

Günter Altner

LEBEN IN DER HAND DES MENSCHEN*Brisanz des biotechnologischen Fortschritts*

Primus Verlag, Darmstadt, 1998, 234 str.

Je li uistinu »život u čovjekovoj ruci«, kako glasi naslov Altnerove knjige, a što je istodobno veoma aktualna i izazovna teza u kontekstu suvremenog bioetičkog diskursa? Znanstveno-tehničke pretpostavke omogućile su čovjeku visok stupanj manipulacije životom: od produživanja ljudskog vijeka preko intervencija u osobine živog bića sve do stvaranja novih oblika života ili njegova uništenja. Ta činjenica otvara nove dimenzije moralnih pitanja i stavlja čovjeka pred različite moralne dileme. Ako već znanost ne može čovjeku dati savjet o granicama njegovoga djelovanja, onda se polažu velike nade u moralne norme.

Altner u ovoj knjizi nastavlja s problematiziranjem **bioetičke problematike** – kojom se inače bavi od 60-ih godina – najneposrednije na razmišljanja izložena u njegovoj knjizi *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, 1991. godine. Sljedom teze o strahopoštovanju svega života (*Ehrfurcht vor allem Leben*), Altner zastupa »bioetiku koja se bez izuzetka osjeća obvezna svakom životu (čovjeka i kultura) i pri tom uvažavati vrijednosnofilozofske i teološke osnove. Maksima glasi: nema životno-bezvrijednog života« (1). Altner smatra da treba reducirati utilitaristički orijentiranu etiku, a proširiti u njoj bitne zone ljudskoga (nerođeni, hendikepirani, nesrećeni, umirući). U knjizi to čini na način što u prvome dijelu pod naslovom *Osnovna pitanja* polemizira oko temeljnih pitanja evolucije, stvaranja (*Schöpfung*), ljudskog dostojanstva i dostojanstva kultura. U drugom dijelu *Aktualni problemski horizonti* raspravlja o genetskoj dijagnozi, genterapiji i gentehnici, transplantaciji organa, eutanaziji i kloniranju. Treći dio

Obvezatnosti prema bioetičkom diskursu posvećen je mogućnostima oblikovanja bioetičkog diskursa u budućnosti. U ovom prikazu osvrnut ćemo se samo na neka temeljna pitanja povezana s problemom života, o kojima Altner raspravlja. Znanstvenotehničke mogućnosti, osobito u gentehnologiji, otvaraju pitanje ljudskih šansi, ali i rizika za čovjeka i kreature. Naime, riječ je o dvojakosti rizika. S jedne strane Altner razlikuje rizike što proizlaze iz **primjene** modernih biotehnologija i gentehnologija, a odnose se na sigurnost, zdravlje i općenito egzistenciju čovjeka i organizama, a s druge strane postoje rizici što proizlaze iz **jednostranosti trenutačnog pogleda** (*Blickwinkel*) prilikom primjene moderne tehnike (4).

Neki autori (Peter Singer, Norbert Hoerster) zastupaju **bioetičko** stajalište protivno kršćanskoj tradiciji. Njihova je deviza: *ratio contra dogma* što znači raspoloživost contra nerasploživosti; nasuprot neizgubljivom dostojanstvu čovjeka suprotstavljaju etiku samoodređujućih interesa (14). Nasuprot »svetosti« i »nerasploživosti« (neraspologanja životom) ističu se »interesi preživljavanja«, pa tako s biotehničkim napretkom nastupa utilitaristička filozofija u novom obliku – u obliku bioetike (14). Interesi preživljavanja ograničeni su na svjesna bića s proširenjem na neke životinjske vrste koje pokazuju »težnje i želje« u smislu interesa (čovjekoliki majmuni i općenito visoki sisavci). Na taj način zastupaju se **realni interesi pogođenih živih bića** nasuprot **svjetonazorskih dogmi** kršćanske crkve. Međutim, o smislu i vrijednosti života u utilitarizmu i takvoj formuli **interesa preživljavanja** ostaje neodgovoreno pitanje **otkud** potječe i **kuda** smjera život.

Nesporno je da zaštita našega susvijeta (*Mitwelt*) pridonosi poboljšanju uvjeta života, ali s njom ipak nije definitivno ispunjen uvjet za mogućnost zajedničkog preživljavanja čovjeka i kultura. U čovjekovoj težnji za srećom, to više vodi pre-

ma hijerarhiji egoizama i ignoranciji nego prema utopiji čovjekovog rajskog mira. Isključivanjem nekih kategorija kao što su primjerice »nerođeni«, »hendikepirani«, »umirući«, itd. iz naših moralnih obveza u nekim etičkim shvaćanjima, ljudski život ne jamči zaštitu ljudskog dostojanstva. Altner smatra da je u tome društvena opasnost od nacističke prakse i nacionalsocijalističke rasne ideologije. S druge, pak, strane postoji opasnost i od takve etike, dakle moralnog naučavanja i moralnog legitimiranja, jer s isključivanjem spomenutih kategorija postavljene su rubne zone ljudske egzistencije (20–21). Poznati su primjeri iz Trećeg rajha u kojemu se na socijalnodarvinističkim orijentacijama ozakonila eutanazija (»Zakon o pomoći u smrti od neizlječivih bolesti«). I ne samo to nego je i na sveučilištu razvijana rasna antropologija (»Katedra za rasno higijenska i pučanskopolička istraživanja« što ju je vodio psihijatar Ritter), poduprijeta nekim ranijim liječničkim shvaćanjima (primjerice, A. Forel 1913. godine) o održavanju životno bezvrijednog života u obliku »idiota«, »ludih«, itd., koja je iz rasne higijene eskalirala u »nacionalno čišćenje« tj. u ideologiju **konačnog rješenja** (nacistički *Endlösung*).

Glede problema moderne biotehnologije nastaju različiti potencijalni rizici. Primjerice, horizontalni gentransfer na srodne divlje biljke, nastanak novih virusa i rezistentnih biljaka, pojava novih alergija, genetski dijagnostički napredak kao poticaj za eugeničke i selekcijske tendencije, gentehnike na stanicama tijela i zametku čovjeka itd. Sve to potencira nastavak i porast bioetičkih rasprava, koje danas već prelaze u politički diskurs. U tim raspravama, ističe Altner, poglavito je riječ o tri aspekta u konfrontacijama javnog mišljenja: (1) o razumijevanju evolucije, (2) o razumijevanju ljudskog dostojanstva i (3) o razumijevanju dostojanstva kultura (22).

Razumijevanje evolucije

Ključne tehnologije dodatno su pojačale uvjerenja mnogih da je čovjek u stanju stvarati uistinu poželjan svijet svake vrste, ostvariti utopijske snove o životu što ga može poželjeti, jer više ne postoje prepreke. Biotehnologija, a osobito genetehnologija postavlja pitanje granica čovjekova utjecaja na biološki razvoj. U radikalnoj formi problem se može izreći kao retoričko pitanje: **revolucija ili evolucija** kako ga je pragmatično formulirao Sheldon Krimsky (profesor za planiranje grada i politiku okoliša). On kaže: »Ekološki pokret izgrađuje na pretpostavci da ljudi moraju živjeti u harmoniji s prirodnim svijetom. Nama se nudi mogućnost novim oblikovanjem prilagoditi okoliš čovjekovim tehnologijama. Je li to arogancija ili sljedeći stupanj u ljudskoj evoluciji?« (24).

Uistinu znanstvenotehnički razvoj s diferenciranjem znanosti i uskim područjem kompetentnosti – dakle tehnokratski djelatni model, dovodi do problema nesagledivosti posljedica u modernom društvu. O tome, kao o naročitom problemu ekološke krize, fizičar A. M. Klaus Müller kaže: »Mi smo pregaženi s posljedicama koje nismo željeli, koje nismo mogli predvidjeti. Jer, pojedinačne struke daju nam samo djelomični pogled na cjelinu, samo određeni izdvojeni komunikacijski kanal. Samo unutar njegovih obala stručnjak može procijeniti događaje samo unutar tih obala« (25). Zato se ponekad čini da laik može intuitivno više vidjeti od stručnjaka.

Na osnovi pitanja evolucije Altner sučeljava dva stajališta. Jedno se može predstaviti preko teze o **dužnosti prema ponovnoj prirodnosti** (*Pflicht zur Widernatürlichkeit* – Hubert Markl), a drugo tezom o **dužnosti prema suprirodnosti** (*Pflicht zur Mitnatürlichkeit* – Hans-Peter Dürr). Hubert Markl polazi od toga da ako našu samoobveznost prema humanitetu, ljubav prema čovjeku, spoznamo

kao zadaću i odgovornost, onda slijedi da imamo dužnost akceptirati »moral ponovne prirodnosti«. »Apsolutno sam uvjeren u to da ćemo ubuduće biti prisiljeni da se pobrinemo također o metodama genetičkih promjena vrsta, da čovječanstvo raspolaže s dovoljno organizama iskoristivih i rezistentnih na oštećenja. Pri 10 milijardi ljudi može se samo reći: alternative – nema« (26).

Dürer, u tezi o dužnosti prema suprirodnosti, polazi od toga da se igra nulte sume (*Nullsummenspiel*) u iscrpljivanju na trošak prirode i nadolazećih generacija, konačno okonča i oživi s pomoću još raspoloživih struktura poretka Zemljinog biosustava – igra viškova (*Plussummenspiel*). On kaže: »Da bi kompleksni prirodni sistem pravila, u koji smo egzistencijalno uklopljeni, obranili od razaranja, nužno je samoodgovorno ograničavanje svih kvantitativnih procesa rasta«. Čovjek »ima svijest, razum i um (*Verstand und Vernunft*). To je ipak mnogo manje razum slobodan od vrijednosti, razlagajući i analitički razum, a mnogo više 'vrednujući' razum koji nam dozvoljava opću orijentaciju u tijekovima vremena i primjereni izbor mogućeg djelovanja« (27). Dürer ne zastupa naturalistički etički koncept po kojemu bi se čovjek jednostavno mogao u svojim djelovanjima orijentirati prema procesu evolucije. Više je riječ o tome da čovjek u svojoj samoorganizacijskoj dinamici žive prirode treba razmisliti o mogućnostima **simbiotičke zajedničke igre** s prirodom.

Prema Altnerovu mišljenju u prvom slučaju riječ je o **tehnokratskom razumu**, a u drugom o **vrednujućem razumu**. Problem rizika genetske tehnologije nije u tehničkim detaljima nego u jednostranosti pogleda (*Einäugigkeit*). Tehnokratski pristup polazi isključivo od interesnog stajališta prilagođavanja evolucije ljudskom napretku s pomoću gentehničkih sredstava. Nepoznavanje posljedica tog procesa temeljni je problem rizika. Kada je već riječ o riziku treba napomenuti stajalište

Ulricha Becka po kojemu **centar svijesti o riziku** nije u sadašnjosti nego u budućnosti. Prošlost je izgubila determinirajuću snagu, sadašnjost je prostor izazova, budućnost mjesto ostvarivanja rizika. Budućnost kao nešto »nepostojeće«, fiktivno, postaje »uzrok« sadašnjih događanja, tj. naše zabrinutosti za njihov nepoznati tijek.

Za stajalište »vrednujućeg razuma« otvaraju se brojni aspekti (antropološki, sistemsko–teorijski, etički, kao i filozofski i teološki). To su znali i oci teorije evolucije u mnogo jednostavnijem obliku skraćenog pitanja: slučaj ili plan! (28). Pitanje evolucije, dakle, uključuje mnoge aspekte. Za Dürera se postavlja pitanje kako se pojavljuje proces evolucije u »vrednujućem razumu«. Jer, priroda je otvoreni dinamički sustav u vremenu, prostoru i raznolikosti vrsta u kojemu entropiraju i ponovno se uspostavljaju kompleksne strukture, itd. Što taj »vrednujući razum« čini i kakva mu je uloga? Očito da on ne može upravljati cjelokupnim procesom evolucije. Na to je upozorio Ernst Mayr. Utjecaj nasljeđa i isključenje slučaja pretvara u plan da bi ovaj plan opet bio podvrgnut novim varijacijama. To je bio početak razmišljanja, tj. put teoriji otvorenih sustava, koji evoluciju shvaćaju kao nelinearni proces samoorganizacije, kao syntropiju što je povezana s ljudskom kulturnom poviješću. U tom pogledu su jasne interpretacije čovjeka s »dvostrukom ulogom« – kao onog živog bića koje se svojom ukupnom svijesću, tehničkim proizvodima i moćima suprotstavlja prirodi – mijenja je i preoblikuje, a istodobno u svakom trenutku ostaje dio te prirode. Primjerice, Kattmann (1997:126) kaže: »Ekološki se može formulirati dvostruka uloga čovjeka, konkretno kao dio i nasuprot biosferi i geološki sasvim suprotno kao dio i nasuprot bioplanete Zemlje. U dvostrukoj ulozi postavlja se čovjek u svojoj svijesti i sa svojim tehničkim znanjem nasuprot prirodi – kao oblikovatelj i mijenjatelj, a ipak kao živo biće ostaje u

svakom vremenu neodvojiv dio prirode. Jedinstvo čovjeka i prirode se još uvijek nedovoljno shvaća, kada se označava samo kao povezanost uzajamnih utjecaja. Ljudska i izvanljudska priroda isprepliću se mnogo više i tvore nerazdvojivo jedno–u–drugom, koje se može opisati samo dijalektički a ne analitički kao odnos dijela i cjeline. Dijalektika se sastoji u tome da je čovjek uvijek isto toliko dio kao i protivnik prirode« (28).

U teološkom pogledu čovjek se u biblijskoj tradiciji interpretira kao stvorenje (*Geschöpf*) i kao domaćin (*Haushalter*). On je u stvaranju stvorenje kao i druga stvorenja, ali poradi njegove sposobnosti za odgovornost dano mu je domaćinsko vođenje.¹ Razumijevanje evolucije u teološkom smislu je proces stvaranja u kojemu se djelovanje specifičnog oblika ljudske egzistencije shvaća kao uvijek iznova Božja dobrohotnost (ljubav, blagoslov). U tom pogledu dinamika evolucije je duboka tajna i duboka vrijednost stvaranja u kojem procesu nema suviška niti »nema bezvrijednog života«. Čovjek se kao stvorenje razlikuje od drugih stvorenja (kreatura) po tome što raspolaže znanjem o stvaranju i na temelju svijesti o tome odgovorno i domaćinski djeluje kao »vrednujući razum«. Čovjek kao dio prirode, a istodobno joj suprotstavljen ne može se postavljati kao upravljač evolucije, nego mora stalno korigirati moguće jednostranosti u razvoju novih primjena u empiriji (34).

Razumijevanje ljudskog dostojanstva

Za razliku od uvažavanja ljudskog dostojanstva, znatno kasnije su etičke i pravne norme doprle u javnost i postale dio društvene svijesti. Međutim, gotovo paralelno s moralnim i pravnim uvažavanjem prirode, neporecivost ljudskog dostojanstva postupno se empirijski erodira i reducira. Napretkom biotehničkih sposobnosti (i regulacijom primjene) ljudsko dostojanstvo postaje ovisno o utilitarističkim ar-

gumentima i kriterijima empirijskih interesa. U tom pogledu može se govoriti o dvije etike: o **etici ljudskog dostojanstva** i **etici interesa** (35–36). U prvoj se radi o »apsolutnoj vrednoti« (dostojanstvo) a u drugoj o »relativnoj vrednoti« (cijena). Ove etičke pozicije prepoznaju se danas u diskursu vrednovanja posljedica ljudskog djelovanja, a naročito u graničnim područjima kao što su pitanja odnosa prema nerođenima, hendikepiranima, komatoznima, umirućima i budućim generacijama.

U prvom slučaju – **etika ljudskog dostojanstva** – radi se o ljudskom dostojanstvu kao nečemu što čovjeku općenito pripada, a može se utemeljiti prirodno-pravno, metafizički ili teološki. U svakoj od ovih varijanti čovjek je cilj i smisao po sebi, kao što je to u ishodištu Kantova kategoričkog imperativa: »Čovjek i uopće svako razumno biće postoji kao cilj po samom sebi, a ne kao puko sredstvo za dopadljivu uporabu za ove ili one volje, nego mora u svim svojim djelovanjima usmjerenim na samog sebe kao i na druga razumna bića uvijek i istodobno biti shvaćen kao cilj« (Kant, 1965:50). Iz toga slijedi nužnost suprotstavljanja eugeničkim tendencijama u gentehnici, automatizmu pobačaja, embrionalnim istraživanjima i genetskim intervencijama u ljudski embrio itd. Međutim, svjedoci smo činjenice da je moderno društvo potisnulo apsolutnu vrijednost (dostojanstvo) kao irelevantnu sferu za egzistencijalnu samodovoljnost a u prvi plan ljudskih odnosa istaklo relativnu vrijednost, tj. interes.

U drugom slučaju – **etici interesa** – ljudsko dostojanstvo je ovisno o (sposobnosti u) definiranju ljudskih interesa, korisnosti itd. (svijest, racionalitet, težnja k sreći itd.). Sve što ne obuhvaća definicija,

1 U interpretacijama Post 1.28 i Post 2.15 susrećemo i onu koja kaže da upotreba riječi »podložiti« (Post 1.28) može biti u povijesnim okolnostima pisanja teksta sasvim slučajni odabir riječi, a ne koncepcijske prirode (Altner, 1998:29).

tj. ne ispunjava kriterije, ispada iz jamstva ljudskosti, a time i iz etičke domene, pa se u ovoj **etici samoodređenja** otvara mogućnost eliminacije ljudskog života. Peter Singer, zastupajući tezu o zaštiti samosvjesnog života unutar ljudske i izvan ljudske zajednice, sve »nesamosvjesne« (teško hendikepirani, fetusi, umirući, niže životinje, biljke itd.) prepušta slobodnoj smrti, odnosno skida zabranu ubijanja. Dužnost zaštite ovisi o stupnju samosvijesti, što znači da ovisi o hijerarhiji u kojoj je najveća samosvijest, pa onda i dužnost najveće zaštite baš kod čovjeka (Singer, 1984:162). U praktičnom pogledu to znači postojanje diskriminacije na koju upozorava Dieter Birnbacher kada kaže da **aksiološka etika**, tj. razlikovanje vrijednosti života mora diskriminirati. Jer, svaka aksiološki utemeljena etika diskriminira; upada u očajnički korak da proglašava važećom običnu egzistenciju kao vrijednosnu osnovu dužnosti održanja (40). Treba napomenuti da je svaka etika zasnovana na nekoj »diskriminaciji«, samo je pitanje na što se diskriminacijske razlike odnose.

U diskurzivnom pogledu ove pozicije »etike ljudskog dostojanstva« i »etike interesa« nisu potpuno odvojene nego su upućene jedna na drugu. (38) U tom smislu Karl-Otto Apel smatra da **etiku odgovornosti** istodobno obvezuju »etika obrane bitka stvarne komunikacijske zajednice« i »progresivno ostvarivanje idealne komunikacijske zajednice« (46; Vidi: Apel, 1986:15). Apel pokušava graditi most između »filozofije, vrijednosti« (*Wertphilosophie*) i utilitarističke filozofije ali i između teologa i bioetičara (48). Apel polazi od činjenice da »vrijednosno neutralna« prirodna znanost i njezini rezultati tehničkih mogućnosti provociraju etička pitanja na koja ne mogu iz samih sebe odgovoriti. Njihovi odgovori bi se kretali u okvirima **etike poduzetne znanosti** (46; Vidi: Apel, 1986:28).

Kao što je to slučaj sa znanošću, tako je to slučaj i u bezbrojnoj svakodnevnici. Nitko nije imun na praktične interese i sasvim

oslobođen etike interesa, unatoč ljudskom dostojanstvu koje u sebi nosi i kroz sebe zastupa. Moderna medicina ne može djelovati bez znanstvenih interesa, ali liječnik je i čovjek preko kojega se izražava jamstvo ljudskog dostojanstva.

Nasuprot utilitarističkoj i interesnoj etici Altner ukazuje na zasnivanje kršćanske etike koja ne isključuje spomenute kategorije (ali ih drukčije tumači). Utilitaristički bioetičari (primjerice, Birnbacher) ne polaze od toga da se radi o »vrijednosti po sebi« nego o »stvarnoj kvaliteti« života koja se može uspostaviti među pojedincima i u društvu. Altner se u argumentaciji poziva na Isusovu propovijed na Gori² (Mat 3.3 i dalje) u kojoj Isus poziva sve (siromašne, uciviljene,...) da mu pristupe i podnose teret života (Fil 2.5 i dalje; 1 Kor 1.25 i dalje). Na taj način preko Križa (Altner, 1992) postaje moguća etika ljudskog dostojanstva utemeljena na transcendentnom dostojanstvu koja jamči svim ljudima dostojanstvo, pa i onima koji nemaju empirijsku autonomiju (slabi, bolesni...), a dužnost usmjerena prema svima bez selekcije i diskriminacije.

Razumijevanje dostojanstva kreature

Altner kao teolog, polazi od teze o »dostojanstvu kreature«, osobito životinja. U elaboriranju biocentričke pozicije Altner se oslanja na Schweitzerovu biocentričku etičku poziciju strahopoštovanja svega života. Kao i Schweitzer, Altner izriče tezu da nema »bezvrijednog života« (*wertloses Leben*) niti »životnobezvrijedne kreature« (*lebensunwerte Kreature*); (54). Naime, činjenice da kreature postoje i da imaju životnu volju svjedoče da se radi o kreaturema. One su reprezentanti opće vrijednosti života. Čovjek je po jednoj svojoj dimenziji – biološkoj – kreature. Od ostalih kreature čovjek se razlikuje po tome što je svjestan povezanosti s ostalim

2 O tome komu su upućene Isusove poruke vidi u: Ivan Dugandžić (1996). Kršćanski moral i Isusova etika. Bogoslovska smotra, LXVI (4):585-612.

kreaturama i što tu kompleksnu vezu može koristiti kao podlogu za svoje djelovanje (55).

Altner navodi pet etičkih pozicija: **antropocentričnu, patocentričnu, svjesno/interesno orijentiranu etiku, biocentričnu i holocentričnu etiku** kao repertoar ljudskog ponašanja prema moralnim objektima. Svaka od ovih etičkih pozicija temelji se na nekom ključnom obilježju što ga nalazi u kreaturama, primjerice: »korisnost«, »sposobnost trpljenja«, »svijest i interes«, »životna volja« (intencionalitet) i »egzistencija« (56). Etičke pozicije ne nastaju s ljudskom svijesću o izazovima, nego sa svijesću o međusobnoj povezanosti i ovisnosti kreatura kao izazovom. Odgovornost za cjelokupnu prirodu može se samo antropocentrički utemeljiti, jer se radi o čovjeku. Tako Kattmann ističe da osim čovjeka ostala priroda nije razumna i daje samo okvire, a ne putokaz za čovjekovo djelovanje.

Biocentrička etika prihvaća patocentričnu i svjesno orijentiranu etiku (intencionalnu), a s druge strane ona je univerzalna orijentacija što se odnosi na sva živa bića i njihovu povezanost. Razlika biocentrične i holocentrične (holistične) etike (Meyer–Abicha) je samo u tome što biocentrična etika ne akceptira cjelinu (neživu prirodu) neposredno nego posredno preko kreatura i njihove povezanosti. To znači da čovjek kao član životnog lanca ne uzima »neživo« kao primarno nego uvijek posredovano preko životnih procesa.

Postavlja se pitanje osnovnih pretpostavki po kojima kreature postaju dio ljudske svijesti o čovjekovim moralnim dužnostima i obvezama prema njima. Podsjetimo na biblijske zapise. U savezu Boga s Noom u savez su uključene i životinje. Ne samo da su životinje Božje kreature nego su članice saveza kojeg se mora držati i čovjek. Nakon potopa Bog obećaje da neće uništiti Zemlju (Post 8.21), a dugu smatra znakom svojega zavjeta sa Zemljom (Post 9.13) itd. U teološkoj perspektivi, čovjeku je Zemlja dana da je obrađuje i

čuva (Post 2.15) ima moralne obveze prema životinjama.

Altner smatra da za biocentričnu dogradnju **etike sukreaturalnosti** (*Ethik der Mitkreatürlichkeit*) postoji nekoliko važnih kategorija kao što su: »korisnost«, »održivost«, »dobro zdravlje«, »sposobnost trpljenja« (57). On ove kategorije istražuje preko dvije argumentacijske linije: (a) estetike prirode i (b) teleoloških argumenata. U nastavku analize Altner u biocentričnoj hermeneutici izlaže svoju argumentaciju na nekim primjerima iz literature. Za estetsku orijentaciju navodi primjer krave u romanu Carla Zuckmayera **Die Magdalena von Bozen**. Krava se može doživljavati kao: cjelina funkcija, simbol plodnosti, kulturni pratilac, religijski simbol, ljepota, korisna životinja s ljudskom blizinom, grupna životinja s porokom itd. (59). Tako u Zuckmayerovoj hermeneutici susrećemo duboki korak od čovjeka prema kreaturi. Čovjek može spoznati život ako je u kontaktu sa životom, s različitim živim vrstama. Njima danas prijeti »galopirajuća smrt vrsta«. Odnos prema vrstama izražen je i u **Ekološkom manifestu o pravima** (*Umweltmanifest zur Recht*) u kojemu je rečeno da »Svaka vrsta života je jedinstvena i mora biti zapažena nezavisno od tretmana njezine korisnosti za čovjeka« (Anbauer, 1987:6). Senzibiliziranje etičke relevantnosti životne volje kreatura odnosi se na respektiranje nekih pitanja specifičnih potreba vrsta, kao što su, primjerice, kod životinja: potreba za kretanjem, potreba za hranom, održanje reprodukcije, potreba za socijalnom komunikacijom, mirovanjem u bolesti itd. To zahtijeva konkretiziranje univerzalne etike dostojanstva kreatura.

U drugom dijelu knjige Altner kritički razmatra neka konkretna aktualna problemska pitanja kao što su: genetska dijagnoza, terapija i tehnika; proces umiranja i transplantacija organa; aktivna i pasivna eutanazija; kloniranje i patentiranje kao izazovi. Na veoma zanimljiv način konfrontira različita moralna stajališta i po-

stojeću praksu. U trećem dijelu komentira neka rješenja u nekoliko dokumenata u Njemačkoj kao i bioetičku konvencija o ljudskim pravima u biomedicinskoj praksi prihvaćena u Vijeću Europe.

»Život u ljudskoj ruci«, kao simbolični izraz čovjekove znanstvenotehničke uspješnosti i moći djelovanja na ljudski život, uistinu postavlja pitanje na koji način je život u ljudskim rukama. Iz knjige se stječe dubok dojam da Altner uporno upozorava na činjenicu da čovjek može uništiti život nego što ga može »stvoriti«. Rekli bismo da čovjek više raspolaže s moćima smrti nego s moćima života. »Igra« s tim moćima smrti, igra je s pitanjem života. U »civilizaciji smrti«, kako neki označavaju jednu važnu dimenziju ako ne i samu bit moderne industrijske civilizacije, to za današnje njezine suvremenike i nije nešto neobično. **Nekrofilijaska dimenzija** moderne (o kojoj 1974. godine piše E. Fromm u djelu **Anatomija ljudske destruktivnosti** primjećujući da je bogoštovlje moderne tehnike zapravo duboka mržnja prema životu) izražena je još na početku dvadesetoga stoljeća. Možda je to bio neki euforični navještaj kolapsa moderne u masovnom klanju što ga zovemo Prvi svjetski rat. Podsjetimo se da je Marinetti 1909. godine u pariškom listu **Figaro** objavio **Futuristički manifest** u kojemu proklamira da je ljepota u ratu, a rat je jedina higijena svijeta, da želi opjevati ljubav prema opasnosti itd., a 1910. godine izdaje drugi futuristički manifest u kojemu »ubrzanje« (= sinteza hrabrosti u akciji) proglašava novom religijom. Nije dakle neobično što je i danas nekrofilijски duh ne samo spreman nego veoma aktivan i u području života uopće. Znanstveno-tehnička osnova mu je osigurana. Možda mu se suprotstavlja još samo snažna moralna volja, a i ona je u praktičnom iskušenju. Citirajući F. Nietzschea Vjekoslav Bajsić ističe: »Sva naša europska kultura kreće se već odavno u torturi nape-

tosti, koja raste iz desetljeća u desetljeće, kao prema katastrofi: nemirna, nasilna, pretjerana: slična struji koja želi kraju, koja više ne misli, koja se boji da se zamisli«? (Bajsić, 1994:55).

Zalažući se za biocentričnu etiku u tezi o **etici dostojanstva kultura** Altner argumentira ne samo kršćansku teološku poziciju nego suvremenu problematiku života uopće. Temeljni razlog tome nije teorijski ili etički diskurs, nego praktični povod – mogućnosti i aktualna intervencija u genetsku strukturu ljudskog i svakog drugog živog organizma. Naime, postavljanje etičkih pitanja o nekom djelovanju opravdano je i nužno onda kada su stvorene mogućnosti takvog djelovanja, kao što je to, primjerice, slučaj s genetiologijama. Primjena tehničkih mogućnosti postupaka na (ljudski) život više je nego izvjesno, pa su i bioetička pitanja o potrebi i granicama njihove primjene sasvim opravdana. Jer, čovjek i jedino čovjek ima sposobnost donošenja dugoročnih odluka.

Literatura:

- Altner, G. (1992). **Über Leben**. Düsseldorf.
 Anbauer, H. P. (Hrsg.). (1987). **Umweltmanifest**. Wien.
 Apel, K.-O. (1986). Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch Befreiung und Verwirklichung von Humnität. U: Meyer, Th./Miller, S. /Hrsg/. (1986). **Zukunftsethik und Industriegesellschaft**. München.
 Bajsić, V. (1994). **Ekologija slobode**. Zagreb.
 Fromm, E. (1981). **Anatomija ljudske destruktivnosti**. Zagreb.
 Kant, I. (1965). **Grundlegung der Metaphysik der Sitten**. Hamburg.
 Kattmann, U. (1997). Der Mensch in der Natur. Die Doppelrolle des Menschen als Schlüssel für Tier- und Umweltethik. **Ethik und Sozialwissenschaften** 8(2).
 Markl, H. (1986): **Natur als Kulturaufgabe**. Darmstadt.
 Singer, P. (1984). **Praktische Ethik**. Stuttgart.

Ivan Cifrić