učinek sicer v medicini 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 skrajšala življenje« (Trontelj, 2007: 25), z drugimi besedami, bolniku v terminalni fazi bolezni bolečine olajšajo s takšnimi ali takšno količino zdravil (ponavadi sredstev proti bolečinam), da ti kot stranski učinek povzročijo njegovo smrt. A pomembna je interpretacija, da gre tu za stranski učinek zdravljenja, ne pa za zdravnikovo dejanje, ki bi z odtegnitvijo zdravljenja (pasivna evtanazija) ali z določenim posegom (aktivna evtanazija) končalo pacientovo življenje. Podobno odmeven je bil primer *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*. Sorodniki bolnice v »vegetativnem« stanju Nancy Cruzan so na vrhovnem sodišču države Missouri poskušali doseči dovoljenje za prenehanje umetnega ohranjanja pri življenju, a je sodišče odločilo, da bi morali za to predložiti »jasen in nedvoumen« dokaz, da bi bila to želja bolnice, če bi jo lahko izrazila. Pravna težava je seveda, kako dokazati želje nekoga, ki jih ne more neposredno izraziti.

Filozofska razprava o pravici do smrti je izjemno bogata (Battin, 2005: 674–704). Eden najmočnejših argumentov, ki je bil pogosto uporabljen tudi v pravnih primerih, je *argument o odrešitvi bolečine in trpljenja*. Njegova osnovna trditev je, da nihče ne bi smel biti izpostavljen neskončnemu in nesmiselnemu trpljenju ob umiranju. Če zdravnik pacientovega trpljenja ne more ublažiti na način, ki bi bil sprejemljiv za pacienta, in je smrt edini način, kako se temu

<sup>2</sup> Primer razprave 20. 5. 2008: Mark Pritchard, konservativni poslanec: »Vse več znanstvenih dokazov je, da šestnajst-tedenski nerojeni otroci čutijo bolečino. To ni zgolj odgovor na dražljaj, to je fiziološki odgovor.« A že Edward Leigh, prav tako konservativec, ki si prizadeva za znižanje meje na 12 tednov, je razpravo z »znanstvene« prenesel na močno moralno raven in primerjal zagovornike splava z zagovorniki suženjstva v 18. stol., boj proti splavu pa z abolicionističnim gibanjem tistega časa: »William Wilberforce [vodilni abolicionist na začetku 19. stol.] se je boril proti trdovratnim nasprotnikom, boril se je proti interesom denarja in proti pogledu, da nekateri ljudje niso popolnoma človeški. Mi vemo, proti čemu se borimo danes. Mi vemo, da lobi zagovornikov splava obvladuje vse vzvode moči, mi vemo, da tu govorimo o večmilijonskih poslih« *The Guardian*, 21. 5. 2008.

trpljenju izogniti, potem je ta lahko milostno dejanje. Proti temu je mogoč ugovor: ali niso medicinske metode obvladovanja bolečine v hospicijih (bolnišnicah za umirajoče bolnike) že tako učinkovite, da lahko skoraj v celoti ublažijo bolečino in trpljenje? A spet: »skoraj v celoti« v številnih primerih ne zadostuje in očitno želja ali potreba po inducirani smrti obstaja tudi v modernem medicinskem okolju. Kot določena rešitev, s katero bi se izognili evtanaziji, se ponuja umetno povzročena koma, torej popolno uspavanje pacienta – situacija, v kateri so že bolniki v *kroničnem vegetativnem stanju*, kakor Karen Quinlan ali Nancy Cruzan. Vendar popolno uspavanje ali kronično vegetativno stanje pomeni popolno otopelost in je pravzaprav ekvivalentno smrti, saj pacient ni zmožen niti komunikacije niti zaznavanja. V čem je torej razlika, zakaj bi sprejeli popolno uspavanje, ne pa evtanaziranja? Protiargument evtanaziji kot odrešitvi bolečine in trpljenja je pri bolnikih, ki so še pri zavesti, trditev, da umiranje, četudi vključuje bolečino in trpljenje, lahko vrednotimo kot pozitivno, transformativno izkušnjo duhovne rasti in kot možnost za doseg nove ravni intimnosti z bližnjimi umirajočega. Toda čeprav ta možnost obstaja (zdi se sicer, da se v večji meri nanaša na verujoče umirajoče), še zdaleč ni univerzalna, saj številni umirajoči v zadnjih trenutkih izrazito trpijo, in ne more biti apriorni razlog proti evtanaziji.

Še en filozofski argument o evtanaziji je argument, ki izhaja iz *avtonomije osebe*. Tako kot ima oseba pravico v največji meri upravljati svoje življenje, ima pravico v največji meri določiti način svoje smrti, saj gre v obeh primerih za isto avtonomijo. Če na smrt bolna oseba svobodno in pri polnem razumu želi pomoč zdravnika pri samomoru, bi jo ta moral nuditi. Ugovor temu argumentu je, da je resnična avtonomija le redko mogoča, posebno za umirajočega. Večina odločitev je družbeno oblikovanih, pri umirajočem pa se pridruži še dejavnik močnega psihičnega stresa in nepopolne prištevnosti. A četudi je večina naših odločitev družbeno posredovanih, zato niso nič manj realne. Poleg tega težko zanikamo, da samomor pri nekaterih ljudeh obstaja kot zavestna in racionalna odločitev. Kako lahko tedaj možnost take odločitve odrekamo bolniku, če jo izrazi na prepričljiv način?

### 3.

Področje, kjer filozofska bioetika morda v največji meri doseže resnično teoretsko produktivnost, je po našem mnenju polje, kjer se križa s politiko glede etične utemeljitve okoljsko ozaveščene politike. Prelomne politične ideje so se ponavadi porajale v obdobjih, ko so se družbe soočale s prelomnimi krizami, s spremembami, ki so hkrati ogozile njihov obstoj in jih prisilile k temeljiti spremembi njihovih etičnih vrednot. Ideja tolerance je nastala po uničujočih verskih vojnah 16. in 17. stoletja, ideja moderne evropske demokracije in človekovih pravic po razpadu aristokratskega absolutizma v revolucijah in napoleonskih vojnah na prelomu 18. in 19. stoletja, ideja socialne pravičnosti in države iz katastrofalnih ekonomskih kriz v tridesetih letih 20. stoletja. V današnjem času se tako rekoč vse človeške družbe soočajo s katerim izmed problemov, ki izhajajo iz njihovega nečloveškega življenjskega okolja. Lahko gre za preprosto pomanjkanje pitne vode v velikem zahodnem mestu v vročem in sušnem poletnem mesecu, ali pa za humanitarno katastrofo, ki zaradi pomanjkanja dežja v afriškem Sahelu zahteva življenja tisočev. Okoljske krize niso v zgodovini človeških civilizacij nič novega, a silovita rast prebivalstva v zadnjem stoletju je povzročila, da prizadenejo tudi sorazmerno veliko večje populacije.

Hkrati pa je v zadnjih sto letih v razvoju človeštva nastal temeljni premik, ki mu ni primerjave. Lahko ga imenujemo globalizacija, kapitalizem ali opisno še kako drugače; vsekakor

pa je njegovo bistvo v tem, da je prvič celotno prebivalstvo planeta povezano v en sam način proizvodnje življenjskih sredstev in v čedalje večji meri v en sam povezan proizvodni proces. To pomeni, da vse družbe danes za svoje preživetje potrebujejo energijo in surovine, pridobljene iz enakih virov, da se vse poslužujejo v temelju istih industrijskih in kmetijskih tehnologij, ki potrebujejo bolj ali manj enake vhodne surovine in proizvedejo bolj ali manj enake odpadke. Materialno preživetje vseh ljudi je odvisno od industrijske proizvodnje, ki je čedalje bolj povezana v en sam sistem tudi na ravni ekonomije, torej procesa menjave proizvodov, kapitala in dela, in kulture, torej procesa izmenjave informacij in nematerialnih dobrin. Takšen je moderen položaj: če so milijarde ljudi v svojem preživetju odvisne od istega procesa, je kriza tega procesa dejansko svetovna kriza, ki bi prizadela vse človeštvo. Ideja, da se v razmerah kapitalistične proizvodnje človeštvo sooča s svetovno krizo, ni povsem nova, najdemo jo denimo v Marxovi tezi o zlomu in spremembi, ki bo doletela družbo zaradi nerešljivih ekonomskih, socialnih in političnih notranjih napetosti kapitalizma, in bo nujno svetovna. A danes kaže, da bo družba mejo svojega načina proizvodnje dosegla na tečajih razmerja, ki ga ima proizvodnja z okoljem. To razmerje namreč temelji na izčrpanju naravnih virov in izpuščanju škodljivih preostankov v okolje – oba procesa pa sta nujno končna in se približujeta limitu. Nakazuje se možnost krize, ki bo svetovna in bo prizadela vse človeške družbe, saj izhaja iz proizvodnje, ki je skupna vsem, in prizadene okolje, ki je celovito in nedeljivo.

Teorija je tako pred razpotjem, kako interpretirati ta položaj. Lahko se odločimo, da so okoljski problemi načeloma rešljivi, da se jih je smiselno lotiti z »znanstvenim« ali »menedžerskim« pristopom, z modro in strokovno politiko in da ni potrebna temeljna sprememba sedanjih vzorcev proizvodnje in potrošnje. Ali pa nasprotno sprejmemo, da vzdržen in uspešen obstoj predvideva radikalne spremembe v našem *etičnem odnosu do okolja*, to je ne-človeškega naravnega sveta, in da predvideva enako radikalne spremembe načinov političnega in družbenega življenja. Ta druga možnost v svojem temelju zahteva bistven etični zasuk.

Politični mislec se lahko odloči, ali bo razvijal okoljsko politično teorijo v klasični, prvi različici – celo prelomno tezo Ulricha Becka, da živimo v moderni *družbi tveganja*, v kateri skrb politike ni več toliko distribucija dobrin kot distribucija nevarnosti in tveganj, lahko uvrstimo v to skupino –, ali pa bo sprejel tezo, da je okoljska kriza dogodek, ki zahteva radikalno spremembo političnega razumevanja, ki bo temeljilo na drugačnih etičnih vrednotah. To odločitev ekološka teorija pozna že dalj časa, Arne Naess in George Sessions sta jo izrazila kot razliko med površinsko ekologijo in globinsko ekologijo; v novejšem času ju Andrew Dobson (2000) razločuje kot okoljsko politiko (*environmentalism*) proti radikalnejšemu ekologizmu (*ecologism*). Kljub različnim imenom in avtorjem se kot skupna točka nove radikalne politične doktrine – ali ideologije, če besedo razumemo v nevtralnem pomenu povezane množice političnih idej in moralnih prepričanj – kažejo vsaj ta središčna etična načela. (a) Ekocentrizem in zavrnitev antropocentričnega pogleda na razmerje med človekom in nečloveško naravo: to pomeni, da skrb za okolje in nečloveška živa bitja ne temelji na človeškem interesu ali dobri volji, temveč na enaki pravici nečloveške narave do obstoja. (b) Prepričanje, da je vzdržni obstoj človeka in narave mogoč le, če se človeštvo samo omeji in zmanjša proizvodnjo, se odpove imperativu ekonomske rasti, spremeni na proizvodnji in potrošnji temelječ način življenja. (c) Potrebni so nov politični subjekt, civilno gibanje ali politična stranka (*»zeleni«*), ki ima za politični cilj uresničevanje te ideologije in ki temelji na tej vrsti etičnih vrednot.

Ta izhodišča nam morda dajejo merilo za presojanje političnih dejavnikov, ki se na področju demokratične politike sklicujejo na okolje. Številne stranke in vlade so v svoje programe

prenesle bolj ali manj dosledne okoljske politike. To dejstvo je povzročilo določeno nelagodje med originalnimi zelenimi strankami, ki so skoraj v celoti izgubile monopol nad ekološkimi temami. Pa so izgubile tudi svoj *raison d'être*? Odgovor je pravzaprav preprost. Če je zeleni politični blok avtentično in samostojno politično bitje, tedaj deluje skladno z vrednotami in politično ideologijo, ki je zanj značilna in je ni mogoče omejiti ali prevesti v kakšno drugo. To je lahko le zgoraj opisana ideologija ekologizma. Po drugi strani, če se zelena stranka zaradi mehčanja radikalnosti tej ideologiji odpove ali jo postavi v ozadje, se znajde v krizi identitete, ko njena razlika od drugih političnih akterjev, ki se zavzemajo za okolje, ni več kakovostna, ampak le v stopnji. Argumentacija je skoraj krožna: v teoriji in civilni družbi se je izoblikovala nova, avtentična ideologija ekologizma. V demokratičnem okolju je nastala zelena politična stranka. Eno pripada drugemu. Od kod tedaj zadrege?

Ekološki teoretiki in aktivisti so ponavadi instinktivno nagnjeni k demokratičnim idejam. Ameriško gibanje zelenih svojo identiteto gradi na tem, da je izraz prvobitne (*grassroot*) demokracije, gibanja ljudi in izraz njihove demokratične volje. Večina evropskih strank zelenih se podobno sklicuje na svoj posebej demokratičen izvor iz lokalnega in ekološkega aktivizma. A napetost vendarle obstaja. Na načelni ravni lahko vznikne kot razlika med čistim liberalno-demokratskim razumevanjem demokracije, ki je načeloma *proceduralistično*, in zeleno politiko, ki je *substancialna* tako, da ima vnaprej zastavljen *vsebinski*, *to je etični razlog* svojega delovanja. Demokrat je zadovoljen, če se politična igra odvija po demokratičnih pravilih – to je izpolnitev njegovega političnega cilja. Ekološka politika pa ima za svoj cilj izpolnitev neke specifične vsebine. Zgolj pošten demokratičen proces je ne bo zadovoljil, če ne bo dejansko izpolnil njene zelene vizije. To je velika dilema politike zelenih. Dokler je zunaj parlamentarne igre, kot civilno gibanje ali nevladna organizacija, je ta paradoks lažje vzdržati. Ko pa se zeleni organizirajo kot politična stranka, se zaostri. Biti demokratična politična stranka namreč predvsem pomeni sprejeti pravila proceduralne demokracije, in ustvarjanje vsebinskih ciljev je podrejeno tem pravilom. Demokratična stranka se ne more v parlamentu zateči k civilni nepokorščini, če je preglasovana, tako kot to lahko stori denimo nevladni Greenpeace. A hkrati proceduralizem, ki ga mora sprejeti, nasprotuje radikalnemu jedru ideologije ekologizma, ki kliče k temeljiti družbeni in ekonomski spremembi.

Odgovori ekološke politične teorije na to dilemo se razlikujejo glede priporočil, ali je bolj smiselna civilna ali strankarska politična organiziranost, a imajo pomembno stično točko. Ekološka, zelena politika mora kot ključno točko svoje ideologije izdelati novo teorijo demokracije, *zeleno demokracije*. Implicitne napetosti med ekologijo in demokracijo ni mogoče potlačiti ali zanikati, temveč izraziti v novi viziji demokracije, drugačni od liberalno-demokratičnega modela. Takoj velja poudariti, kaj ta program ni: ni ekotehnokratizem, ki bi delno suspendiral demokratične mehanizme v imenu strokovnega reševanja kompleksnih okoljskih problemov. Po drugi strani pa je zeleno modifikacijo liberalno-demokratskega modela precej težje pozitivno opredeliti. Avtorji se pri tem gibljejo med dvema modeloma. Prvi je izrazito protietatičen. Zelena demokracija presega nacionalno (ali kakršno koli) državo, saj samih okoljskih problemov ne moremo reševati izolirano, v okviru državnih meja. Nov model demokracije bo nujno internacionalističen in globalen, prav ta globalna demokratizacija pa bo pripomogla k izginotju občutka prevaranosti, ki ga zdaj »države v razvoju« čutijo ob diktatu razvitega zahoda, denimo ob primeru izpustov CO<sub>2</sub> ali izkoriščanja tropskega gozda. Druga smer razmisleka (izrazito ga zastopa Robyn Eckersley (2004), denimo v delu *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*) pa se ne odpoveduje državi kot temeljni politični formi, temveč predlaga

njeno transformacijo v »zeleno državo« (*green state*). Ta sprememba bi predvsem pomenila redefiniranje ciljev, ki jih država navaja za svoj razlog obstoja. Medtem ko so danes to predvsem državna varnost, notranji red, gospodarska rast in socialna varnost in blaginja, jim je treba dodati zelene ekocentrične cilje – vzdržno sobivanje z okoljem, enake pravice nečloveške narave, blaginjo nečloveške narave. Te cilje je treba vgraditi v samo bistvo in razloge obstoja države. V jedru zasnove te nove politike je torej etično vprašanje oziroma vprašanje o možnosti drugačne opredelitve etičnega in političnega subjekta. Če obstaja avtentično polje filozofske bioetike, ga umeščamo natančno v vprašanje subjekta. Ali je mogoče misliti subjekt, tako političnega kot individualnega, onstran omejitve na človeka, ali ga je mogoče misliti prek pojma življenja (*bios*) kot takega.

## Literatura

- BAIRD, R. M., ROSENBAUM, S. E. (1989): *The Ethics of Abortion: Pro-life vs. Pro-choice*. Buffalo, New York, Prometheus Books.
- BATTIN, M. P. (2005): Euthanasia and Physician-assisted Suicide. V: LAFOLLETTE, H. (ur.): *Practical Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- DANNER CLOUSER, K. (1993): *Bioethics and Philosophy*. The Hastings Center Report, 23. 6. 1993.
- DOBSON, A. (2000): *Green Political Thought*. London, Routledge.
- ECKERSLEY, R. (2004): *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. MIT Press.
- EVERETT KOOP, C. (1981): *The Right to Live: The Right to Die*. Life Cycle Books.
- HALDANE, J., LEE, P. (2003): *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*. Philosophy, Cambridge University Press.
- PRIJČ SAMARŽIJA, S. (2006): *Bioethical Issues and the Continuity Argument*. 5. Lošinjski dani bioetike. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- REICH, W. T. (1993): How Bioethics Got Its Name. The Hastings Center Report, 23. 6. 1993.
- RENSSLAER POTTER, V. (1971): *Bioethics, Bridge to the Future*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J.
- SINGER, P. (1999): *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- TRONTELJ, J. (2007): *Zdravnikovo odločanje ob terminalni bolezni*. ISIS: Glasilo Slovenske zdravniške zbornice. XVI, št. 7.