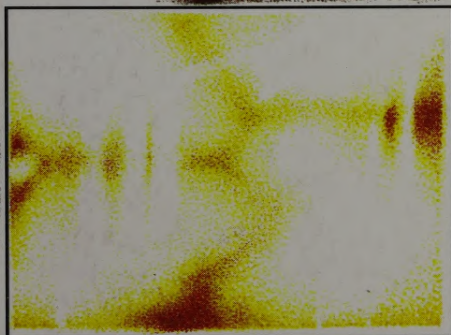


Andris Rubenis

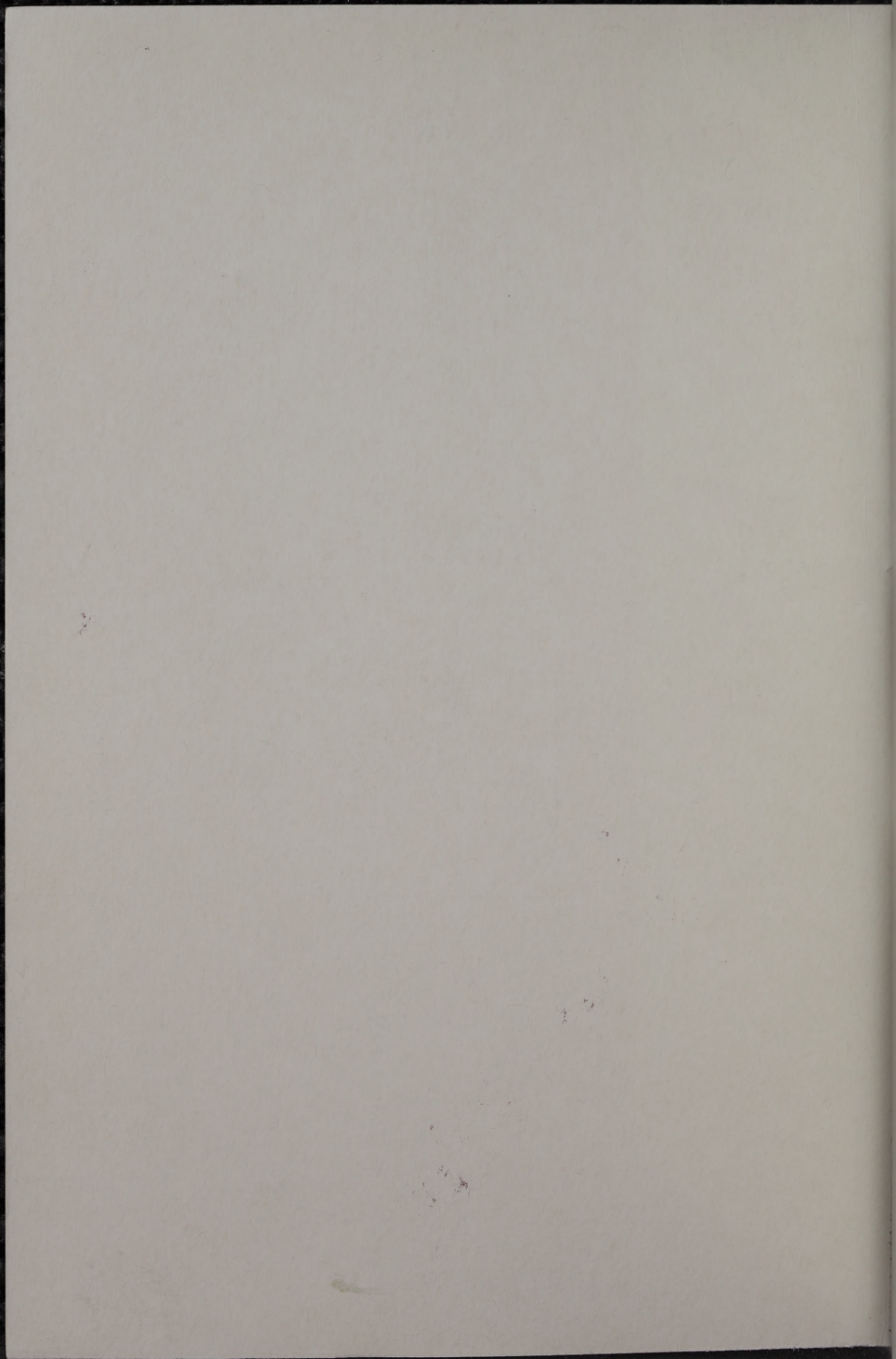
# ĒTIKA XX GADSIMTĀ



Praktiskā ētika



ZVAIGZNE ABC



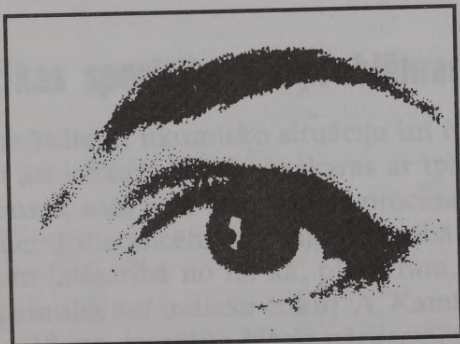
37-3  
-129

L  
17

Andris Rubenis

# ĒTIKA XX GADSIMTĀ

## Praktiskā ētika



ZVAIGZNE ABC

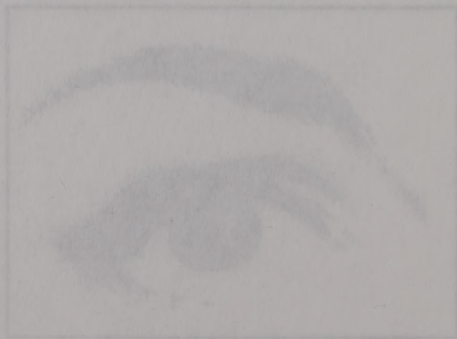
Latvijas Nacionālā  
BIBLIOTĒKA

170(075)  
Ru 034

~~97-2-255~~  
0303065194

Grāmatas tapšanā autoram atbalstu sniedzis Heinriha Bella fonds

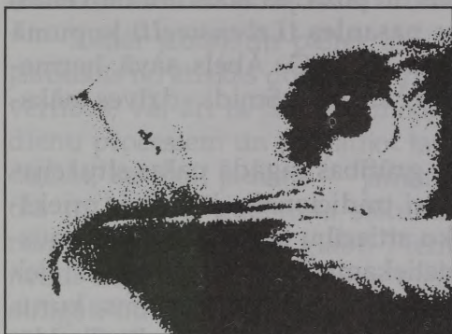
**AUTORS IZSAKA PATEICĪBU  
PAR ZINĀTNISKAJĀM KONSULTĀCIJĀM  
PROF. GINTERAM ĀBELAM (G. ABEL)  
UN DR. PHIL. VILHELMAM ŠMIDAM (W. SCHMID)**



*Andris Rubenis*  
ĒTIKA XX GADSIMTĀ  
PRAKTISKĀ ĒTIKA  
Māksliniece *Līga Purmale*  
Redaktors *Aivars Kļaviņš*  
© 1996, APGĀDS "ZVAIGZNE ABC"

ISBN 9984-04-447-5





# Praktiskās ētikas specifika un uzdevumi

## 1. Mūsdienu ētikas specifika un problēmas

Cenšoties izprast mūsdienu tikumisko situāciju un ētiku, ne tikai zinātnieks, bet arī jebkurš cilvēks saskaras ar īpašām grūtībām. No vienas puses, mēs paši atrodamies procesa iekšienē un nespējam ieņemt distancētu pozīciju attiecībā pret notiekošajiem procesiem (atšķirībā no tā, kā, piemēram, mēs domājam par antīkās pasaules vai indiešu ētiku). A. Kamī (*Camus*) norādīja,<sup>1</sup> ka 17.—18. gs. teorētiķi bijuši pārliecināti, ka savā domāšanā tie spēj pacelties pāri vēsturei un abstrahēties no konkrētās situācijas, kurai ir piederīgi, tādējādi novērojot dzīvi no distancētas, neieinteresētas un objektīvas pozīcijas (modelis: skatītājs, kas vēro teātra izrādi), turpretim mūsdienās cilvēks pēkšņi aptvērīs, ka «pats ir uz skatuves» un iepriekšējā attieksme bijusi tikai ilūzija. Arī M. Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*) šai sakarībā uzsver,<sup>2</sup> ka klasiskajā laikmetā cilvēki bijuši pārliecināti, ka domāšana ir neatkarīga no vietas,

<sup>1</sup> *Camus A.* Discours de Suede. Paris, 1958. P. 12.

<sup>2</sup> *Merleau-Ponty M.* Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1976. S. 28.

kurā tie atrodas, turpretim mūsdienās ir noticis pretējais — cilvēki apjauš savas domāšanas un pozīcijas **atkarību no vietas, kurā viņi atrodas, no dzīves pasaules (*Lebenswelt*) kopumā** (pēdējā laikā šīs idejas attīsta tālāk G. Ābels savā hermeneitiskajā interpretācijas teorijā,<sup>3</sup> kā arī V. Šmids «dzīves mākslas» filozofijā<sup>4</sup>).

No otras puses, galvenās grūtības sagādā pašas situācijas un procesu divdomīgums. Visi tradicionālie jēdzieni, priekšstatī par pasauli un cilvēcisko attiecību kārtību, brīvību mūsdienu dzīves izpratnei ir nepietiekami. Tāpēc īstenība bieži tiek uztverta kā blīvu un necaurskatāmu procesu kopums, kurus cilvēks nespēj nedz saprast, nedz izvērtēt, nedz vadīt. Turklāt norisēs dominējošais faktors ir saistīts ar zinātņi un tehniku, kas ietekmē arī filozofiju: iepriekš tā pretendēja uz īpašu statusu zinātņū vidū (Hēgelis bija pārliecināts, ka filozofija ir jēdzienos uztverts un izteikts laika gars), turpretim tagad tai tiek atņemta vadošā loma, proti, pretenzijas izteikt jēdzienos «laika garīgo situāciju» (K. Jaspers). Filozofijai vairs īsti netic un neuzticas, dažkārt pat runā par tās «nāvi» (pēdējos gados gan situācija atkal sāk nedaudz mainīties tai par labu).

Filozofija un ētika šādā situācijā ir atbrīvota no daudzām problēmām, kas pārgājušas citu, t.s. «uzvedības zinātņū» (psiholoģijas, socioloģijas u.c.), kompetencē. Tomēr tā ne tikai nav atrāvusies no zinātnes, bet lielā mērā orientējas uz to, sekojot tās sasniegumiem un problēmām. Tieši šīs apstākļi dod ne tikai vielu filozofiski ētiskajām refleksijām, bet arī cerības uz tās jaunu renesansi (zinātne pati savas iekšējās problēmas, nemaz jau nerunājot par cita veida jautājumiem, zinātniskiem līdzekļiem atrisināt nespēj).

Ciktāl filozofija cenšas savas pozīcijas attīstīt un nostiprināt, tā to dara, distancējoties no tradicionālās metafizikas un subjektīvisma filozofijas. Metafiziskā doma šķiet tik tāla no reālās dzīves, ka tie, kas vēl ar to nodarbojas, izskatās esam

<sup>3</sup> *Abel G.* Interpretationswelten. Frankfurt am Main, 1993.

<sup>4</sup> *Schmid W.* Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Frankfurt am Main, 1987; *Schmid W.* Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Frankfurt am Main, 1991.

piedzimuši ne savā laikā (nesavlaicīgi), un arī subjektivitātes filozofija tiek uztverta kā sava veida pagātnes nelaime.

Tomēr jautājums paliek ass un principiāls: vai nu pilnīgi jāatsakās no ētiskās domas tradīcijas, attīstot jaunas teorijas un vērtības, vai arī tā jāattīsta modificētā formā, saistot ar mūsdienu procesiem un pakļaujot taisnīgai kritikai. Maldīgi būtu domāt, ka tikai jaunais — jaunais, kas iegūts par katru cenu (kā to kādreiz gadsimta sākumā un vidū iztēlojās modernisms), — spēs mūs glābt. Piemēram, Otrfrīds Hefe (*Höffe*) nebūt nepiekrīt populārajam viedoklim (sk. par to tālāk), ka obligāti būtu jāatvadās no antropocentriskās domāšanas. Cilvēks ir licis uz spēles visus savus dzīves nosacījumus; salīdzinājumā ar iepriekšējiem laikiem viņš nedara pietiekami daudz laba, viņš tikai ir **pazaudējis vadošo lomu dzīvē**. Pārspīlēto orientāciju uz sevi (pašorientāciju) nomaina draudi, kurus cilvēks pats sev radījis. Tāpēc jaunais ētikas uzdevums ir atrast jaunas dimensijas tradicionālajiem ieskatiem un nebūt nav jāatsakās no eidemonistiskās ētikas, gluži pretēji — tā jārealizē.<sup>5</sup>

Mūsdienu filozofijas galvenās dispozīcijas ir divas: dzīves pasaules ētika un praktiskā filozofija.<sup>6</sup>

## 2. Ētika kā praktiskā filozofija

Ētika ir filozofiska disciplīna, kuras centrā ir labā jēdziena noskaidrošana, tā pēta labā un ļaunā attiecību problēmas un teorijas, kas to interpretē, kā arī tiecas nopamatot labas rīcības principus un orientierus. Tās uzdevums ir pakļaut kritiskai izpētei valdošo morāli, izvirzīt labas un taisnīgas rīcības pamatprincipus. Precīzā nozīmē **ētika ir mācība, kuras priekšmets ir faktiskā vai iespējamā morāle**; savukārt morāle ir likumu, normu un vērtību sistēma, kas nosaka to, kāda rīcība tiek uzskatīta par tikumiski labu noteiktas sabiedrības ietvaros.

<sup>5</sup> Sk.: *Höffe O. Moral als Preis der Moderne. Frankfurt am Main, 1993. S. 137—147.*

<sup>6</sup> Sk.: *Schulz W. Grundprobleme der Ethik. Pfullingen, 1989. S. 201.*

Vispirms ir jāatšķir **deskriptīvā** (aprakstošā) un **normatīvā** (priekšrakstošā) ētika. Deskriptīvā ētika, balstoties uz konkrētu empīrisku materiālu, zinātniskiem līdzekļiem izpēta reālās morāles parādības (īpaši cieša saistība tai ir ar morāles socioloģiju, attīstības psiholoģiju, etnoloģiju, kultūras antropoloģiju). Turpretim normatīvā ētika, vadoties no noteiktiem filozofiskiem vai teoloģiskiem priekšstatiem, pamato to, kādu rīcību var uzskatīt par labu. Tā būtībā ir filozofiskā ētika kā tāda. XX gs. minētajām ētikām pievienojas **metaētika**, kas ar jēdzienu un valodas analīzes palīdzību pēta morāles izteikumu specifiku, kā arī metodes, kas tiek izmantotas, lai attaisnotu morāles izteikumus (šai ziņā tā tuvojas deskriptīvajai pozīcijai). Tā saucamais metaētikas kognitīvais strāvojums cenšas ar izziņas teorijas līdzekļiem nopamatot ētiskos izteikumus; t.s. nekognitīvais strāvojums apšaubā šo iespēju un traktē ētiskos izteikumus kā formalizētas, vispārinātas pavēles (preskritīvā ētika) vai arī kā impulsīvu morālo jūtu izpausmi (emotīvā ētika).

Vēl ētikā jāatšķir **naturālistiskās** un **nenaturālistiskās** tendences. Naturālistiskajām tendencēm raksturīga iezīme reducēt tikumiskos likumus un izteikumus uz cilvēka vajadzībām (turklāt šīs koncepcijas ir pārsvarā deskriptīvas). Turpretim nenaturālistiskās teorijas orientējas uz tādu morāles pieredzi, kas nav pieejama empīriskajai zinātnei (piemēram, intuitīvisms ētikā runā par īpašu morālo vērtību pārdzīvojumu, dažādu teoloģisko ētiku centrā ir atklāsme utt.). Ētikā pastāv atšķirības starp subjektivistiskajiem un objektivistiskajiem novirzieniem. Subjektīvisms tiecas reducēt morāles izteikumus uz atsevišķa cilvēka pamattiesībām paust savu pozīciju. Objektīvisms noliedz cēloņu un seku attiecību pastāvēšanu starp subjektivistisko vērtību skalu un universāliem, vispārinātiem izteikumiem (sociālās zinātnes vairāk runā nevis par morālajiem likumiem, bet par normām).

Visbeidzot ir jānodala **seku ētika**, kas izvērtē cilvēka rīcību tikai pēc tās izraisītajām konsekvencēm, un **principu ētika**, kas atvasina kādas rīcības vērtību no nodomiem vai motīviem. Principu vai uzskatu ētikai, kas iestājas par to, ka mērķi

neattaisno jebkuru līdzekļu izvēli, ir ieviesies apzīmējums deontoloģiskā ētika. Seku jeb atbildības ētiku dēvē par **teleoloģisko vai konsekvenciālo ētiku**. Ļoti nozīmīgs teleoloģiskās ētikas paveids ir **utilitārisms**.

Šajā grāmatā būs runa par praktisko ētiku un, proti, ētisko vai morāles normu un vērtību saistīšanu ar praktiskajām problēmām, kādas izvirza zinātne un politika. Daudzi aplūko morāli kā puritānisku aizliegumu sistēmu un izdara uz šā pamata secinājumu par tās nelaikmetīgumu. Morālisti, kas orientējas uz tradīciju, izvirza pretenzijas būt par morāles kā tādas sargiem, bet īstenībā tie aizstāv tikai kādu partikulāru tikumības kodeksu, kas mūsdienās nevar pretendēt uz universālismu.

Taču ētika nav līdzīga kādam aizliegumu kopojumam vai pareizas uzvedības tabulām. Tā nav kāda ideāla sistēma, kas būtu cēla teorijā, bet nelietojama praktiskajā dzīvē. Ētiskie spriedumi, kas nav derīgi praksei, cieš no teorētiskiem defektiem, jo galu galā visu morālo spriedumu mērķis ir vadīt praktisko dzīvi, cilvēka reālo darbību ikdienā.

Tas, kurš no ētikas variantiem izvirzās priekšplānā, ir mazāk atkarīgs no viena vai otra teorētiķa iekšējās orientācijas, bet galvenokārt no dzīves problēmu aktualitātes. Mūsdienās problēmu spriegumu saskaņā ar Dītera Birnbahera (*Birnbacher*) viedokli nosaka trīs iezīmes.<sup>7</sup>

1. Pirmo reizi cilvēces vēsturē par problēmu kļūst cilvēces kā sugas pastāvēšana nākotnē, ko nosaka kodolieroču iznīcinošais potenciāls, inficēšanās iespēja ar ķīmijas un biotehnoloģijas produktiem utt. (cik zināms, vēlākais ūdeņraža bumbas tēvs Eduards Tellers (*Teller*) 1942. gadā mēģināja aprēķināt cilvēces izdzīvošanas iespējas, jo neizslēdza variantu, ka atombumbas sprādziena rezultātā zemes atmosfērā nonāktu tik daudz ūdens tvaiku, ka tas novestu pie pasaules bojāejas; taču šādas situācijas varbūtības iespēja tika aprēķināta kā 3:1000 000 un uzskatīta par neiespējamu; problēma — kam dot priekšroku: verdzībai nacistu okupācijas rezultātā vai pasaules bojāejai).

<sup>7</sup> *Birnbacher D. Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart, 1988. S. 12.—13.*

Cilvēka vara un tehniskās iznīcības iespējas arvien tālāk ietiecas cilvēces nākotnē (piemēram, CO<sub>2</sub> problēma — atmosfēras sasilšana, sadedzinot naftu, ogles un gāzi; rūpniecisko piesārņojumu apjomi; daudzām indēm potenciāls nemazinās arī pēc miljoniem gadu, kas ir pat bīstamāk par radioaktīvo substanci uzglabāšanu).

2. Pieaug **ilgtermiņa riska** iespējas. Jo lielākas ir zināšanas par iespējamiem zaudējumiem lielā laika distancē un daudzveidīgākas iespējas tos mazināt, jo lielāka ir atbildība nākotnes priekšā. Zināšanas un atbildība kā divas zaudētās nevainības puses ir savstarpēji saistītas un vienādā mērā spējīgas maldīties.

3. Mūsdienu cilvēkam dzīve ir kļuvusi problemātiska visos tās virzienos, turklāt šis uzdevums jāatrisina maksimāli īsā laika periodā gan salīdzinājumā ar iepriekšējo vēstures gaitu, kad morāli ētiskās normas kristalizējās gadu simtu atīstības laikā, gan salīdzinājumā ar citu dzīves sfēru dinamikas palielināšanās tempiem, kur morāle demonstrē tradicionālo lēnīgumu, bet ētika — distancēti reflektīvo teoretizēšanu. Kādas tad ir tipiskās un galvenās problēmas?

### 3. Jautājumi un problēmas: H. Šelskis

Ievērojamais vācu sociologs un tehnikas filozofs Helmūts Šelskis (*Schelsky*) vēl 60. gadu sākumā norādīja, ka patlaban notiek pasaules un dzīves pārsātināšana ar zinātņi («pārzinātniskošana»). Runa ir par milzīgu zinātniskās izziņas un tehnikas varas pieaugumu, kā rezultātā rodas nepieciešamība pa jaunam risināt cilvēka un pasaules attiecību (piemēram, zinātnes vieta dzīvē u.c.) jautājumu. Kādi tad ir galvenie no tiem? No Šelska viedokļa tie ir šādi.<sup>8</sup>

1. Kāda nozīme ir faktam, ka cilvēki arvien vairāk cieš un mirst no slimībām, kuras paši izraisījuši civilizācijas procesā,

<sup>8</sup> *Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Köln, 1961. S. 6—10.

kā rezultātā mēs atrodamies pārejas posmā uz to, ka dabisko slimību vietā nāks civilizācijas izraisītās?

2. Kāda nozīme ir tam, ka medicīnas attīstība industriālajās valstīs izmaina cilvēka attiecības ar nāvi tādā virzienā, ka tā vairs netiek uztverta likteņa nepieciešamības aspektā, bet gan kā medicīnas nespēja palīdzēt, tehniska kļūda vai nelaiemes gadījums?

3. Kāda nozīme ir tam, ka bērna dzimšana kļūst par vecāku brīvas kalkulācijas un apsvēruma rezultātu?

4. Kāda nozīme ir tam, ka cilvēka materiālās vajadzības arvien mazāk un mazāk apmierina dabiskie materiāli, kuri tiek aizstāti ar mākslīgajiem?

5. Kāda nozīme ir tam, ka organiskās vielas arvien vairāk aizvieto neorganiskās un mākslīgās (piemēram, ogles un dzelzi — mākslīgie materiāli)?

6. Kāda nozīme ir tam, ka iedzīvotāju skaita pieaugums uz Zemes arvien vairāk kļūst atkarīgs no komplicētā cilvēces organisma funkcionēšanas un tās radītiem ražošanas līdzekļiem?

7. Kāda nozīme ir tam, ka sociālā problemātika industriālajā sabiedrībā ir centrēta nevis uz eksistences minimuma nodrošināšanu, bet uz t.s. civilizācijas minimumu, t.i., līdzdalību civilizācijas priekšrocību un sasniegumu baudīšanā?

8. Kāda nozīme ir tam, ka dabas pamatelementi, ar ko saistīta cilvēka dzīve, — ūdens, gaiss, vide, ainava utt. — arvien vairāk jāpārņem aizsardzībā un aprūpē?

9. Kāda nozīme ir tam, ka industriālajā sabiedrībā cilvēks arvien vairāk dzīvo mākslīgā vidē, kuru pats radījis, kā rezultātā dzīvā daba kļūst par greznību, kuras baudīšanu nodrošina civilizācijas iespējas?

Kāda nozīme ir tam, ka cilvēks modernās civilizācijas attīstības gaitā ir tā paplašinājis savas organiskās dabas robežas, ka vairs nespēj saprast sevi kā dabiski ierobežotu būtni?

10. Kāda nozīme ir tam, ka šī tehniskā varenība, ar kuras palīdzību cilvēks nemitīgi apstrādā un izmaina gan sevi, gan vidi, pēkšņi ir spējīga vienā mirklī šo cilvēka radīto pasauli sagraut?

11. Kāda nozīme ir totālajiem draudiem no ieroču puses, kurus cilvēks zinātniski tehniskā progresa gaitā ir radījis savām vajadzībām?

Teiktais savukārt izraisa antropoloģiskas dabas jautājumus.

1. Kāda nozīme ir tam, ka komunikācijā ar īstenību tiešo personisko pieredzi arvien vairāk un vairāk aizvieto pa visdažādākajiem kanāliem saņemtā informācija?

2. Kāda nozīme ir tam, ka mūsdienās jaunieši ziņu par kādas spēles iznākumu uztver ar daudz lielāku pārdzīvojumu nekā pašu spēli, kurā tie ir tieši līdzdalībnieki?

3. Kāda nozīme ir tam, ka bērni pieaugušo pasauli arvien mazāk uztver no viņu stāstiem un liecībām un gandrīz nemaz caur tiešu atdarināšanu un kopdarbību, bet galvenokārt gan — pateicoties radio un televīzijai?

4. Kādā virzienā notiks cilvēka kā sugas attīstība, ja viņš jau sākotnēji pasauli uztvers kā informācijas kopumu, kas virza un regulē viņa dzīvi?

5. Kāda nozīme ir tam, ka cilvēka pieredzi mūsdienās 90—99% gadījumos veido apdrukātu papīru, attēlu un skaņu ierakstu kopums?

6. Kāda nozīme ir tam, ka tehnika atbrīvojusi cilvēku no smago darbu lielākās daļas, kā rezultātā gandrīz visas cilvēka īpašības, kas bija saistītas ar darba raksturu un ražošanu, ir kļuvušas nevajadzīgas? (Mūsdienās jāatmet priekšstatu, ka tehnika ir cilvēka orgānu turpinājums un projekcija.)

7. Kāda nozīme ir tam, ka lēmumu pieņemšana uzņēmējdarbībā, partiju darbā, politikā utt. arvien vairāk kļūst atkarīga no informācijas (datiem), kuru iepriekš apstrādājusi tehnika?

8. Kāda nozīme ir tam, ka arvien lielāka loma cilvēka attiecību kontroles jomā ir zinātniskajām metodēm?

9. Kāda nozīme ir tam, ka mūsu dvēsele un psihe arvien vairāk pakļaujas tehniskās manipulācijas iespējām?

10. Visbeidzot — kāda nozīme ir tam, ka mēs, lai nonāktu no morālā mūsos pie zvaigžņotās debess virs mums, iesaistām tehniskās manipulācijas sfērā telpu ārpus Zemes ietvariem?

Šādus jautājumus, īpaši ņemot vērā pēdējo 30 gadu intensīvo zinātnes un tehnikas attīstību, varētu uzdot vēl un vēl,

turklāt norādot, ka ne uz vienu no tiem nav dota kaut cik izsmeļoša atbilde, problēmas ir tikai saasinājušās un nākušas vēl klāt.

#### 4. Teorija starp ideālu un praksi

Uzdosim jautājumu kopā ar H. Šelski: uz kādiem morāles principiem šodien orientēties — uz ideālajiem vai reālajiem (tam atbilst ideālo un prakses normu nesakritība)? Šim sadalījumam ir teorētiska un praktiska nozīme, jo katram ir sava vieta un funkcija. No vienas puses, ja nebūtu **ideāla** atskaites punkta, tad par praksei derīgām normām **varētu kalpot jebkuras**, savukārt ideālās normas **bez prakses ir svešas īstenībai**. Ja prakses normas izrāda pretenziju uz pamatotību, tad tām ir jābūt atvasinātām no ideālajā sfērā esošajiem principiem. No otras puses, ideālās normas, kas ir izsecinātas abstraktu ētisku pārdomu rezultātā, reti kad sasniedz reālos nosacījumus un neuztver praktiskās orientācijas aģentu. Cēlie un pamatotie principi sava rigorisma, vispārīguma un satura nenoteiktības dēļ konkrētajai dzīvei ir noderīgi reti. Tāpēc normatīvajai ētikai, kas orientēta uz lietojumu praksē, augstākie principi ir to «kristāltīrībā» (L. Vitgenšteins) jāsaista ar konkrēto realitāti.

Ideāli realizēta pasaule ir morālistu sapnis, jo tie nerēķinās ar diviem reālo izpildītāju ierobežojumiem, kuriem lielākā vai mazākā mērā ir pakļauti visi: 1) no morāles principiem, kurus tie aizstāv, attiecībā pret katru lēmumu pieņemšanas situāciju ir jāvelk pareizās konsekvences; 2) atbilstīgi tām ir arī jādarbojas. Pat ideālie izpildītāji ne visos gadījumos ir ideāli, tādi tie kļūst tikai tad, ja spēj pielāgot vispārējos principus konkrētai situācijai un demonstrē gatavību situācijas prasības pārvērst rīcībā. Pārējos gadījumos tie ir pakļauti tādām pašām nepilnībām kā visi citi.

Ideālās normas ir normas, kas saskaņā ar definīciju ir adresētas ideālajiem izpildītājiem. Prakses normas turpretim jau sava formulējuma veidā rēķinās ar adresāta iespējām maldīties. **Prakses normas attiecas pret ideālajām tāpat kā parasti**

**likumi pret konstitūciju.** Prakses normām noteiktas sabiedrības ietvaros ir uzdevums saistīt abstraktos principus ar potenciāli un operacionāli darbīgiem motīviem.

Praktiskās ētikas problēmas mūsdienās izvirzās centrā arī tāpēc, ka 20. gs. normatīvā ētika ir centusies dot galvenokārt «konstitūciju» un maz uzmanības pievēršusi «likumdošanai». Gan moralizējošam ētiķim, gan par ētiskajām tēmām reflektējošam morālistam nākas dzīvot, kā akcentē Birnbahers, *double think* (dubultā domāšanā jeb intelektuālā šizofrēnijā). Jo striktāka un viendimensionālāka ir ētiskā teorija, jo lielāks skaits morālo prasību no tās izriet, un nav skaidri uzskatāms, kā tās tiek deducētas no vispārīgajiem principiem. Taču, jo vairāk ētiķi orientējas uz tiešo morālo inflāciju, jo nesistemātiskāka rezultātā ir teorija.

Ne velti mūsdienu saspringtajā situācijā arvien lielāka nozīme un popularitāte ir tām teorijām, kas orientējas uz morālās rīcības seku izvērtēšanu (konsekvencēm), jo galvenā problēma ir nevis paši uzskati, bet to sekas. Viena no šādām teorijām ir mūsdienu utilitārisms, kura viens no galvenajiem pārstāvjiem ir austrāliešu ētiķis Pīters Singers (*Singer*).

## 5. Utilitārisma versija: P. Singers

Pirmais, uz ko norāda P. Singers, ir tas, ka ētika nebūt nav jāsaprot tikai reliģiskā kontekstā. Ētiku var aplūkot pilnīgi neatkarīgi no reliģijas, jo teisms ir ierobežots: tas atzīst par labo tikai to, ko sankcionē Dievs un kas gala rezultātā ir atkarīgs no Dieva patvaļas. Nav pieņemams arī viedoklis, ka visa ētika ir tikai relatīva un subjektīva. Būtiski ir tas, ka relativisms nevar pietiekami pamatoti izskaidrot nonkonformismu.

Morālos principus nevar nopamatot un attaisnot, ja tos saista tikai ar kādu partijisku pozīciju vai partikulāras grupas interesēm. Ētikas pretenzijas ir universālas, tā prasa, lai mēs izejam ārpus sava «es» un paceļamies līdz universālajam veselajam, vispārīgo spriedumu līmenim. Šis ētikas universālais aspekts, saka Singers, kā pārlicību liek mums pieņemt utilitārisma viedokli visplašākajā nozīmē.

Singera pamatojums ir šāds<sup>9</sup>: akceptējot to, ka morālie spriedumi ir jāveido uz universāla pamata, ir jāakceptē arī tas, ka manis paša interesēm ir lielāka vērtība nekā cita interesēm, turklāt ne tikai tāpēc, ka tās ir manas. Tāpēc, ja es domāju morāli, ir nepieciešams manas dabiskās tieksmes ekstrapolēt uz cita interesēm. Iedomāsimies, ka ir jāizšķiras starp diviem uzvedības veidiem: piemēram, apēst paša savāktos augļus vienatnē vai izdalīt tos arī citiem. Turklāt jāuzskata, ka es lēmumu pieņemu ētiskā vakuumā, t.i., nekā nezinu par morāliem apsvērumiem, jo atrodos domāšanas pirmstikumiskajā stadijā. Kā man jāpieņem lēmums? Tas ir jautājums par to, kā mana iespējamā rīcība aizskartu manas paša intereses. Ja intereses definē kā visu to, ko cilvēks vēlas (intereses sakrīt ar vēlmēm), tad šādā morālā orientācijā pamats būs tikai indivīda intereses.

Tāču var arī pieņemt — šis brīdis ir tikumiskās domāšanas pirmsākums —, ka manas partikulārās (atsevišķās) intereses tikai tāpēc, ka tās ir manas, nav vairāk vērtas kā jebkura cita indivīda intereses. Tad es tā vietā, lai rīkotos tikai saskaņā ar savām interesēm, sāku rēķināties arī ar citu interesēm. Tādējādi par savas darbības virzienu es pieņemu tādu orientāciju, kas apmierina arī visu šīs darbības skarto personu intereses: man ir jāizvēlas rīcība, kas *per saldo* izraisītu labākās sekas visiem, uz ko tā attiecas. **Tādējādi vislabākās sekas izraisītu augļu sadalīšana**, nevis nesadalīšana.

Tas ir utilitāristiskās domāšanas veids, kas no klasiskā utilitārisma atšķiras tikai ar to, ka labas sekas (konsekvences) nozīmē visu aizskarto personu interešu ievērošanu, kas nav saistāmas tikai ar laimi (ja piekrīt versijai, ka Bentems un Mills laimi un sāpes sapratuši ļoti plašā nozīmē, tad nepastāv atšķirības starp klasisko un mūsdienu utilitārismu).

---

<sup>9</sup> Sk.: Singer P. Praktische Ethik. Stuttgart, 1994. S. 29—30.

## 6. Atbildības princips: H. Jonass

Viens no mūsdienu teleoloģiskās ētikas pazīstamākajiem variantiem ir Hansa Jonasa (*Jonas*) piedāvātā atbildības ētika, kas orientējas uz cilvēka eksistences šīspasaules raksturu, uzskatot par bezatbildību paļaušanos uz Dievu, kas galu galā glābs cilvēci un Zemi. Doma, ka mūs var glābt tikai Dievs, viņaprāt, pāriet bezjēdzībā: vai nu tā ir apslēpta rezignācijas, fatālisma vai bēgšanas no atbildības par pasauli forma, vai arī tā slēptā veidā pauž apgalvojumu, ka viss ir Radītāja rokās un par visvareno Dievu nav iespējams runāt. To, ko mēs negribam, mēs uzzinām ātrāk nekā to, ko mēs gribam. Tāpēc morālajai filozofijai ir jāsniedz konsultācija mūsu bailēm un vēlmēm, lai izdibinātu to, ko īsti mēs pakļaujam vērtējumam.<sup>10</sup> Tam nepieciešams izstrādāt adekvātu cilvēka koncepciju.

### a. Cilvēka pozīcija pasaulē

Jonass ir tāda fanātiska utopisma principiāls pretinieks, kas mazina tagadnes vērtību. Galamērķis ir nevis pilnīga cilvēka radīšana, bet cilvēka nosargāšana, kas dzīvo no dabas un dabā un ir spējīgs demonstrēt savas morālās spējas. **Tehnoloģijas laikmetā tās saistīta ar izdzīvošanas nodrošināšanu.** Šī prozaiskā orientācija uz šodienas un nākotnes cilvēku kā cilvēces pārstāvi mūsdienu apstākļos paredz lielas izmaiņas ētikā.

Jonasa filozofija pauž drosmīgu pozīciju, proti, tā ir mēģinājums attīstīt tālāk klasiskās metafizikas tradīciju, saistot to ar jaunu jautājumu nostādni un atbilžu meklēšanu (paradokss: Jonasa orientācija uz klasikas studijām un distancēšanās no galvenajiem mūsdienu filozofijas strāvojumiem deva viņam spēku būt patiesi oriģinālam<sup>11</sup>). Viņš norāda uz diviem klasiskās metafizikas trūkumiem, kas atšķir to no antikās, proti, dvēseles un ķermeņa, esamības un jābūtības duālismu. Grieķiem

<sup>10</sup> *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main, 1979. S. 64

<sup>11</sup> Sk.: Ethik für Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas/ Hrsg. v.D.Böhler. München, 1994. S. 105.

*physis* bija nesaraujami saistīts ar dvēseli, mērķi un pasaules iekšējo vērtību. Šāda izpratne mūsdienās ir zudusi. Jonass uzskata, ka filozofijas mērķis ir kritiski parvarēt šo duālismu.

Par izejas punktu Jonassam kalpo ievainojamais un ar vajadzībām apveltītais cilvēka ķermenis, kas pirmais liecina par klātesamību pasaulē. Caur to atklājas radniecība ar ārpuscilvēcisko dzīvību (t.i., dzīvību ārpus cilvēka). Galvenais cilvēkam ir atrisināt orientācijas jautājumu, t.i., uzlabot viņa izpratni par savu stāvokli dabā, īpaši — organiskajā pasaulē. Vai ir garīgas saites, kas cilvēku saista ar organisko dabu? Vai cilvēku var saprast, izejot tikai no viņa pašā interesēm, rūpēm, vai arī jāmeklē viņa saistība ar dabu, kas ir arī viņa atbildības avots un pamats?

Jonass sāk ar matēriju, kuru viņš saprot kā «guļošu garu», kas apveltīts ar potencialitāti uz subjektivitāti: matērija no pašiem saviem sākumiem latentā stāvoklī satur sevī subjektivitāti.<sup>12</sup>

Savukārt viss dzīvais principā atšķiras no visa nedzīvā ar to, ka tas ir mirstīgs. Cilvēku attīstība ir saistīta ar nāves riska pieaugumu, kas jau ir ielikts pirmajā šūnā. Dzīvības centrālā iezīme ir vielmaiņa (metabolisms) un enerģijas apmaiņa ar vidi, proti, tā nepārtraukti pasauli ieņem sevī, pārstrādā un atdod atpakaļ. Tā rezultātā organisms iemanto savu formu. **Esamība ir nemitīga tapšana**, organisms nav lieta, tā identitāte ir nepārtraukts process. Organisma identitāte ir cīņas ar vidi rezultāts. Dzīvību izsaka aktivitāte: esamība un neesamība, patība un pasaule, forma un matērija, brīvība un nepieciešamība. Brīvības elementārākais veids parādās jau pašā senākajā dzīvības attīstības pakāpē, tur nepieciešamība robežojas ar brīvību. Jonasa filozofiskā bioloģija atsakās no mākslīga sfēru nodalījuma.

Jonasa pamattēze ir dzīvās dabas teleoloģisma vai finālisma interpretācija: orientācija uz mērķi nozīmē vispirms dinamiku un tikai pēc tam organisma struktūru vai fizisku organizāciju. Dzīvība ir pašmērķis, tā ir aktīva tieksme pēc izmaiņām. Tāpēc visam organiskajam ir «iekšējā puse».

<sup>12</sup> Jonas H. *Materie, Geist und Schöpfung*. Frankfurt am Main, 1988. S. 22.

Kvalitatīvs lēciens dabas attīstībā ir pāreja no augiem uz dzīvniekiem, kur metabolisms ir radikāli atšķirīgs. Dzīvniekiem sava barība ir jāmeklē. Dzīvnieki attiecībā pret vidi ir vairāk autonomi, tie var pamest vietu, bet vienlaicīgi tie ir arī atkarīgāki no dabas: lai izbēgtu no bada nāves, tiem ir jākus-tas. Augiem kontakts ar vidi ir nepastarpināts, bet dzīvnieki telpas un laika ziņā ir nošķirti no barības. Divkāršā distance izraisa juteklisko uztveri, kas dod iespēju pārvarēt attālumu telpiski un ideāli, proti, novērst distanci starp vajadzībām un to apmierināšanu. **Dzīvniekiem akcijas nošķiras no funkci-jām.** Augu akcijas ir elementa vielmaiņa. Dzīvnieku kustība ir jauna struktūra, kas paceļas pāri vienkāršam metabolismam un paver jaunas iespējas kontaktos ar pasauli. Cena, kas par to jāmaksā, ir viņu lielāka ievainojamība, nedrošība, pakļau-tība riskam.

Cilvēks atšķiras no dzīvniekiem ar spēju radīt simbolus, viņš ir *homo pictor (animal symbolicum)*, kas ieņem **distancētu pozīciju** attiecībā pret pasauli. Tas paver brīvības iespējas, proti, gara transcendējošo brīvību (šāds virsraksts ir Jonasa darba «Matērija, gars un radīšana» piektajai nodaļai). Spēja radīt simbolus pa dažādām abstrakcijas pakāpēm, pateicoties **eidētiskajai iztēles brīvībai**, noved cilvēku pie patiesības kate-gorijas izveidošanas. Ar to viņš izvirza pretenzijas nostāties dabas attīstības pašā virsotnē, kā arī iemanto spēju uz pašnā-vību. Cilvēks spēj gan sevi sagraut, gan arī reģenerēt; onto-lōģiski atklāts ir jautājums par to, kura no spējām attīstīsies vai tiks attīstīta.

Runājot par antropocentrismu ētikā, ir jāatšķir divi līmeņi — stiprais un vājais. Pirmais nozīmē atzīt cilvēku un visas saprā-tīgās būtnes uz citām planētām par vienīgo pašvērtību. Otrais atzīst cilvēku kā augstāko vērtību, bet ne kā vienīgo. Savukārt neantropocentriskā pozīcija neatzīst, ka cilvēkam būtu kāds īpašs stāvoklis pasaules hierarhijā. Jonass aizstāv vājo pozīciju, vienlaicīgi vērsties pret antropoģenētismu, uzsverot, ka normu pēdējā nozīme nav cilvēka griba.

## b. Jaunā ētika

Pēc Jonasa domām, mūsdienu situācijas komplicētību ir izraisījuši nepareizie ētiskie uzskati. Tāpēc nepieciešamas jaunas idejas, jo zinātne un tehnika ir tā attīstījusies, ka tradicionālā ētika ir nepietiekama. Tās galvenās iezīmes ir šādas.

1. Tikai tiešās cilvēku savstarpējās attiecības ir saistītas ar ētiku, visas citas nav.

2. Cilvēka būtība un viņa stāvoklis pasaulē ir konstants lielums.

3. Ētikai ir darīšana tikai ar to, kas ir tuvs cilvēkam gan laika, gan telpas ziņā (tuvākās sfēras ētika).

4. Vienīgais ētikas adresāts ir atsevišķais indivīds.

Šāda ētika tika izstrādāta laikā, kad cilvēks būtiski neiejaucās dabā, cilvēka un vides attiecības neizmainīja *condition humaine*, t.i., cilvēka darbība neapdraudēja viņa eksistenci un visu dzīvību uz planētas.<sup>13</sup>

Jauno situāciju raksturo eksplozīva attīstība, kuras laika un telpas dimensijas iziet tālu ārpus cilvēcisko attiecību horizonta. Šī attīstība fundamentāli izmaina cilvēka stāvokli pasaulē un viņa motivācijas struktūru. Galvenā problēma ir cilvēka konfrontācija ar dabu, par kuru vairs nav vainojams tikai atsevišķs indivīds. Jaunā situācija prasa jaunu ētiku.<sup>14</sup>

Jonasa atbilde uz problēmsituāciju ir priekšlikums izstrādāt nākotnes ētiku, kuru viņš nosauc par **atbildības principu**. Atbildības spēja vispār ir cilvēkam raksturīga. Jauno atbildības pakāpi raksturo šāda tēze: vispirms atbildība par cilvēces eksistenci un tikai tad — par labu dzīvi.

Atbildības ētikas pamatstruktūra ir izsakāma šādi: persona A uzskata, ka X ir apdraudēts un ievainojams; dzīvais X, ja tas nebūs aizsargāts, ir pakļauts visiem iespējamiem draudiem. A ir spējīgs X nosargāt un saglabāt. No X vērtības un A varas rodas A pienākums saglabāt X, un A uzņemas pienākumu X sargāt (izturēties līdzīgi tam, kā vecāki attiecas pret bērniem).

<sup>13</sup> H. Jonasa koncepcijas kritiku sk.: Pfordten D. v.d. Ökologische Ethik. München, 1994.

<sup>14</sup> Sk.: Jonass H. Tuvāk Jaunajam galam // Literatūra un Māksla. 1992. 9. okt.

No šā uzskatāmā modeļa izriet citas šīs koncepcijas iezīmes. Pie formālajām iezīmēm pieder šādas.

1. Ētiskās attiecības nav tikai attiecības starp spēcīgiem un kompetentiem subjektiem (prāta kompetence pār X nav nepieciešams priekšnoteikums tam, ka X tiek iesaistīts ētisko attiecību sfērā).

2. Morālo prasību un pienākumu pamats nav saistīts, piemēram, ar nepieciešamību prātam būt vienotam, nepretrunīgam (tradicionālajā intelektuālajā ētikā tā ir tradicionāla prasība, kas pamato morāles derīgumu).

3. Ētiskās darbības uzdevums ir nevis realizēt labo, sasniegt labāku stāvokli, bet pasargāt no briesmām, novērst slikto.

4. Te nav runa par rīcības, apziņas, labā gribēšanas subjektīvajiem pārdzīvojumiem, bet tikai par labā realizācijas iespējām pasaulē (uzdevums ir atvieglot ceļu labajam).

Jaunās ētikas materiālais aspekts ir šāds.

1. Cilvēkam nav tiesību uz pašnāvību. Šis kategoriskais imperatīvs viņam ir strikti jāievēro.

2. Cilvēka būtību (t.i., viņa spēju uz pienākumu, atbildību) nevar pakļaut spēlei.

3. Daba ir jāņem mūsu aizsardzībā.

4. Ir nepieciešams izstrādāt zināšanas par mūsu darbības sekām.

5. Ir nepieciešams attīstīt paaugstinātu sensitivitāti, īpaši attiecībā uz tālākām darbības sekām.

Cilvēks kā uz mērķi virzīta būtne neapstrīdami pieder dabai, kuru caurauž teleoloģisms, viņš nav nošķirts no citām dzīvām būtnēm. Cilvēka atbildība par vēstures nākotni mūsdienu dinamikas gaismā<sup>15</sup> noved pie tā, ka viņa varēšana (*Können*) rada saturu jābūtībai, t.i., Kanta princips "*Du kannst, denn du sollst*" ("Tu vari, jo tas tev ir jādara") tiek apgriezts otrādi. Cilvēkam **liktenīga ir tieši varēšana**, un nākotne ir kolektīvas darbības pienākums.

<sup>15</sup> Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. S. 229.

Jonass atšķir divu veidu atbildību: retrospektīvo — par pagātnes darbu cēloņiem — un prospektīvo atbildību — par veicamo (*Zu-Tuende*) un orientējas galvenokārt uz otro. Atbildības instance sakrīt ar tās jomu.

Kopumā Jonasa izstrādāto nākotnes ētiku raksturo šādas iezīmes.

1. Ētikai, no vienas puses, jāietver ārpuscilvēciskās dabas vērtības izjūta, no otras — jāizstrādā racionāls mērogs intersubjektivitātes pienākumiem un saistībām.

2. Morāles jautājumi nav reducējami uz personisko tikumību, tie ir jāpaplašina līdz kolektīvajai un personiskajai atbildībai par nākotni, par sekām, kādas rada mūsu augsti tehniskās dzīves forma. Jonass piedāvā šādu **kategoriskā imperatīva** formulējumu: «Darbojies tā, lai tavas darbības sekas būtu saskaņā ar patiesu nepārtrauktu cilvēka dzīvības pastāvēšanu uz Zemes»; negatīvā variantā: «Darbojies tā, lai tavas darbības ietekme nebūtu graužoša attiecībā pret dzīvības nākotnes iespējām»; vai vēl vienkāršāk: «Neapdraudi cilvēces tālākās pastāvēšanas un dzīves uz Zemes nosacījumus».<sup>16</sup> Šī ētika pārsniedz tradicionālo teorijas orientāciju uz cilvēku savstarpējām attiecībām, kā arī morāles orientāciju tikai uz gribas tīrību un principalitāti.

3. Pretēji tradicionālajai ētikai Jonass uzsver, ka nekādā gadījumā nav pietiekami uzsvērt tikai morālās solidaritātes jūtas un cilvēka veselo saprātu, kas nespēj dot pareizu orientāciju. Ir jāņem vērā **ilgstošās darbības sekas**, kuras nevar iedomāties tikai ar ikdienas jūtu un prāta palīdzību. Tāpēc pieaug zināšanu loma morālē, un cilvēka pienākums ir tās izstrādāt. Te rodas īpaša problēma: mūsu spēja prognozēt un tehnoloģijas ietekmes spēks.

Jonass uzsver, ka ar bailēm no tehnikas nekas panākts netiks, tās tikai vairošas ļaunumu. Cilvēks var atrisināt problēmas tikai kopā ar zinātni un tehniku, un viņa lozungu skan: «Fatālisms pašreizējā situācijā būtu nāves grēks.»<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Op. cit S. 36.

<sup>17</sup> Ethik für die Zukunft. S. 456.



# II

## Zinātne un ētika

---

Nekad agrāk Rietumu sabiedrības vēsturē cilvēkam nav tikusi uzkrauta tāda atbildības nasta, kāda tā ir mūsdienās, jo nekad viņa rīcībā nav bijušas tāda apjoma zināšanas par dabu un vidi. Viņš spēj iznīcināt visas augstākās dzīvības formas reģionālā un pat globālā mērogā, un tās varētu būt ne tikai kodolieroču izmantošanas sekas — milzīgus negatīvus rezultātus var radīt arī darbība, kas orientēta uz labvēlīgu rezultātu sasniegšanu. Tāpēc sarežģīta kļūst pirmām kārtām jau zinātnes un ētikas attiecību problēma, kurā centrālā vieta ir atbildības problēmai.

### 1. Zinātne kā vērtība

#### a. Mūsdienu zinātnes dzimšana

Mūsdienu zinātniski tehniskās pasaules pamati tika likti jaunajos laikos, un tās pirmais pārstāvis ir 17. gs. fiziķis Galileo Galilejs. Jaunais te bija saistīts nevis ar zināšanu rezultātiem (piemēram, brīvās krišanas likuma noformulēšana) un nevis ar dabas matematizāciju (pāreja no substances jēdziena uz

funkcijas jēdzienu), bet gan ar to, ka saplūda kopā līdz tam nošķirtas norises — **akadēmiskā skolu tradīcija un amatniecības tradīcija**, zinātne klasiskā nozīmē un tehnika klasiskā nozīmē.

Tradicionālo skolu zinātnes pārstāvji bija Aristotelis, Arhimēds, Eiklīds u.c., kas pašu mācību uzskatīja par pašmērķi un kam neradās doma par teorijas iemiesošanu praksē. Centieni zinātnes sasniegumus tuvināt realitātei tika uzskatīti par nezinātniskiem savā būtībā, jo neatbilda zinātnes prasībām, kas orientējās uz autoritātēm un klasiķiem. Gluži pretēji bija amatniecības tradīcija: šo cilvēku zināšanas bija nevis akadēmiska mācība, bet tehniska spēja, varēšana jau tajos laikos izmainīt pasauli. Galilejs bija pirmais, kas apvienoja tehniskās iespējas ar teorētisko prātu. Prāts saistībā ar pieredzi līdz pat mūsdienām tiek uzskatīts par dabaszinātnes neatņemamu sastāvdaļu.

Tādējādi racionālās kultūras atīstības vēsturē sākotnēji tehnikas vēsture bija nodalīta no dabas vēstures — ne tāpēc, ka vispār nebūtu tehnikas, bet tāpēc, ka antīkajā tradīcijā mehānika bija tehnikas un nevis dabaszinātnes kompetence. Aristoteļa terminoloģijā mehāniskā māksla (*mechanikē technē*) nav vis dabas objektu, bet artefaktu teorija — kā izdarīt to, ko nespēj daba (piemēram, pacelt smagumu). Tāpēc grieķiem mehānika ir viltība, veikla dabas spēku izmantošana, t.i., mācība par darbarīkiem. Mehāniska nav vis daba, bet gan cilvēka darbs (tikai Galilejs formulēja mehāniku kā dabas objektu kustības teoriju ārējo spēku iedarbības rezultātā).

Grieķiem daba bija tas, ko cilvēki nav izgatavojuši, — tā ir pasaules daļa, kur valda kārtība un kura dzīvo neatkarīgi no cilvēka iejaukšanās. Dabu var saprast, izejot no viņas pašas, jo tās princips ir ielikts tās iekšienē. Cilvēkam un dabai ir viennāda rīcības struktūra. Vēlāk astronomiskajos pētījumos šī ideja izpaudīsies domā par kosmosu kā mašīnu (*machine mundi*) — katrā gadījumā dzīvu mašīnu un nevis mehānismu. Antīkās kosmoloģijas paradigmā daba un dzīve nav pretmeti, tie darbojas «viens otrā», turpretim modernās fizikas princips ir «viens pret otru». (Cilvēks tagad no jauna apgūst to, ka ir

dabas daļa, ir tās dzīves iemiesojums, — laikā, kad izmirst vismaz viena vai, iespējams, pat desmit dzīvās dabas sugu dienā, turpretim agrāk — augstākais viena gadā, turklāt vienlaicīgi veidojās jaunas.)

Līdz Galilejam mehānikas problēmas bija nevis zinātnes, bet mākslas (varēšanas) kompetencē, kas deva iespēju apmānīt dabu, pārspēt to viltībā. Darbarīku un mašīnu izgatavošana nebija dabas likumu izmantošana, tas, gluži pretēji, bija ceļš, kas veda prom no dabas likumiem. Tās priekšmets bija pret-dabiska kustība, t.i., uzdevums bija radīt kustību ar vienkāršu mehānismu (ritenis, svira u.c.) palīdzību. Mehāniskis ir tas, kas izdarīts pretēji dabas likumiem. Tikai Galilejs saistīja mehānismu ar zinātni, kā rezultātā dzima jēdziens «pieredze».

Veco, fenomenoloģisko ikdienas jēdzienu nomainīja jauns, instrumentāls pieredzes jēdziens. Instrumentālajā ziņā zinātne pārtapa par konstruēšanu; akadēmiskā skolu zinātne saistījās ar amatniecību. Jauno zinātnes pasauli izveidoja *homo sapiens* un *homo faber* apvienojums, apvienojās teorētiskais prāts un tehniskā pieredze.

19. gs. zinātnē dominēja fizika un visas zinātnes, ja tās gribēja pretendēt uz zinātniskumu (arī sociālās), veidoja sevi, vadoties pēc dabaszinātņu metodoloģijas, kas balstījās uz trim principiem:

1) **metodoloģiskais monisms**: jebkura zinātne to, ko tā zina, zina, pateicoties pētišanas paņēmieniem, kas ir kopīgi visām empīriskajām zinātnēm;

2) orientācija uz **empīrisko dabaszinātņu**, īpaši fizikas, metodoloģiskajiem standartiem;

3) izskaidrošana, vadoties no **cēloniskuma** principa.

Arī sociālo zinātņu ideja balstījās uz kopīgas naturālistiskas bāzes, proti, priekšstata, ka cilvēks un viņa vēsture ir dabas daļa un tāpēc arī sociālās zinātnes — dabaszinātņu daļa.

## b. Zinātne kā darbības veids

Cilvēka izzinošā un tehniskā darbība ir viņa būtības izpausmes veids. Ar epistemoloģisko darbību saprot to, ka cilvēks ir būtne, kas rada zināšanas un savā dzīvē orientējas pasaulē, pateicoties zināšanām, ne tikai teorētiski, bet arī praktiski. Zinātniskais racionālisms padara cilvēku par racionālu subjektu, kas atbilstīgi tam organizē savu pasauli. Mūsdienu pasaule ir cilvēka epistemoloģiskās un tehniskās būtības realizācija, kas balstās uz zinātnisko saprātu. Mūsdienu pasaule ir cilvēka radīta.

Vadoties no priekšnoteikuma, ka tikai brīva cilvēka darbība ir pakļauta tikumiskam vērtējumam, proti, kā laba vai ļauna, dažkārt var sastapt iebildumus, ka zinātniski tehniskā darbība nav brīva; zinātne ir patiesības meklējums, un to neno-slogo darbība, tā orientējas uz īstenības izziņu un izstrādā teorijas. Kā izziņa tā pakļaujas tikai izvērtējumam no patiesības un maldu viedokļa un nevis no tikumisko kritēriju viedokļa. Zinātne ir brīva no vērtībām un atrodas ārpus morāles priekšmeta. Katrs mēģinājums to pietuvināt morāles kategorijām ir pretējs tās būtībai, proti, tā ir bīstama tendence.

Zinātne nekontrolē savu atziņu izmantošanas gaitu un nav arī atbildīga par to. Atoma kodola dalīšanas atklājējs Oto Hāns (*Hahn*) ir tikpat maz atbildīgs par bojā gājušajiem Hirosimā kā automašīnu izgudrotājs — par mežu izciršanu un satiksmes traucējumiem.

Jēdziens «zinātne» mūsdienās attiecas uz daudzpusīgu un kompleksu realitāti. Tie, kas aizstāv neitralitātes pozīciju, ir pārliecināti, ka zinātne ir reducējama tikai uz izziņu (zinātne=izziņa). Taču jāņem vērā, ka tā ir cilvēka darbības produkts un runa ir par viņa aktivitāti. Ja zinātne ir izpētes process, tad atklājas arī morālās izvērtēšanas lauks: tās priekšmets ir **cilvēka rīcība un par to ir jāatbild** kā par jebkuru citu rīcību.

Zinātnes reducēšana uz tīro izziņu labākajā gadījumā attiecas tikai uz dažām zinātnēm (matemātika, senās valodas, astronomija); empīriskās zinātes, īpaši dabaszinātnes, tā nevar aptvert. Kopš senajiem laikiem izziņas procesu revolucionarizē

empīriskie pētījumi. Turklāt jaunajos laikos empīrijas jēdziens atšķiras no citām pieredzes formām; zinātne nevis pasīvi vēro, uztver objektu, bet aktīvi **iedarbojas** uz to: te ir nevis kontemplācija, bet **eksperiments**. Ciktāl katrs eksperiments iziet ārpus dabas novērošanas un iekļauj sevī praktisku iejaukšanos materiālās lietās, konstruēšanu, tiktāl jauno laiku zinātni nevar reducēt uz teorētisko līmeni: tā iekļauj sevī arī praktisko darbību un ir nesaraujami saistīta ar tehniku. Jo vairāk zinātne attīstās, jo vairāk tā tehnizējas. Zinātnes ētika ir vērsta nevis uz zinātnes teorētisko sfēru, bet uz pētījumu ētiku.

Agrākajos laikos spekulatīvais pētnieks, humānists pēc savas izcelsmes, galvenokārt nonāca konfliktā ar tālaika morāli; savukārt mūsdienās dabaszinātnes ir tās, kuru pētījumu rezultāti izraisa draudus sabiedrībai. Morālajai kritikai tiek pakļauti nevis teorētiskie vai empīriskie atradumi, bet to ieguves veids.

1. Daudzās zinātnes nozarēs, lai iegūtu jaunas zināšanas, ir nepieciešami eksperimenti ar cilvēku, kas bieži ir riskanti. Medicīna un farmakoloģija apdraud personas veselību, sociālā psiholoģija — psihi, intīmo sfēru, cieņu.

2. Pieņemam spēkā arī ar eksperimentiem saistītais risks. Kosmiskās raķetes «*Challenger*» sprādziena rezultātā plašā apvidū tika izsēts indīgais plutonijs. 1988. gadā kāds publicists rakstīja: "Amerikāņu zinātne, lai ielauztos Visuma noslēpumos, liek uz spēles simtiem tūkstošu cilvēku dzīvību." Šādu piemēru ir daudz.

Tas atklāj mūsdienu zinātnes galveno tendenci: risks vairs neattiecas tikai uz laboratoriju vai tieši izziņas darbībā iesaistītajām personām. Tāli no realitātes ir agrāk populārie teicieni, ka zinātne ir «institūcija, kuras maldiem nav seku» un zinātnieks ir «cilvēks, kura kaislība ir bezcerīgi maldīties». Zinātni nevar reducēt uz gara sasprindzinājumu; tā iekļauj sevī darbību un prasa materiālos līdzekļus. **Kā praktiska darbība zinātne, līdzīgi jebkurai citai rīcībai, ir pakļauta morālei.** Cilvēka ievainošana vai nogalināšana ir prettikumiska arī tad, ja tā notiek zinātniskās izpētes ietvaros. To gan neviens neapstrīd; strīdi notiek par to, cik liels var būt risks zinātnē, lai

pētījums tiktu veikts atbilstīgi iedzīvotāju interesēm. Zinātnes teorētiskā autonomija nenopamato tās morālo eksteritorialismu.

Zinātne no morāles nav nodalīta ne tikai izpētes procesā, bet arī raugoties no seku viedokļa, kuras tā vai nu veicina, vai arī izraisa. Zinātne vairs **nav nodalāma no tās izmantojuma**, un zinātnes funkcijas ir ievērojami mainījušās. Zinātnes rezultātus izmanto praksē nevis nejaušā kārtā, bet sistemātiski. Ekonomiskā dzīve bez zinātniskiem atklājumiem ir bezpalīdzīga.

Zinātne nav nekļūdīga ne tikai faktiski (patiesība un maldi dzīvo līdzās), bet arī saskaņā ar savu ideju. Pie tās pieder ne tikai objektivitāte un eksaktums, bet arī neierobežotas kritikas iespēja, metodisks skepticisms un bezkompromisa patiesīgums.

Zinātnei mēdz izdalīt šādus līmeņus.

1. Tīri fundamentālie pētījumi, kuru sasniegumiem nav tieša praktiska izmantojuma (piemēram, elementārdaļiņu fizika un kosmoloģija).

2. Fundamentālie pētījumi, kas orientēti uz izmantošanu nākotnē, proti, pētījumi, ar kuriem saistītas cerības uz to izmantošanu nākotnē (piemēram, supravadāmība, sinerģētika vai nelineārā dinamika u.c.).

3. Pētījumi, kas orientēti uz praksi jau tuvākā nākotnē (piemēram, materiālu, vides izpēte, medicīniskie pētījumi).

Izvērtējot šīs izmaiņas, jāatceras, ka zinātne sākotnēji nebija profesija, bet gan privāta darbība, ar kuru nodarbojās naudas ziņā nodrošināti pilsoņi. Aleksandrs Humbolts pats finansēja savu piecus gadus ilgo ekspedīciju (pētījuma braucienu) uz Dienvidameriku, kā arī 36 sējumu lielā ziņojuma izdošanu (226000 tāleru); arī Č. Darvinam zinātne nebūtu spējusi nodrošināt dzīvi un finansēt pētījumus. Tikai 19. gs. beigās sākās transformācijas process, kad zinātne no privātajiem «mazajiem pētījumiem» pārtapa par mūsdienu tipa plānotajiem «lielajiem pētījumiem». Kā svarīgākie elementi ir jāmin a) zinātnes institucionalizācija, b) tās profesionalizācija, c) diferenciācija

(relatīvi nošķirto disciplīnu izveidošanās), d) empīrisko pētījumu saistība ar tehniku.

Mūsdienās zinātni finansē valsts vai uzņēmēji (Vācijā 80. gadu beigās privātuzņēmēji finansēja divas trešdaļas no visiem pētījumiem). Sociālā realitāte nosaka to, ka par **dominējošo tendenci kļūst izmantojamo procesu izpēte**. Agrāk zinātnieki bija patstāvīgi indivīdi, tagad — atkarīgie «darba ņēmēji». Viņu darbības saturu un virzienu nenosaka personiskā autonomija, bet gan uzdevumu risināšana, ko nosprauduši citi. Konkrētais uzdevums, ko veic viens vai otrs zinātnieks, parasti ir kāda lielāka projekta sastāvdaļa vai kāds tā aspekts.

Izņemot dažas oāzes (piemēram, augstskolas un to tradīcijas), zinātne mūsdienās ir visciešākā ziņā (pat pārāk cieši) saistīta ar citām sabiedrības dzīves sfērām. Tiekme uz izziņu nav zudusi, taču lielākā daļa zinātnieku seko nevis nesavtīgai izziņas vēlmei, bet gan darbojas praktiski nozīmīgu rezultātu sasniegšanas virzienā, ko **iniciē un finansē ārpus zinātnes esošās instances un institūcijas**. Tāpēc sabiedrības ietekme uz zinātni ir milzīga. Strukturālās izmaiņas neattiecas tikai uz lietīšķajām disciplīnām. Jaunais zinātnē ir arī tas, ka pat teorētiskie pētījumi ir orientēti uz praktiskiem mērķiem (fizika, bioloģija u.c.). Mūsdienās nevar strikti novilkt robežu starp zinātnes izmantošanu un jauno zināšanu izstrādāšanu.

Atcerēsimies, ka tradicionālajās kultūrās zinātniski tehniskais progress nebija sistemātisku pasākumu komplekss, bet gan atsevišķu cilvēku iniciatīvas lieta; tam bija striktas (pat šauras) sociālās, reliģiskās un morālās robežas (ierobežojumi līķu sekcijā, kas pastāvēja līdz 19. gs.; ģilžu vērsšanās pret jauniem darbarīkiem un mašīnām utt.). Nav nekāds brīnums, ka tie, kas bija ieinteresēti zinātnes un tehnikas progresā, — zinātnieki un inženieri — nemitīgi cīnījās, lai tās likvidētu. Robežas pamazām izzuda, un tikai dažas normas ir saglabājušās (piemēram, embriju izpētē). Daudzi mediķi uztver tiesiskos ierobežojumus (piem., Vācijā) kā neattaisnotu kavēkli zinātniski tehniskajam progresam.

Nozīmīgs apstāklis ir arī tas, ka notiek pārējo dzīves jomu «zinātniskošana», kas saistīta ar jauno laiku zinātnes pro-

grammu: zinātne ne tikai piegādā faktus un teorijas, bet vienlaicīgi arī atbrīvo cilvēkus no aizspriedumiem un apgaismo. Daudzos aspektos šī programma ir realizējusies; izziņai ir liela loma publiskajā un privātajā sfērā, un tā sistemātiski pieaug (datortehnikas iespēšanās mājas dzīvē utt.). Agrāk padomu prasīja priesteriem, turpretim tagad — zinātniekiem un tehniskajiem ekspertiem. Arī privātajā sfērā, risinot laulības un audzināšanas jautājumus, pieaicina nevis mācītāju, bet terapeitu, un atbildi uz dzīves jēgas meklējumiem sniedz nevis katķisms, bet populārzinātniskā literatūra (bieži gan tā ir pseidoprodukcija).

Zinātne ir kļuvusi par politiskās leģitimācijas avotu un — privātās dzīves orientācijas instanci. Tā ir pārņēmusi funkcijas, kas iepriekš bija saistītas ar reliģiju: mūsdienu reliģija savā ziņā izpaužas kā ticība zinātnei. Kā reliģijas emocionāls ekvivalents zinātne neaprobežojas tikai ar uzdevumu formulēt empīriskus spriedumus par realitāti; tās autoritāte pieaug politikā un ideoloģijā. **Zinātne zaudē savu neitralitāti un kļūst par normatīvu disciplīnu.**

Vienlaicīgi zinātnes un tehnikas sasniegumi kļūst bīstami sabiedrībai, izraisot cilvēkos bažas un šausmas. T.s. ozona caurums līdz pat 1984. gadam šķita tikai kļūda mērījumos. Draudus, kas saistīti ar ozona slāņa iznīcināšanu, nevar padarīt par atgriezeniskiem, tas ir neatgriežams process. Tā ir bumba ar laika degli. No vienas puses, cilvēks, pateicoties zinātnei, ir iemantojis milzīgu brīvību, no otras, — nebrīvību, jo **šai pasaulei nav alternatīvu.** Bez intensīviem zinātniskiem pētījumiem un zinātnes attīstības cilvēks kļūtu par rīcības nespējīgu būtni. Taču katrs solis šīs zinātnes attīstībā nes sev līdzī jaunas problēmas, kurām nav un nevar būt tīri zinātniska risinājuma.

Morāles problēmas pirmām kārtām rada tas, ka cilvēka zināšanas un spējas tālu pārsniedz pieļaujamo (t.i., «drīkstēšanu»): par pirmo ir daudz lielāka skaidrība nekā par otro; tas rada plaisu starp dzīves pasauli un zinātnei.

Zinātnei mūsdienās, kā secina H. Jonass, ir raksturīgas šādas izpausmes.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sk.: Wissenschaft und Ethik. Stuttgart, 1991. S. 202.

1. Zinātne dzīvo lielā mērā no tās tehniskā izmantojuma.
2. Savukārt tieši ražošanas vajadzības un perspektīvas izvirza uzdevumus, kuri nosaka, kādā virzienā izdarīt pētījumus un kādas problēmas risināt.
3. Zinātnes progress paredz tehnikas attīstību pētījumu virzienā. Zinātne un tehnika caurauž viena otru.
4. Zinātne paredz lielus finansiālus izdevumus. Tāpēc kā sekas parādās zinātnes arvien lielāka atkarība no ārējām interesēm, kur pētnieka domas un zinātnes loģika ir pakārtotas instances. Zinātne ir iesaistīta sociālās akcijās, kur katram aģentam par savu rīcību ir jāsniedz garantijas.

### c. Scientisms un tehnokrātija

Rodas jautājums: ciktāl zinātne un ar to saistītā tehnika var tikt aplūkota kā morāles problēma? Vai zinātne ir saistīta ar morāles jomu (vai tā nav tikumiski eksteritoriāla) un līdz ar to arī atbildību? Lai atbilde nebūtu patvaļīga, tā jāatvasina un jāpamato, izejot no zinātnes struktūras un tās darbības sociālajām sekām. Izejas punkts, kā to atzīmē K. Baiercs<sup>19</sup> (*Bayertz*), nav vis konstatēt nolaidību zinātnieku vidū vai arī pakļaut tos īpašai morālei (nav nekāda īpaša ētikas modeļa zinātniekiem, tāpēc tīri akadēmiski nav nekādas īpašas zinātnes ētikas disciplīnas un labāk runāt par zinātnes ētiskajām problēmām); izejas punktam ir jābūt tiem jaunajiem nosacījumiem, kas aprāda zinātnes izmantošanu. Kā reformēt tradicionālos morāles principus, lai tos varētu izmantot jaunajos apstākļos? Zinātnes un tehnikas ētika nevar būt neatkarīga nedz no zinātnes teorijas un tehnikas filozofiskas, nedz no empīriskas izpētes.

Pārspīlēts zinātnes lomas novērtējums noved pie scientisma, ko raksturo šādi momenti.<sup>20</sup>

1. Zinātne tiek identificēta ar **racionalitāti** vai vismaz ar tās labāko, tīrāko izpausmes formu. Zinātne ir ne tikai cilvē-

<sup>19</sup> *Bayertz K. Wissenschaft, Technik und Verantwortung // Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik. Hamburg, 1991. S. 173—207.*

<sup>20</sup> *Op. cit. S. 195—199.*

kam specifiska un panākumus nesoša domāšanas un izziņas forma, bet arī universāls izziņas un domāšanas veids vispār. Universālais prāts zinātnē īsteno sevi, un, pateicoties tai, to pārmanto visa pasaule. Prāts ir «vislabāk sadalītā lieta uz pasaules» (Dekarts), tas ir visur, un visur to var atmodināt (katrā gadījumā — visā dzīvajā).

2. Zinātnes metodes un sasniegumi tiek attiecināti uz **visām** cilvēka domāšanas un darba jomām. Būtībā tā ir apgaismības programmas realizācija, programmas, kurā bija runa par to, ka intelekta brīva attīstība pati par sevi novedīs pie humānisma. Apgaismība pielūdza vēstures progresu, ar ko saprata prāta lomas, kompetences nemitīgu palielināšanos noteiktā vēsturiskā laika posmā. Zinātnes progress tika vienpusīgi saistīts ar sabiedrības progresu, un mūsdienu scientismā tas tiek pieņemts kā fakts. Zinātne tika uzskatīta par vienīgo progresā avotu. Scientistu skatījumā zinātne nav vis līdzeklis, bet mērķis, laimes garantija.

Scientisms padara zinātni par normu, vismaz par racionalitātes normu, un bieži arī par universālu normu visās dzīves jomās (tā sāk pildīt kvazimorāles funkciju). Prāta absolutizācija noved pie tehnokrātijas, kas izpaužas kā tieksme visas problēmas, kas rodas cilvēka dzīvē, interpretēt kā **tehniskas dabas grūtības**, kurām atbilst tehniski risinājumi.

Scientisms un tehnokrātija var parādīties gan kā spontāns domāšanas veids, gan kā eksplīcēta teorija. Piemēram, H. Alberts (*Albert*) norāda, ka viņa paustais kritiskais racionalisms ir tāda "racionalitātes koncepcija, kas nepieļauj ierobežot sevi ar kādu noteiktu jomu, jo tā attiecas vispār uz jebkuras adekvātas problēmas risināšanas darbības struktūru"<sup>21</sup>. Ekstremālā variantā zinātne tiek pasludināta par visu vērtību mēru un garantiju. Analoga tam ir arī tehnokrātiskā doma par teoriju, kas transformē visas vērtības un intereses tehnikas efektivitātes virzienā. "Modernā tehnika neprasa nekādu leģitimāciju; ar tās palīdzību «valda», jo tā funkcionē.."<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *lbert H. Plädoyer für kritischen Rationalismus. München, 1971. S. 67.*

<sup>22</sup> *Schelsky H. Op.cit. S. 5.*

Scientisms un tehnokrātija var kļūt arī par politisku stratēģiju (vismaz daži elementi kļūst par dzinējspēkiem). 19. gs. otrajā pusē dzima t.s. eigēnikas kustība, kuras mērķis bija kavēt «kultūras tautu» deģenerāciju un uzlabot iedzīvotāju bioloģisko un intelektuālo «kvalitāti»; tāpēc tika izvirzīts uzdevums vadīt pēcnācēju nākšanu pasaulē. Aktuāls piemērs ir bada problēma trešās pasaules valstīs. Tehnokrātiskā perspektīvā tā ir tehniska problēma, kuras cēlonis ir neindustrializēta lauksaimniecība. Visas problēmas atrisinātu modernu lauksaimniecības mašīnu, ražīgu graudu šķirņu, kā arī pesticīdu un herbicīdu eksports. Vēl labāks risinājums būtu ar ģenētiskās tehnoloģijas palīdzību izveidot jaunas kultūras un dzīvnieku sugas. Galvenie bada problēmas avoti — politiskā un ekonomiskā struktūra, sociālpsiholoģiskie un kultūras nosacījumi — paliek ārpus šīs teorijas redzesloka. Taču visas galvenās cilvēces pastāvēšanas problēmas pēc savas dabas nav tehniskas un nav risināmas tehniskās stratēģijas ietvaros (piemēram, «zaļā revolūcija»).

Scientisma un tehnokrātijas raksturīga iezīme ir tā, ka netiek strikti nošķirti darbības līdzekļi un mērķi. Scientiskā domāšana padara zinātni ne tikai par augstāko (vai pat vienīgo) instanci problēmu risinājumā, bet arī saista ar to **augstāko kompetenci problēmu definīcijā**: zinātne ne tikai kalpo nosprausto mērķu realizācijai, bet arī pati nosaka **mērķus**, kuri ar tās palīdzību jārealizē. Līdzīga ir arī tehnokrātiskā stratēģija: definējot kādu problēmu, kopā ar tās atrisinājumu stratēģiju tiek piedāvāts arī kritērijs tam, kādas problēmas uzskatīt par «patiesām». Problēmas, kuras nevar aprakstīt zinātniskās kategorijās un atrisināt tehniskiem līdzekļiem, nevar būt spēkā kā «patiesas» problēmas.

Scientisma un tehnokrātijas pamatklūda ir zinātniski tehniskā racionālisma identifikācija ar racionālismu kā tādu. Zinātniski tehnisko domāšanas veidu, kas uzskata sevi par visu panākumu avotu, raksturo šādi momenti.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Bayertz K. Op.cit. S. 198—199.

1. **Analītiskā metode:** kompleksas problēmas un sarežģīti fenomeni tiek sadalīti komponentos, lai pēc tam tos apstrādātu nošķirti citu no cita.

2. **Kvantifikācija:** kvalitatīvus fenomenus tiecas transformēt kvantitatīvos rādītājos un tad apstrādāt matemātiski.

3. **Operatīvais patiesības jēdziens:** zinātnisko izteikumu nozīmīgums tiek padarīts atkarīgs no aplūkojamo efektu eksperimentālās reproducējamības.

4. **Instrumentālais prāts:** zinātnes ierobežošana ar attiecību līmeni «ja—tad», un tehnikas — ar līmeni «mērķis—līdzeklis».

Savukārt scientisma kritika iet divos virzienos.

1. Scientisms un tehnokrātija noved pie atsevišķā autonomā cilvēka nošķiršanas no sabiedrības, jo tie izšķirīgos faktoros cilvēkā (jūtas, emocijas u.c.) uzskata par kavēkli. Jaunās zinātniski tehniskās iespējas, kas palielina cilvēka izšķiršanās mērogu, tiek «piepildītas» ar zinātniski tehnisko «relīģiju».

2. Autonomijas pazaudēšana ietekmē politisko jomu. Zinātnes un tehnikas izmantošana politisko lēmumu pieņemšanā var novest pie tendences tos uzskatīt par tīri zinātniskiem jautājumiem ar attiecīgām tehniskām risinājuma iespējām. Normatīvās diskusijas tiek reducētas uz tīriem faktiem. "Līdz ar to arī dedukcijas ideja, tā sakot, pazaudē savu klasisko substanci — tautu politisko gribu aizvieto likumsakarības, kuras pašas producē cilvēku kā zinātnes un dabas fenomenu."<sup>24</sup>

Pieaugošā zinātnes un tehnikas kritika, pat naidīgums pret to ir reakcija uz minētajām tendencēm. Taču zinātnes pretinieki bieži aizmirst, ka mūsdienu sabiedrība nevar atteikties no jaunajām iespējām, ko piedāvā zinātne un tehnika, tai ir sava problēmu risinājumu kapacitāte. Paradokss ir tas, ko atzīmē gandrīz visi teorētiķi, — ka tieši draudošās zinātniski tehniskās konsekvences nevar pārvarēt bez līdzekļiem, ko piedāvā pati zinātne un tehnika. Būtu muļķīgi mūsdienās atsāties no prāta, līdzīgi kā muļķīgi bija to 19.—20. gs. absolutizēt.

Kritiķu kļūda bieži ir tā, ka tie cenšas izskaust racionalitāti tur, kur būtu vajadzīga lielāka racionalitāte. Zinātne pēdējos

<sup>24</sup> Schelsky H. Op.cit. S. 22.

gadsimtos ir devusi vairāk informācijas par vidi nekā iepriekšējie deviņi tūkstoši gadu kopumā. Tā ir daudz ko izpētījusi ārpusaulē, bet pārāk maz devusi cilvēka pašizziņai. Mēs bieži pret zinātni un tehniku izturamies naivi, līdzīgi kā iepriekšējos laikmetos pret dabas fenomeniem. Tā parādās vai nu kā naidīgs spēks, vai kā brīnumlīdzeklis, kam mūs jāatbrīvo no visām likstām. Scientisms un tehnokrātija ir šā naivuma ekstremlā izpausme. Ir jāpārvar naivā un nedistancētā attieksme pret zinātni, kā arī jārelativizē nepamatotās gaidas.

#### **d. Atvadas no viņpus vērtībām esošas zinātnes**

Nobela prēmijas laureāts (1967) Getingenes Marka Planka biofizikālās ķīmijas institūta direktors Manfrēds Eigens (*Eigen*) uzsver, ka nekādā gadījumā «zinātne nav brīva no vērtībām»<sup>25</sup>. Katram atklājumam ir labas vai ļaunas sekas. Pirmajā plānā te atrodas atombumbas izgatavošanas piemērs, par ko Klauss Meiers-Abihs (*Meyer-Abich*) raksta: "Atombumba bija pirmais zinātnisko risinājumu izmantojums, kad vairs nebija jāspēr solis no t.s. fundamentālajiem pētījumiem uz tehnikas radīšanu, kas ļautu attaisnot par otrajā fāzē radītajām sekām. [...] Atombumba bija tiešs fundamentālo pētījumu rezultāts. Nav nekādu fundamentālu pētījumu tai nozīmē, kādā tie tiktu īstenoti telpā, kas atbrīvota no atbildības, un katrs, kas bija līdzdalībnieks kodolreakcijas atklāšanā, ir līdzatbildīgs par mirušajiem Hirosimā un Nagasaki."<sup>26</sup>

Zināšanas, uzsver Eigens, nevar atņemt, taču ļoti trūkst zināšanu par mums pašiem. Šī nelīdzsvarotība ir lielākais kavēklis, bet lielas briesmas slēpj arī vienpusīga atsacīšanās no izziņas (piemēram, morālu apsvērumu dēļ). Jautājumi saasinās: ko var izpētīt? Kam jāpieņem lēmums? Ko drīkst pētīt?

Pētnieks savos meklējumos ir pakļauts tikai patiesībai, taču neviens mērķis nepadara svētus līdzekļus. Jautājums par pētījuma tikumisko leģitimitāti ir saistīts ar partijisko komponentu ietekmi. Mūsdienās zinātnes dilemmu raksturo arī

<sup>25</sup> *Eigen M.* Perspektiven der Wissenschaft. Stuttgart, 1988. S. 52.

<sup>26</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 26.

tas, ka mēs nezinām, vai jaunās atziņas par kosmosu vienlaicīgi nenozīmē to problēmu risinājumu, kam kādreiz būs liela nozīme cilvēka izdzīvošanas gaitā. Einšteina masas un enerģijas attiecību teorija bija sekas pārdomām par kosmosa uzbūvi.

Jāatzīmē, ka priekšstatam par zinātnisko darbību, kas brīva no visām vērtībām, ir savas saknes vēsturē. Anglijā 17. gs. politiskās un reliģiskās restaurācijas laikā zinātnes normatīvā neitralizācija bija priekšnoteikums tās institucionalizācijai. Lai politiķi atzītu empīriskās zinātnes, jaundibinātajai Karaliskajai akadēmijai bija jāsamaksā noteikta cena: 1663. gadā tā atteicās iejaukties teoloģiskajos, metafiziskajos, morālajos, politiskajos, kā arī gramatikas, retorikas un loģikas jautājumos. Visas «zinātnes par garu» tika no zinātnes izslēgtas (tradicionālais disciplīnu sadalījums angļu valodā: *sciences* un *humanities*) un atbrīvotas no vērtībām. Jaunā zinātne balstījās uz novērojumu un eksperimentu. Dabas izziņa tika nodalīta no normatīvām pārdomām ar moto: maksimalizēt izziņu kā tādu — bez atskatīšanās uz tās sociālo jēgu. M. Vēbera formulētais vērtību brīvības princips skan: "Empīriskā zinātne nevienu nespēj pamācīt par to, kas viņam jādara, bet tikai par to, ko viņš var un — noteiktos apstākļos — ko viņš grib darīt."<sup>27</sup>

Vērtību brīvības modelis rada problēmas. G. Eberleins (*Eberlein*) norāda uz šādām.<sup>28</sup>

1. Zinātniskais darbs ir pamats zinātniskiem vērtību spriedumiem (gan iekšējā, gan ārējā aspektā). Mūsdienās ir pierādīts: nav pareizi uzskatīt, ka tikai zinātne ir absolūti droša, bet spriedumi par vērtībām ir subjektīvi un nedroši. Pat dabaszinātnēs liela loma ir iepriekšējiem pieņēmumiem (t.s. pirmspredikatīvajai, *doxa* pasaulei), hipotēzēm u.c. paņēmieniem, kas lielākā vai mazākā mērā ir atkarīgi no personības orientācijas.

Šī «subjektivistiskā» novirze nav jāsaprot kā zinātnes personiskā iracionalizācija. Faktiski te ir domāti zinātnisko «skolu» pieņēmumi, zinātnei iekšējās normas un spēles noteikumi.

<sup>27</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 101.

<sup>28</sup> Op. cit. S. 101—103.

Zinātnes objekts ir tas, par ko trūkst racionāla jēdziena. Zinātniskā izziņa balstās uz kritērijiem, kas jau ir iedibināti, un bez šiem pieņēmumiem, kuru avots ir zinātnieku grupa, nav iespējama zinātniskā objektivitāte (tas atrisina problēmu: «esošais» un «jābūtība»).

2. Zinātne ārpus vērtībām nevar būt arī kā sociāla darbība. Zinātnieks neatrodas tīrā ideju telpā, bet ietilpst mūsdienu sabiedriskajā sistēmā. Zinātniskais darbs ir sociālā darba daļa, un tas nav brīvs no vērtībām. Nedz zinātne, nedz tehnika nav autarķiskas jomas arī tāpēc, ka tās prasa naudu (īpaši lieli projekti, kas izmaksā miljardus). Naudas devēju meklējumos zinātne pārkāpj savas «brīvības no vērtībām» robežas. Te rodas arī morāles problēma: kā sadalīt ierobežotos līdzekļus atbilstīgi taisnīguma principiem.

Turklāt ir jāatšķir zinātne kā institūcija no zinātnes kā organizācijas. Institūcija ir kompleksas uzvedības paraugs, kas darbojas ilgstoši un nefunkcionē bez saviem regulatīvajiem likumiem. Te galvenā vērtība ir objektivitātei, izskaidrošanai, prognozei u.c., kas savukārt balstās uz konkrētiem precizitātes, ticamības, nepretrunīguma, vienotības, pārbaudāmības u.c. kritērijiem. Turklāt izvirzās jautājums par zinātnes iekšējo vērtību attiecībām ar ārpuszinātniskajām — rodas nepieciešamība izdibināt citas sabiedrisko sistēmu vērtības.

Tas parādās uzskatāmi, ja analizē zinātņi no tās organizācijas aspekta. Zinātnes institucionālās normas un vērtības realizē to konkrēti individuālie un kolektīvie nesēji. Zinātniskais progress mūsdienās notiek grupu ietvaros, kas ietilpst kādā organizācijā.

3. Zinātne nav brīva no interesēm arī tāpēc, ka tā ne tikai izzina, bet ir arī saistīta ar zināšanu realizāciju. Zinātne maina sabiedrību caur industriju. Zināšanas nekarājas gaisā, bet aktīvi ielaužas pasaulē. Zinātnisko zināšanu vērtību bāze rada jaunu pasauli, īstenību. Reālo zināšanu sekas skar visu cilvēci. Galu galā zinātnei ir savs ētiskais pamats — izšķiršanās par vai pret patiesību, par racionalitāti.

## e. Vai nepieciešama jauna ētika?

Arī J. Mittelštrāss (*Mittelstrass*) norāda<sup>29</sup>, ka stingrā nozīmē nekādas īpašas zinātnes ētikas nevar būt, jo zinātne ir īpaša zināšanu forma, bet nevis sabiedrisko attiecību forma (vismaz ētiskajā aspektā). Nedrīkst sajaukt zināšanu formu ar sabiedrības formu, kā arī zinātni veidojošo metodoloģisko racionalitāti ar ētiski pamatoto racionalitāti. Tie, kas domā izstrādāt īpašu ētiku zinātnei, ne tikai ievieš neskaidrības ētiski pamatotas sabiedrības racionalitātē, bet arī pārstāv nepareizus priekšstatus par ētiku, proti, pārliecību, ka ētika var dot atbildi uz visām problēmām visās sabiedriskās sistēmas jomās. Citiem vārdiem, tas ir priekšstats, ka ētika ir disciplīna, kas katru acumirkli un visos iedomājamajos gadījumos var pateikt, kas ir morāli attaisnots un kas nav.

Ētika nav uz to spējīga, un tāpēc īpašas ētikas zinātnei nevar būt. Turklāt zinātnieks kā morālo pretenziju subjekts ir nevis zinātnieks, bet pilsonis, bet ētika pamatos ir pilsoņa ētika. Ētiku sabiedrībā sadalīt nevar, proti, nevar sadalīt zinātnieku un nezinātnieku ētikā. Ētiski ir visu pilsoņu darbi un tikumi. Zinātnei nav arī nekādas savas vērtības, kas būtu izolēta no sabiedriskajām attiecībām, un tā nav brīva no vērtībām. Gluži pretēji, zinātniskā brīvība iekļauj sevī atbildības struktūras un līdz ar to arī tikumību. Problēmas atrisina nevis tikai ētika, bet viss racionālās ētikas diskurss kopumā. Nevis zināšanas padara mūs par morālā aspektā vainīgiem, bet gan to bezatbildīga lietošana.

## 2. Zinātne un atbildība

### a. Atbildības specifika zinātnē

Zinātniski tehniskajam progresam ir savas sekas, un tas izvirza jautājumu par atbildību — gan atsevišķiem zinātniekiem, gan zinātnei kopumā, turklāt pamatā ir runa par ārpuszinātniskajām sfērām. Bieži šķiet, ka pašreizējo progresu nevar

<sup>29</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 105—108.

kavēt un apvaldīt nekāds spēks. Šādā situācijā ētika ir defektīva, tā «kompensē», bet nevis koriģē, t.i., it kā velkas attīstībai iepakaļ.

Šādā situācijā, uzskata H. Spiners (*Spinner*), ir jāizmaina jautājuma nostādne, kas saistīta ar izvērtēšanu; vecā formula: zinātniski tehniskais progress ir atbildīgs tādā mērā, kādā ir pārskatāmas tā sekas būtiskos aspektos un *per saldo* izvērtējams pozitīvi; jaunā: zinātne un tehnika ir tik ilgi un tiktāl atbildīgas, ciktāl tās ir vadāmas.<sup>30</sup>

Tādējādi centrā tiek izvirzīti jautājumi par ārpuszinātnisko pētījumu **sekām**, procesu **vadāmību** un **sasniegumu saprātīgumu**. Bez vadāmības nav iespējama subjektīvā atbildība, vienlaicīgi tā atvieglo atbildību, taču to nenodrošina. Tāpēc, risinot vadāmības problēmu, jau no paša sākuma tajā ir jāiesaista ētika.

Atbildība nav tas pats, kas pienākums vispār, tas ir īpašs gadījums. Pienākums var neiziet ārpus kādas rīcības ietvariem, atbildība turpretim nozīmē kaut ko ārēju, tās ir eksternas attiecības (piemēram, prasība pēc stingrības pētījumā ir zinātnes iekšēja lieta un norāda tikai to, vai pētnieks ir labs vai slikts zinātnieks). Tāpēc bieži labs un panākumiem bagāts zinātnieks var nokļūt zem atbildības sloga, kas iziet ārpus tiešas patiesības meklēšanas. Mūsdienās gan ievērojami nivelējas robežas starp teorētiskajām un praktiskajām interesēm. Zinātnieki kļūst par palīgstrādniekiem tam, kas izmanto atrastos risinājumus. Vai zinātnieks ir atbildīgs par pētījuma rezultātiem, ja tie vairs neatrodas viņa rokās?

Atbildības jēdziens ir cieši saistīts ar kauzalitāti. Par «atbildīgu» mēs kādu personu saucam tad, ja 1) konkrēta darbība ir **izraisījusi** noteiktas sekas, 2) šīs sekas varēja **paredzēt** un 3) no darbības bijis iespējams **izvairīties**. Piemēram, bieži jau iepriekš var paredzēt pētījuma negatīva izmantojuma iespējas un tajos nepiedalīties. Zinātnieks ir atbildīgs, ja palīdzējis konstruēt bumbu noziedzīgam režīmam. Nav normāli, ja cilvēks vienmēr ir gatavs bez apdoma rīkoties, un atsacīties arī var vienmēr. K. Popers (*Popper*) norādīja: "Agrākajos laikos tīrajam

<sup>30</sup> Wissenschaft und Ethik. S.152—153.

zinātniekam bija tikai viena atbildība...: proti, patiesības meklējumi.. Šī laimīgā zinātnes situācija pieder pagātnei."<sup>31</sup> Mūsdienās atbildību apgrūtina divējādas problēmas: no subjekta puses ir grūti iemantot skaidru atbildības apziņu un aktīvi to uztvert un objektīvi grūti ir noteikt katra indivīda lomu seku izvērtēšanā.

Katrā gadījumā par vēlu ir izvirzīt Prometeja jautājumu, vai tehniskā vara, kas nonākusi cilvēka rokās, pateicoties zinātnei, nav par lielu planētas apmēriem un vārgajai biosfērai, vai tā nepārsniedz viņa gudrības mēru.

Runājot par atsevišķa pētnieka atbildību (mūsdienu zinātnei ir kolektīvs raksturs, gandrīz vai nav zinātnieku vienpatņu), parasti atbilde skanēja: pētnieks, kuram nav varas pār atklājuma izlietošanu, nav arī atbildīgs par nepareizu tā izmantošanu. Viņš producē zināšanas un nedara neko citu; tās kļūst par labumu citiem, ko var pakļaut jebkuriem mērķiem, jo tām nav saimnieka. Zinātne sevī un tās kalpi ir nevainīgi, tie atrodas ārpus labā un ļaunā. Tas ir pamatoti, taču pārāk vienkārši.

Mūsdienās gandrīz nevienam nav «tīras teorijas alibi» (H. Jonass) un nav gandrīz nevienas zinātnes nozares, kuru nevarētu izmantot (vienīgais izņēmums ir kosmoloģija: tās domāšanas tīro priekšmetu nav iespējams izmainīt principā; nav nejaušība, ka pirmā no zinātnēm — astronomija — ir arī pēdējā, kas paliek vienīgi kontemplatīva). Agrāk kāds varēja būt labs zinātnieks, nebūdams labs pētnieks, bet tagad tas tā vairs nav: «būt par labu cilvēku» nesākas ārpus zinātniskās darbības; darbība pati rada tikumiskās atbildības jautājumus tās iekšienē.

Mūsdienās atbildība saasinās arī tāpēc, ka zinātniskais eksperiments kļūst divdomīgs tieši sava eksperimentālā rakstura dēļ (atomizmēģinājumi pazemē u.c.). **Pasaule pati ir kļuvusi par laboratoriju.** Kas attiecas uz objektiem, kuriem ir dvēsele, tad te nav runas par aizvietojošiem modeļiem, bet

<sup>31</sup> Popper K. Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers// Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Mannheim; Wien; Zürich, 1979. Bd 25. S.439.

tikai par oriģināliem. Ētiskā neitralitāte pazūd vispār tur, kur runa ir par cilvēku. Tāpēc jāizdara secinājums, ka zinātne ir atbildīga ne tikai par to, **ko** tā meklē, bet arī par to, **kā** tā meklē. Brīvība pētījumu veikšanā kļūst par problēmu tāpēc, ka izzūd robeža starp domāšanu un rīcību.

Īpaši zinātnieka atbildība saasinās, piemēram, bioloģijas sfērā, kurā tiek izvirzīts jautājums par jaunu organismu sintēzi. Te notiek teorijas jēdziena paplašināšanās: zinātne pāriet no tā izziņas, kas ir, uz tā izziņu, kas varētu būt (savā ziņā patvaļīgi pieņemtu izziņas mērķi). Mūsdienās eksperimentēt bieži nozīmē vienlaicīgi radīt objektu. Izziņas gaita kļūst par radošu spēku. Tas pats par sevi ir jaunums zinātnes attīstībā. **Visa mūsdienu zinātne ir pametusi kontemplatīvo līmeni.** Līdz ar to atbildība ienāk pētījuma būtībā un gulstas uz paša pētnieka pleciem.

Atbildības problēmai ir citi mērogi salīdzinājumā ar klasisko «viena cilvēka atklājēja» (Galilejs, Ņūtons u.c.) zinātni. Ernsts Joahims Mestmekers (*Mestmäker*) raksta: "Zinātniskās brīvības kodols ir brīvība izvēlēties jautājumu izvirzīšanu. Par šo izvēli zinātnieks ir morāli atbildīgs; tā ir atbildība, ko viņam neviens cits nevar atņemt."<sup>32</sup> Zinātni nevar pakļaut ētiķu (eksperu) morālajai cenzūrai, bet var mudināt apzināti spriest par savu darbu arī tikumiskā aspektā.

Kā priekšā zinātnieks nes atbildību? Te parādās daudzas instances, kurās morālai atbildībai ir īpaša forma. H. Lenks (*Lenk*) norāda uz četriem atbildības attiecību aspektiem<sup>33</sup>.

**1. Atbildība par rīcību.** Persona, kas darbojas, ir atbildīga par savas darbības sekām un rezultātiem. Te var runāt par kauzālo atbildību: persona ir atbildīga par savas darbības sekām vismaz vienas instances priekšā (piemēram, eksperimentos ar cilvēkiem — ne tikai par rezultātiem un aprēķiniem, bet arī pašas pētāmās personas priekšā). Te akcents tiek likts uz negatīvo pusi, un bieži to dēvē par «negatīvo cēlonisko atbildību».

<sup>32</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 18.

<sup>33</sup> *Lenk H.* Zwischen Wissenschaft und Ethik. Frankfurt am Main, 1992. S. 27—32.

2. **Lomu un uzdevumu atbildība.** Katram cilvēkam ir sava loma un līdz ar to formāla atbildība kāda pasākuma ietvaros. Šī atbildība ir vairāk formāla, bieži tiesiski fiksēta (piemēram, tehniķa kompetence). Te nāk klāt arī personiskās lojalitātes atbildība — gan politiskajā, gan jo īpaši akadēmiskajā sfērā un līdzās kauzālajai parādās galvojuma un atdarinājuma atbildība, kas attiecas arī uz tiem, kas nav tieši darbības autori.

3. **Universālā morālā atbildība.** Tā ir īpaši svarīga un attiecas uz gadījumiem, kad rīcība skar citas personas (vai arī dzīvās būtnes vispār) ķermeni un psihisko veselību. Te parādās gan personības pašatbildība sevis, gan arī citu priekšā (gan tieša, gan netieša: piemēram, līdzcietīgais (žēlsirdīgais) samarietis un vides jautājums).

4. **Tiesiskā atbildība.** Politikā ir cieņā retorisks gājiens: "Es uzņemos atbildību!" Un nekas nenotiek. Tāda pozīcija zinātnes gadījumā var būt postoša.

Morālei nav tādas iespējas piespiest, kādas ir tiesībām (patlaban pasaulē milzīgs akcents tiek likts uz tiesībām, notiek intensīvs «pārtiesiskošanas» process, jo morālās normas darbojas slikti). Morāle un tiesības ir viena ar otru saistītas, bet tās nesakrīt. Tiesības paredz morāli, bet morālei nav piespiedu sankcijas iespējas, tā realizējas caur simboliem un sociālo kontroli (likt «pie kauna staba», nosodīt u.c.). Tas nozīmē, ka morālo atbildību nevar identificēt ar juridisko un tās tiesiskajām konsekvencēm.

Atbildība vienmēr ir kas vairāk nekā empīriskā sirdsapziņas balss. Spēja uzņemties atbildību ir saistīta ar cilvēka cieņu, viņu kā dzīvu un darbīgu būtni. Tā ir rīcības brīvība un atbildība arī par citām būtnēm, apkārtējo dabu, par to, ka viņam tas ir jādara.

Tēma «zinātnieka atbildība» ietver sevī divus aspektus — zinātnieka interno un eksterno atbildību.

## **b. Internā atbildība: pētījumu brīvība**

Tradicionāli ar zinātnieka individuālo atbildību saprot zināšanas, kuras viņš ieguvis izziņas procesā un līdz ar to kalpojis progresam. Te nav runas par zinātnisko pētījumu

ārpuszinātniskajām sekām. Zinātnes ētoss kalpoja diviem — abos gadījumos ierobežotiem — mērķiem: virzībā uz iekšieni — motivācijai, uz ārieni — leģitimācijai. Ciktāl tas funkcionēja, zinātniekam autonomija un sabiedrības alimentācija bija nodrošināta. Tas nav maz, bet mūsdienās tiek prasīts daudz vairāk.

To, ka zinātnei ir lieli panākumi, neviens neapšaubā. Šaubas rada tas, **kā ar tiem sadzīvot**, kā ar tiem izdzīvot visiem cilvēkiem. Zinātnisko pētījumu sekmes ir nepieciešamā kārtā saistītas jau ar individuālo atbildību.

Taču, ja ir runa par atbildību, ir jārunā arī par pētījumu brīvību, jo nevar būt atbildības bez tiesībām izšķirties par darbošanās virzieniem un mērķiem. Zinātniskie pētījumi nav iedomājami bez brīvības: tikai par tādu cilvēku var teikt, ka tas nodarbojas ar zinātni, kam ir **brīvība izvirzīt jautājumus, uz kuriem vēl nav atbildes, un meklēt ceļus, kā to atrast. Ja neko nedrīkstēs meklēt, nekas netiks arī atrasts.**

Pētnieka brīvība, norāda H. Markess (*Markes*)<sup>34</sup>, ietver sevī daudzus aspektus, kas ir saistīti ar atbildību. Tā sākas ar brīvību izvēlēties pētījuma priekšmetu, pamatot to un konstatēt, vai pētāmā problēma ir atklāta un izzināma, vai tā ļauj rast atbildes.

Metodes izvēles brīvību pamato zinātniskie mērogi, kas nodrošina nepārtrauktu pētījuma brīvību. Tās robeža ir draudi cita tiesībām un tikumiem (dzīvu būtņu, cilvēka, kultūras objekta izpētes gadījumi). Pētījuma metodes izvēle nosaka arī atbildību par to.

Pie zinātniskās pētījumu brīvības pieder arī brīvība paziņot par izpētīto. Te atbildības aspekts izmainās uz pretējo: ja cilvēks, kurš kaut ko pēta, slēpj savu pētījumu rezultātus, tad ir jājautā, vai tiem ir pietiekams pamats.

Atliek vēl brīvība izmantot to, kas ir izpētīts un atrasts. Taču pētījuma brīvība kategoriski izslēdz automātisku pētījumu rezultātu izmantojumu — pretējs viedoklis būtu nepieļaujams un zinātnei nāvējošs. Zinātnieks pats to var noskaidrot.

<sup>34</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 40—54.

Tādējādi pētījumi nav iespējami bez zinātnisko meklējumu brīvības. Zinātniskie meklējumi ir risks, kas ietver sevi iespēju kļūdīties. Zinātnes brīvība un zinātnieka atbildība par to, ko viņš dara, ir nešķirami saistītas. Nav brīvības bez atbildības nastas, ko uzliek izmantošana.

«Pētījumu brīvība» ir svarīgs Rietumu pasaules lozungs, kas pretendē uz neierobežotu nozīmi, t.i., nestāties konfliktā ar citām tiesībām. Taču problēmu sarežģī tas, ka zināšanas var pāriet darbībā. Iekšējais mērķis ir neierobežots, taču zinātniekam ir jāreķinās ar sabiedrību: brīvība nav absolūta. No kuriem ierobežojumiem brīva ir tikai patiesība. Ja patiesība būtu tikai subjektīvo kaislību ziņā, tad ar pretenzijām uz brīvību viss būtu kārtībā. Morāle ir tā, kurai jāierobežo darbība.

### c. Internā atbildība: zinātnieka ētoss

Zinātne ir sistemātiska, to nodrošina disciplīnai pakļautie un ar metodi saistītie izziņas meklējumi. Zinātni par zinātni padara divi momenti — uzticība zinātniskajai metodei un netieša lojalitāte pret zinātnieka ētosu. Visi zinātnieki ir godkārīgi un alkst saņemt atzinību no zinātniskās sabiedrības (*Scientific Community*): tas nozīmē kompetentu kolēģu apstiprinājumu, ka zinātnieks vai zinātnieku grupa savu darbu ir labi padarījuši un sekmējuši progresu.

Zinātnieka ētoss, norāda H. Mors (*Mohr*)<sup>35</sup>, ir uzvedības kodekss, kam pakļaujas zinātnieks, ja ir izvēlējis par mērķi gūt zināšanas. Zinātnieku determinē tikai viens iepriekšējs nosacījums: viņam izziņa (nevainojamu zināšanu iegūšana) ir jāuzlūko kā termināla vērtība. Pie normatīvajiem zinātniskās darbības aspektiem pieder godkārība, objektivitāte, tolerance, disciplinēts skepticisms, kā arī paš aizliedzīga nodošanās izvīzītajiem mērķiem.

Normatīvais principu komplekss ir heterogēns. To veido divas daļas: pamatpieņēmumi un pamatpriekšnoteikumi. Pie zinātnieka darbības priekšnoteikumiem, ciktāl viņš ir zinātnieks, pieder domu (intelektuālā) brīvība, pētījumu brīvība (zinātniskā pētījuma rezultātus nevar noteikt ārpuszinātniski

<sup>35</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 77—79.

faktori), priekšstati par izziņas pozitīvo dabu (drošas zināšanas ir labākas par nezināšanu) un zinātni kā augstāko vērtību pašu par sevi un augstāko labumu cilvēcei.

Pie pieņēmumiem (baušļiem) savukārt pieder intelektuālais godīgums: zinātnieks nedrīkst melot (vismaz apzināti teikt melus). Kas pārkāpj šo bausli, tas tiek izslēgts no zinātnieku sabiedrības un zaudē tās atzinību. Šis bauslis, kas prasa sistematiskas nodarbības, rūpes un ārēju disciplīnu, ir zinātniskās dzīves pamats. Nevar iegūt drošas zināšanas, ja zinātnieks tam nepakļaujas.

Svarīgs faktors ir nepieciešamība izklāstīt lietas būtību maksimāli precīzi un cik iespējams īsi (V. Okams šai sakarā formulēja savu principu, ko nosauca par «Okama bārdasnazi»).

Zinātnieks nemitīgi ir pakļauts sociālajai kontrolei pirmām kārtām no zinātniskās sabiedrības puses. Zinātnieka ētoss rīkojas stingri, sankcijas ir efektīvas. **Tas, kurš nav uzticīgs intelektuālajam godīgumam, tiek izslēgts no zinātnieka ētosa.** Ja arī viņš saglabā savu vietu, tad tomēr zaudē kolēģu uzticību un uzmanību. Zinātnieka ētoss rūpējas par to, lai uz zinātnieku ieteikumiem varētu paļauties.

Zinātnieks, no vienas puses, nedrīkst secinājumos pāriet no «esamības» uz «jābūtību»: no izteikumiem par lietas būtību nevar atvasināt morālus secinājumus. Taču, no otras puses, zinātnieks zinātniekam ir augstākā vērtība, pēc kā tas tiecas. Zinātniskais ideāls piešķir virzību, tas zinātnē ir attīstības dzinulis. Zinātnieks ir morāla institūcija tai mērā, kādā tad, kad es sāku ar to nodarboties, es tai pakļaujos. Kā zinātniekam man ir jāpraktizē ētikas kodekss.

Tas nozīmē, ka zinātnieks nedrīkst atļauties visu. Ir ne tikai zinātniskā pasaule, pastāv arī citas vērtības, kuras nevar konfrontēt konkurences aspektā ar zinātniskajām. Respektam cilvēka cieņas priekšā ir jāierobežo pētījumi.

Zinātnieks kā persona tikumiskajā ziņā dzīvo daudzās pasaulēs. Zinātnieka ētoss nav idents ar tā privātajām un politiskajām determinantēm un nav arī zinātnieku savstarpējo attiecību mērs.

Zinātnieka ētoss ir partiāls. Tas nenozīmē, ka zinātniekam labais, skaistais, mistiskais, Dievs u.c. ir kaut kas tāds, ar ko nesaistās priekšstati par vērtībām. Arī zinātniekam ir vajadzīga mīlestība, bailes, apbrīna un naids, triumfs un šaubas, šie faktori nav izslēdzami no viņa emocionālās sfēras. Zinātnieks bez kaislībām ir karikatūra. Viņš pieder pie zinātniskā ētosa brīdī, kad runa ir par zināšanu iegūvi.

Kopumā zinātnes sociologs R. Mertons (*Merton*) šo zinātnieku kodeksu raksturo šādi<sup>36</sup>: pamatu vispārīgums (universālisms), sistemātiskas šaubas («organizēts skepticisms»), personiskā neieinteresētība un orientācija uz zinātnieku kopieni («komunālisms»). Tiek minēti arī citi faktori: prasība pieturēties pie zinātniskās darbības normām, godīgums u.c. (sk. iepriekš). Vēl zinātnisko ētosu regulē brīvība no cenzūras, nepartijiskums, elastīgums (nepieciešamība rēķināties ar citām alternatīvām un gatavība, ja nepieciešams, izmainīt teoriju), uzticība, paļaušanās uz kolēģiem, vienkāršība.

Nedrīkst jaukt zinātnieku kārtas ētosu un ētiku. Šie jēdzieni ir jānošķir, kaut arī reālajā darbībā tie savstarpēji pārklājas. Zinātnieku internā atbildība, bez šaubām, arī ir ētiska problēma, jo viņu starpā valda rigoristiska konkurence: «zinātnieku sacensībās nav sudraba medaļas» (H. Lenks), un negodīguma vilinājums ir visai liels.

#### **d. Zinātnes institucionalizācija un atbildība**

Mūsdienās zinātnē kolektīvai un institucionālai darbībai ir tik liela nozīme kā vēl nekad iepriekš. To nosaka zinātnisko sasniegumu kolektīvais raksturs, lielā ar industriju saistītā pētījumu daļa, progresa mērogi u.c. Zinātne vairs nav privāta lieta. Liberālās individuālistiskās ētikas, liberālā morālo pienākumu tradīcija ir pagājusi. Zinātnē arvien mazāk runā par individuālo atbildību un arvien vairāk norāda uz nepieciešamību attīstīt ētiku, kas ietvertu sevī arī sociālos un institucionālos parametrus.

<sup>36</sup> Merton R. *The Sociology of Science*. Chicago; London, 1973. P. 267.

Atbildības priekšnoteikums ir rīcības spēja. Institucionālā darbība ir sekundāra, taču to nevar bez atlikuma reducēt uz atsevišķu darbinieku veikumu un līdz ar to arī atbildību.

Zinātnē plašā nozīmē, kā norāda M. Marings (*Maring*), ietilpst<sup>37</sup> 1) zinātnisko institūciju kopums un sociālās apakšsistēmas; 2) reālas pētnieku darbības apvienības kādu uzdevumu veikšanai; 3) zinātniskā ētosa normas un vērtību sistēma; 4) teorētiskās koncepcijas un izteikumu sistēmas; 5) izmantojamība un materiālā konkretizācija; 6) zinātne pati kā ražojošs spēks un līdzeklis.

M. Marings arī uzsver, ka tas saasina zinātnes un politikas attiecības. Atšķirībā no zinātniskās nav nekādas politiskās patiesības, ir tikai rīcība, kas atbilst politisko apstākļu konstelācijai. Tāpēc zinātnieks nevar būt eksperts. Mūsdienās eksperts nevar būt neitrāls novērotājs, jo vienmēr ir ieinteresēta persona. Zinātnei un politikai ir atšķirīgi mērķi un cits uzdevumu komplekss. Taču mūsdienās zinātnei vajadzīga nauda, tāpēc iznāk tā, ka politiķi var pamācīt zinātniekus. No tā izriet šādi secinājumi.

1. Zinātne ir virzīta uz izziņu un pēc savas dabas ir apolitiska. Zinātne ir intencionāla, tās sasniegumi ir neatkarīgi no politikas un sociālekonomiskās iekārtas robežām.

2. Zinātne ir spējīga uz patiesību, politika — tikai uz konsensu. Nav politiskas patiesības, ir tikai politiski lēmumi.

3. Zinātniskie izteikumi attiecas tikai uz patiesības saturu, tiem nav sakara ar politisko iedarbību. Zinātniskajām patiesībām nav vajadzīgas politiskas diskusijas un apspriedes.

4. Tikai nepolitiska zinātne, kas distancējas no politiskā tirgus, savā darbībā var balstīties uz drošām lietojamām zināšanām, uz kurām var atsaukties arī politiķi.

5. Veselīgas attiecības starp politiku un zinātņi paredz savstarpēju uzticību: politika uzticas zinātnei lietas būtības izpratnē, zinātne paļaujas uz politiku pamatotu lēmumu izstrādāšanā un pieņemšanā.

Ir jāatšķir zinātnieku izteikumi no politiskajām vērtībām. Tikai zinātne var izšķirties par to, kas tai atbilst un kas neatbilst.

<sup>37</sup> Wissenschaft und Ethik. S. 141.

Politikai no tā ir jāizdara secinājumi. Demokrātiskā sabiedrība nav zinātnes interešu joma. Politiskos lēmumus nosaka konstitūcijas, tiesības, likumi.

Tas viss norāda, ka galvenā zinātnē nav vis internā, bet eksternā atbildība.

### **e. Eksternā atbildība: zinātnieka sirdsapziņa**

Arī mūsdienās sirdsapziņu uzskata par augstāko instanci, izšķirīgo orgānu (*ultima ratio*), tiesnesi, regulatoru, kas izvirza imperatīvus darbībai. K. G. Jungs (*Jung*) to nosauca par *vox Dei* (Dieva balsi) cilvēkā. Mūsdienās galvenā dilemma ir tās privātais raksturs un lēmumu pieņemšanas pārindividuālā daba. Teiktais saasina jautājumu par atbildību.

Salīdzinājumam var minēt J. G. Fihtes (*Fichte*) izteikumu par zinātniskās izpētes brīvību: "Brīva jebkuru objektu izpēte jebkurā iespējamā virzienā un neierobežotā apjomā, kas veikta domās, nešaubīgi pieder pie cilvēka tiesībām."<sup>38</sup> Būtisks te ir norādījums «domās» — jo šeit netiek domāts eksperiments ar pasauli, dzīvību, cilvēkiem un nav arī seku problēmas. Tāpēc arī tradicionāli zinātni uzskatīja par morāli neitrālu un zinātnieks nejutās atbildīgs par savu atklājumu izmantojumu.

Taču jau 30. gadu sākumā A. Einšteins (*Einstein*) rakstīja savam draugam Maksam fon Cakem (*Zake*): "Taviem uzskatiem, ka zinātniekam ir jāklusē par politiskajām, t.i., cilvēciskajām lietām, es nepiekrītu. Tu pats ļoti labi redzi attiecībā uz Vāciju, pie kā noved šāda norobežošanās." Vēlāk Einšteins slavenajā vēstulē prezidentam Rūzveltam izteica bažas par atombumbas radīšanu Amerikā.

Problēmas gan radās jau iepriekš, proti, Pirmā pasaules kara laikā, kad pazīstamais ķīmiķis Fricis Hābers (*Haber*) bija ņēmis līdzdalību indīgo gāzu ražošanas tehnoloģijas izstrādāšanā kara vajadzībām. Viņš runāja par gāzu izmantošanu karā kā par kara gaitas humanizāciju. Vēlāk Armins Hermans (*Hermann*) savai grāmatai, kas bija uzrakstīta šai sakarā, deva nosaukumu «Kā zinātne pazaudēja savu nevainību», apcerot tās relatīvo svešumu pasaulei un mazo ietekmi uz to. Nobela

<sup>38</sup> *Fichte* J. G. Zur Politik und Moral. Berlin, 1971. S. 8.

prēmijas laureāts Makss Borns (*Born*) atcerējās, ka ievērojamais kodolfiziķis Rezerfords (*Rutherford*) noraidījis iespēju piedalīties viesībās pie viņa kopā ar Hāberu, jo viņš «nevēloties dot roku gāzu kara atklājumam». Pats Rezerfords atšķīra pieņemamus ieročus (viņš strādāja pie to izgatavošanas) un «iznīcināšanas līdzekļus». Filozofs Fēlikss Hammers (*Hammer*) šai sakarā runā par «nevainīgu bezatbildību», kāda bieži piemīt zinātniekiem.

Īpašu rezonansi un pārdomas radīja atombumbas izgatavošanas gaita. Roberts Openheimers (*Oppenheimer*) bumbas radīšanas procesā saskatīja «tikai pētniecisku darbu», «nevis kāda ieroča izgatavošanu». Tas ir bijis mēģinājums noskaidrot, «ko vispār var izdarīt». Zinātnieks ir atbildīgs tikai par to, ko viņa atklājums nozīmē cilvēkiem. Openheimers izteicās par tehnisko risinājumu bumbas izgatavošanā šādi: "Tehniskā aspektā tas bija tik jauki." Zināms ir arī Fermī (*Fermis*) izsauciens: "Liecieties mierā ar savām bažām, tā ir skaista fizika."

Ūdeņraža bumbas tēvs Edvards Tellers (*Teller*) 1954. g. skaidroja: "Tikai patiesi brīvam cilvēkam var būt sirdsapziņa un spēja lietot morālus kritērijus, bet kā zinātnieks es nevaru neviena priekšā, svētāko jūtu vadīts, nomesties ceļos. Jau skolā mācīja, ka sirdsapziņa ir kāds iekšējs nemirstīgs tiesnesis, kas virza mūsu rīcību neatkarīgi no apstākļiem un laiciskām interesēm. No tā viennozīmīgi izriet, ka sirdsapziņa vispār nav objektīvs mērogs, jo divi cilvēki vienu un to pašu faktisko stāvokli var novērtēt dažādi. Vienu moka sirdsapziņa, cits turpretim jūtas apmierināts un lepns. Ir arī zināms, ka sirdsapziņa ir morāles un nekādā ziņā nav zinātnes kategorija. Es to uzskatu par kaitīgu katram vērā ņemamam pētnieciskam darbam, ja tam ķeras klāt ar aprioru morāles, politisku vai filozofisku pārlicību. Zinātnē ar šiem jēdzieniem var iesākt tikpat maz kā ar reliģiskajiem. Tās ir citas pasaules problēmas, zinātnē pret tām izturas vienaldzīgi. Ja zinātnieks aplūko kādu zinātnisku ideju caur morāles prizmu, tad viņš maldās ne tikai kā morālists, bet arī kā zinātnieks." Viņš norādīja uz jebkura zinātniskā eksperimenta morālo neitralitāti un 1975. g. intervijā aizstāvēja «tehnoloģisko imperatīvu», proti, domu, ka zinātnes un

tehnikas cilvēkam «viss tas, ko var izgatavot, ir jāizgatavo, ka viss tas, ko viņš var izdarīt, ir jāizdara». No tā izriet, ka viss, kas ir izgatavots, ir arī jāizmanto: "Ko var saprast, tas ir arī jāizmanto." Vēl 1981. g. Tellers atkārtoja: zinātnieks ir atbildīgs tikai par zināšanām un to skaidrojumu, bet nevis par to, «kā tās izmantos».

Tellers 1945. gada 2. jūlijā, vēl pirms atombumbas nometšanas uz Hirosimas, rakstīja savam draugam Leonam Scilar-dam (*Szilard*): "Mūsu vienīgā cerība ir publicēt mūsu sasniegumus. Tiem visiem ir jāpārliecina par nākamā kara nāvējošo dabu. Un šim nolūkam labākais līdzeklis būtu [kādas atombumbas. — A.R.] raidīšana kaujā." Vai demonstrēšana ir labākais gadījums, lai novērstu karu?

Bet Tellers nav vienīgais. Ķīmiķis Lindermans (*Linderman*) deva padomu V. Čērčīlam, ka totāla civiliedzīvotāju bombardēšana salauzīs vācu tautas cīņas garu. Lindermans nebija nedz sociālais psihologs, nedz arī vairs aktīvs zinātnieks. Viņš pilnīgi kļūdaini aprēķināja vācu tautas reakciju, un tas maksāja dzīvību apmēram miljonam cilvēku.

1967. gada 27. decembrī intervijā laikrakstam «*New York Times*» profesoram L. F. Fizeram (*Fieser*), kura vadībā tika izgatavots napalms, ko lietoja karā pret Vjetnamu, tika jautāts par viņa atbildību un vainu. Fizers atbildēja: "Tas nebija mans uzdevums, tā ir citu cilvēku darīšana. Es strādāju pie tehniskas problēmas, kura bija jāatrisina. [...] Es nošķiru munīcijas izgatavošanu un tās lietošanu. [...] Es to darīšu atkal, ja mani pieaicinās aizstāvēt valsti." Kad viņam teica, ka napalms ir mests uz ciematiem, sievietēm, bērniem, Fizers turpināja: "Es nepieņemami pārzinu situāciju Vjetnamā. Nav manā ziņā nest atbildību par politiskajiem vai morālajiem jautājumiem. Tā ir ļoti sarežģīta lieta. Fakts, ka man bija noteikta loma napalma tehnoloģijas izstrādāšanā, nenozīmē, ka man būtu kāda īpaša kvalifikācija komentēt šīs lietas morālos aspektus."

Arī bioķīmiķis Ernsts Čains (*Chain*) apgalvo, ka zinātne, kas virzīta uz dabas likumu aprakstu, ir ētiski neitrāla. Tāpēc zinātnieks nav atbildīgs par savu atradumu iespējamo ļaunprātīgu izmantošanu; par to ir atbildīga tikai

sabiedrība, kurai zinātnieks pakļaujas līdzīgi jebkuram pilsonim. Īpaši tas attiecas uz fundamentālajiem pētījumiem. Zinātnieku šajā ziņā padarīt par līdzatbildīgu personu līdzinātos prasībai uzrādīt pētījumu sasniegumus, pirms tie vēl ir sākti. Likums par zinātnisko sasniegumu izmantošanu iziet tālu ārpus zinātniskajiem ietvariem.

Tam iebilst B. Belsijs (*Belsy*): zinātnieks nevar savas rokas mazgāt nevainībā publikas priekšā, ja zina, ka viņa atklājums cilvēcei var būt katastrofāls. Nevar iepriekš paredzēt sasniegumus visdažādākajās riskantās jomās un no tā izdarīt secinājumus. Par to morālā atbildība ir jānes katram izgudrotājam kā pilsonim.

Šai sakarībā M. Borns raksta: "Mūsdienās mūs apdraud nevis holeras un mēra bacīļi, bet tradicionālā politiķu ciniskā domāšana, masu trulums un fizikas un zinātnes izvairīšanās no atbildības." Viņš pesimistiski secina: "Visi mēģinājumi mūsu ētikas kodeksu pašreizējā situācijā saistīt ar tehnisko laikmetu ir piedzīvojuši neveiksmi."

Interesanta ir Karla Frīdriha Veiczekera (*Weizsäcker*) doma par nepieciešamību atšķirt atklājumu no atraduma. Atklājējs neko nevar zināt par atklājuma izmantošanu, un arī ceļš līdz tam ir tāls. Hāna eksperimenti ar atoma kodola sadalīšanu bija atklājums, bumbas izgatavošana — atradums. Bet vai atklājējs ir pilnīgi brīvs no atbildības, un vai atradējs nes pilnu atbildību?

Zinātne ir atbildīga par savas darbības sekām, bet:

1) tas nenozīmē, ka zinātnei pašai ir jānodarbojas ar pasaules pārveidošanas sekām;

2) zinātnieks ir atbildīgs par savas izziņas sekām nevis likuma, bet morāles priekšā. Likumības un tikumības skaidra nošķiršana ir svarīgs sasniegums Rietumu kultūrā. Aplūkojot zinātņi globālā aspektā, tā nenes juridisku atbildību par savas darbības sekām;

3) zinātnes radošā atbildība nenozīmē atsacīšanos no tās, jo tas nozīmētu izoperēt Rietumu kultūrai sirdi. Tās atbildība ir vērsta uz to, lai racionāli pārdomātu savas darbības sekas, un no tās nevar atbrīvot neviens.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> *Weizsäcker C.Fr. von. Moralische Verantwortung in der Wissenschaft// Wahrnehmung der Neuzeit. München, 1983. S. 340—342.*



# III Tehnika un ētika

## 1. Tehnikas varenība un ietekme uz dzīvi

### a. Tehnikas varenība un vara

Tehnika mūsdienās spēj pārcelt uz citu vietu kalnus un izmainīt upju gultnes, iespiesties kosmosā un elementārdaļiņu pasaulē, kā arī pārvērsties par draudošu spēku, kas gatavs visu iznīcināt. Nākotnē var tikt realizētas abas vīzijas, kas pavada mūsdienu cilvēku, — automatizētā paradīzes leiputrija un apokaliptiskā atomkara «ziema» (=pekļe). Mūsdienās no tā, kas iepriekšējos laikos saistīja zinātniskās fantastikas piekritēju prātus, nav īstenoti tikai nedaudzi tēli.

Skatot mūsu sarežģītās attiecības ar tehniku, prātā nāk kāda sena Ķīnas dārznieka domu gaita. Uz garāmgājēja jautājumu, kāpēc viņš neizmanto ūdens smelšanai mehāniskās ierīces, dārznieks atteicis: "Es dzirdēju no sava skolotāja, ka tas, kurš izmantos mehānismus, visu darīs mehāniski, bet tas, kurš rīkojas mehāniski, iemantos mehānisku sirdi. Un, ja krūtīs būs mehāniska sirds, tad zudīs sākotnējā tīrība un dzīves garam vairs nebūs miera." Mūsdienu laikmetā «mehāniska sirds»

vairs nav metafora, bet tuvas nākotnes realitāte. Kas notiks ar mūsu rīcību, mieru un tīrību? Kā mēs spēsim lemt, pārdzīvot, ciest?

Te vispirms jānoskaidro jautājums: kas tad ir tehnika? Ar vārdu "tehnika" parasti apzīmē tādu mākslīgi radītu līdzekļu kopumu, kurus cilvēks izstrādā, izgatavo, lai īstenotu, sasniegtu savus mērķus, kuri pretējā gadījumā netiktu realizēti. Tehnika atspoguļo, pirmkārt, cilvēka vajadzības, otrkārt, zināšanu līmeni. Ar tās palīdzību ļaudis risina noteiktas savas dzīves problēmas.

Zināšanas pašas par sevi nerada tehniku, bet ir tās rašanās nepieciešams priekšnosacījums. Galvenais avots, kas nodrošina tehnikas ienākšanu dzīvē, ir pati dzīve, cilvēka darbība visdažādākajās jomās — ekonomikā, zinātnē, mākslā u.c. Ja cilvēks varētu sasniegt savus mērķus ar jau esošo līdzekļu palīdzību, viņš neradītu tehniku. Tā, piemēram, Senajā Grieķijā bija pamatīgas mehānikas zināšanas, kuras principā deva iespēju radīt aušanas mašīnas, tvaika mašīnas u.c., taču antīkajā pasaulē ražošanas problēmas risināja citādi (piemēram, palielinot vergu skaitu) un tehniskā civilizācija neradās.

Tāpēc var apgalvot, ka tehnika pēc savas būtības ir sabiedriskā parādība, kas ietekmē visu sabiedrības dzīvi, cilvēku. Tā lielā mērā ir sabiedrības progresā materiālais pamats, kas maina arī sabiedriskās attiecības, visu cilvēku dzīves veidu.

Tomēr straujā sabiedrības attīstība, it īpaši XX gadsimtā, ir radījusi tehnokrātismu ar tam raksturīgu utopisku apziņu, ka zinātniski tehniskais progress pats par sevi atrisina visas problēmas. Sasniegumi mākslīgā intelekta radīšanā, jaunas darba organizācijas formas, efektīvi paņēmieni, kā manipulēt ar cilvēka apziņu, darbību, vajadzībām un interesēm utt., dod jaunu impulsu šai utopijai.

Izcilākie pasaules zinātnieki meklē dažādus jaunus tehniskos risinājumus. Patlaban saikne «tehnika un morāle» ir pat aktuālāka par saikni «zinātne un morāle» (jeb zinātnes attīstības un pētnieciskās darbības tikumiskajām problēmām), jo zinātne ietekmē ļaunuma dzīvi galvenokārt saistībā ar tehnikas attīstību. Zinātnes atklājumi, iemiesojoties tehnikā,

maina cilvēka dzīves stila un orientāciju. Cilvēces vēstures pārvēršanos par vienotu, saistītu procesu, kā arī esamības globālo problēmu saasināšanos, kas skar katru cilvēku uz zemes, lielā mērā ir veicinājuši tehnika. Cilvēku jaunā vienotības apziņa ir cieši saistīta ar tehnikas varenības pieaugumu. Pasaule ir kļuvusi par grandiozu tehnocenozi (pēc analogijas ar biocenozi), proti, līdzsvarā esošu tehnisku sistēmu. Nevienu tagad nepārsteidz fakts, ka ar automašīnu var apceļot visu pasauli, ka ar kuģi var piestāt jebkurā pasaules ostā, ka elektroaparātus var darbināt strāva pēc vienādiem principiem utt. Dzelzceļi, autoceļi, lidostas ir visā pasaulē, un to darbība ir saskaņota. Mēs savā ziņā esam kļuvuši par mašīnu vergiem. Miljoni cilvēku, paši to neapzinoties, dzīvo un darbojas pēc vienotas programmas, kura balstīta uz standartizācijas, specializācijas, sinhronizācijas un koncentrācijas principiem. Mūsdienu tehnika pakļauj industriālās sistēmas ritmam pat visintīmākās dzīves jomas. Savienotajās Valstīs un Krievijā, Singapūrā un Zviedrijā, Francijā un Dānijā, Itālijā un Japānā cilvēki vienā un tajā pašā laikā pamostas, vienā un tajā pašā laikā uzņem pārtiku, dodas uz darbu, strādā, atgriežas mājās, dodas gulēt, guļ un pat ar mīlestību nodarbojas unisonā. Agrāk cilvēka dzīves daudzveidīgās jomas sinhronizēja daba un tās ritmi, toties tagad to veic tehnika, kas maina cilvēka dzīves režīmu. Iepriekšējā cilvēces attīstības periodā šie ritmi bija lielā mērā dabiski (kā sirdsdarbība). Kultūra gan pakļāva cilvēku savai kārtībai (piemēram, darbības, dzīves totālā ritmizācija), taču tā nebija vardarbība pret cilvēku.

A. Toflers (*Toffler*) savā grāmatā «Sadursme ar nākotni»<sup>40</sup> norāda, ka ļaudis mūsdienās ir zaudējuši savu dabisko tiesumu un viņu dzīve ir apdraudēta. Toflers paskaidro, ka cilvēks saskaras ar nepazīstamu, dīvainu un neparastu kultūru, var notikt «kultūršoks». Toties tagad mūs apdraud «šoks no sadursmes ar nākotni», proti, dzīvē ielaužas nevis sveša kultūra, bet mūsu pašu rītdiena, turklāt pārmaiņas ražošanā, tehnikā, sadzīvē utt. ir tik dinamiskas, ka mēs nepagūstam psiholoģiski tām pielāgoties, adekvāti reaģēt, pieņemt

<sup>40</sup> Toffler A. Future Shock. N.Y., 1970.

pareizus lēmumus, tāpēc palielinās apjukums, nestabilitātes izjūta, naidīgums, neizpratne u.tml.

Līdz ar to patlaban tā kā vēl nekad saasinās Ž. Ž. Ruso garā formulētais jautājums: vai zinātnes un it īpaši tehnikas attīstība sekmē tikumības attīstību? Kā izmaiņas teknikā ietekmē cilvēces morālo pašsajūtu?

Lai gan zinātniski tehniskais progress rada daudzas visai sarežģītas problēmas, vienlaikus jāsaprot, ka apturēt attīstību nav iespējams un nav arī vēlams. Galu galā ļoti daudzas cilvēces problēmas var atrisināt, vienīgi izmantojot zinātniski tehniskā progresa sasniegumus (piemēram, attiecībā uz dabas piesārņošanu, dzīves līmeņa paaugstināšanu u.tml.). Tikumiskais sašutums te ir vājš padomdevējs. Piedevām mums nemitīgi jāatgādina sev atziņa, ka sabiedrības dzīvē nav viennozīmīgu, tīru sasniegumu (sterili sasniegumi ir bīstams sociāls mīts, kuru var viegli kultivēt tāpēc, ka mēs — cilvēki — ļoti gribam tam ticēt), proti, nav tādu atklājumu vai sasniegumu, kuriem nebūtu nekādu ēnas pušu. Tieši tāpēc neiluzora skatījuma iedibināšana ir viens no aktuālākajiem mūsdienu uzdevumiem, kas jāveic nevis tādēļ, lai kristu panikā un pesimismā, bet tādēļ, lai labāk sagatavotos nākotnes aktualitātēm, lai tās nepārsteigtu cilvēkus nesagatavotus.

Senatnē teica: velns rotaļājas ar mums, kad mēs domājam neprecīzi. Patlaban šo atziņu varētu pārfrāzēt: velns rotaļāsies ar mums aizvien sekmīgāk, ja mēs pietiekami precīzi nespēsīm prognozēt tehnikas progresa iespējamās negatīvās sekas. Katrā gadījumā zināt par rītdienas ēnas pusēm ir ne mazāk svarīgi kā likvidēt vēstures baltos plankumus, citādi mūs no teikti gaida sakāve.

Tehnika savā attīstībā iziet četras pakāpes.

1. Pirmajā fāzē tehniku izprot kā cilvēka izveicību, meistarību. Cīņā ar dabu cilvēks stājas nevis tieši, bet mērķtiecīgi izmantojot pašas dabas spēkus.

2. Otrā fāzē sākas ar industriālo revolūciju, kad tehnika ir orientēta uz dabas izmantošanu un peļņas gūšanu no radi-tajiem produktiem. Tehnika iet kopsolī ar ekonomiku, kas

orientēta gūt ienākumus. Tā rezultātā ražojošā tehnika atstāj milzīgu ietekmi uz sabiedrību.

3. Līdz ar «balto halātu» laikmetu zinātne pati kļūst par ražojošu spēku un zinātniskota tiek ikdienas tehnika. Tehnikas aina mainās: ar eļļu nosmērējušos atslēdzniekus nomaina kungi baltos halātos, kuri darbojas ar sarežģītiem instrumentiem.

4. Pašreizējo periodu raksturo pastiprināta informācijas tehnoloģijas iespiešanās visās dzīves sfērās.

Pasaule ir kļuvusi par grandiozu tehnocenozi. Modernā tehnika ir radījusi tehnosfēru, kas industriāli attīstītajās zemēs nomaina organiski radušos biosfēru, kuru savukārt var pārvaldīt tikai ar tehnisku paņēmieni palīdzību.

Taču tehnika aptver daudz ko vairāk nekā tikai mākslīgi izveidoto priekšmetu pasauli. Tehniskās ierīces aizvieto cilvēka darbu un darba funkcijas, paredzot cilvēkam uzdevumu izvirzīt mērķus un kontrolēt šo ierīču darbību. Tehnika rada arī jaunas rīcības iespējas, kas papildina un paplašina cilvēka ietekmes sfēru. Amatnieciskā tehnika bija saistīta ar atsevišķu cilvēku darbu, bet modernā industrija jāsaprot vairāk kā sociāla parādība: tehnizācijas rezultātā cilvēka rīcība ir kļuvusi sociotehniska.

Tehnika ir kļuvusi universāla, tā orientējas uz tādu priekšmetu apstrādāšanu un radīšanu, ko agrāk uzskatīja par dabas dotiem. H. Šelskis norāda uz trim tehnikas izmantošanas sfērām.<sup>41</sup>

1. Ražošanas tehnika, kas saistīta ar priekšmetisku labumu ražošanu.

2. Organizācijas tehnika, kas nodarbojas ar sociālo attiecību (*human relations*) izveidošanu un pārraudzību.

3. Humānā tehnika, kas orientēta uz cilvēka garīgās dzīves izmaiņu (psiholoģija, pedagoģija, publicistika utt.).

Par tehniku runā trīs nozīmēs: šaurā — kā par konstruktīvo palīgīdzekļu kopumu; vidējā — par tehniku ekonomikas jomā, kas padara tehniku par sabiedrības daļu; plašā — kā par

<sup>41</sup> Schelsky H. Op.cit. S.11.

civilizācijas formu. Te galvenokārt būs runa par tehniku vidējā un šaurā nozīmē.

Tādējādi tehnika ietver mūs interesējošā aspektā ne tikai (a) uz vajadzībām orientētu, mākslīgu **objektu (artefaktu) kopumu**, bet arī (b) cilvēka rīcību to **izgatavošanā** un (c) viņa rīcību to **lietošanā**. Cilvēkam, uzsver H. Beks (*Beck*)<sup>42</sup>, pieder tehnika, un tā pēc savas būtības ir kaut kas, kas cilvēkam ir, tā ir viņa *habitus* (tas, kas viņam pieder, iemantota īpašība). Tas nozīmē, ka 1) tehnika ir spēja valdīt pār dabu un izmantot to, ko rada cilvēka gars; 2) tehnika ir iemantotā veiklība un māka valdīt pār dabu, pateicoties šai spējai; 3) tehnika izpaužas kā aktīva spēja un spēks, kas raksturo cilvēku kopumā.

Mūsdienu tehnika vairs nav cilvēka orgānu turpinājums, un tai vairs nav analoga dabā. Tehniskā pasaule savā būtībā ir konstrukcija, t.i., paša cilvēka veidojums, kas draud vērsties pret viņu pašu. Mūsdienās katra tehniska problēma un panākumi šai jomā uzreiz rada sociālas un psiholoģiskas problēmas. Nākotne kā nekad iepriekš ir kļuvusi «atklāta», un mēs nezinām, kādā mērā tā ir atkarīga no mūsu pašu darbības. Paradokss ir tas, ka **līdzekļi nosaka sabiedriskā procesa mērķus**. Cilvēks ir pakļauts važām, ko pats ir radījis kā savu pasauli un savas gribas izpausmi.

Tas tik bieži nosaka mūsu nedrošos un pretrunīgos spriedumus par tehniku, ka var runāt par tehniskās apziņas krīzi. Taču tā nav bijis vienmēr. Vēl pirms 40 gadiem — laikā, kad notika atjaunošanas process pēc Otrā pasaules kara, — tehnisko progresu kā līdzekli labklājības paaugstināšanai tikai apsveica. Arī mūsdienās trešās pasaules valstīs ignorē tehnikas ietekmes negatīvos aspektus, jo tikai tās intensīva izmantošana var glābt no nāves milzīgu skaitu cilvēku. Turpretim industriālajās valstīs valda ambivalents tās vērtējums. Problēmas arvien saasinās, jo nav drošu zināšanu par jaunāko tehnoloģiju ietekmi uz cilvēku. Cilvēki labprāt pieņem to, kas atbilst viņu interesēm, bet nav gatavi akceptēt jaunievedumu negatīvās sekas. Patiesas rūpes gan sagādā trīs problēmu loki:

<sup>42</sup> *Beck H. Kulturphilosophie der Technik. Trier, 1979. S. 42.*

1) mikroelektronikas ietekme uz personības integritāti (personisko datu uzkrāšana) un medicīnas tehnika; 2) cilvēka izdzīvošana militārās tehnikas attīstības, vides piesārņošanas un izejvielu resursu izsmelšanas rezultātā; 3) ātrā tehnikas attīstība un identitātes apziņa.

Modernās tehnikas iespējas balstās arī uz zinātniski pētniecisko sasniegumu izmantošanas gaitu. Var rasties cerība, ka viss, kas notiek tehnikas jomā, ir plānots un jau iepriekš apdomāts un nevajadzētu palikt telpai negaidītiem un nevēlamiem rezultātiem. Kontroles prasībai vajadzētu būt bezpriekšmetiskai, jo kontrolei jau būtu jārealizējas *per se*. Īstenībā viss ir citādi: prognozes, **plāni un kontrole attiecas tikai uz tiešo inženiertehnisko funkciju izpildi**. Tiek risināti jautājumi par ātras un drošas satiksmes tehnikas attīstību, un faktiski netiek izvirzīts jautājums, vai, piemēram, visos gadījumos ātra pārvietošanās maz ir vēlama. Modernās tehnikas gadījumā tās ietekme uz dzīves pasauli ir daudz plašāka par inženiertehniskajiem aprēķiniem.

Frīdrihs Raps (*Rapp*) mūsdienu situācijas īpatnību sakskata<sup>43</sup> nevis apstākļi, ka vispār notiek intensīvas pārmaiņas, bet veidā, kādā tās notiek:

1) nemitīgi **paātrinātā** attīstība kopš industriālās revolūcijas;

2) tehnikas ietekme uz **visām dzīves sfērām**;

3) tehnikas izplatīšanās **pasaules mērogā**. Mūsdienās vēl dzīvi ir cilvēki, kas savas dzīves laikā ir pieredzējuši gan radio, gan datortehnikas ienākšanu dzīvē.

Katrs tehnikas attīstības etaps liecina par tās varas pieaugumu, tā paplašina cilvēka spējas un palielina brīvību (ir nepareizi varu interpretēt tikai negatīvā aspektā), proti, nevis tikumisko brīvību (gribas brīvību), bet darbošanās iespējas: tehnika kā tāda nav amorāla, bet ir «ne-morāla», t.i., morāli indifferenta.

Tehnika agrīnajos cilvēces attīstības laikmetos bija balstīta uz individuālo pieredzi, vēlāk tā kļuva par amatniecību, mūsdienās ir saistījusies ar zinātni. Daba tika izmainīta ar tehnikas palīdzību jau kopš vissenākajiem laikiem, bet mūsdienās

<sup>43</sup> Technik und Ethik. Stuttgart, 1987. S. 36.

tehnika pastarpina praktiski visas cilvēka attiecības ar dabu. O. Hefe norāda uz trim tehnikas attīstības stimuliem.<sup>44</sup>

1. Nepieciešamība saistīt dabas graujošos spēkus un ieņemt valdošo pozīciju dabā.

2. Cīņa ar trūkumu un nepietiekamību, jo daba pēc savas būtības ir deficīta. Tur, kur daudz kā trūkst un gandrīz viss prasa piepūli, tur meklē palīdzību citā instancē, šajā gadījumā — tehnikā.

3. Patērētās enerģijas, piepūles samazināšana un cīņa par veselības uzlabošanu.

To visu ietekmēja trīs faktori: 1) antropoloģiskās prāta spējas; 2) dabas stimuli; 3) stimulš izdzīvot, kā arī panākt dzīves drošību. Tehniku uz priekšu virza nevis pati tehnika, bet pragmatiskas intereses. No tā Hefe atvasina savu bausli: gudri ir izmantot dabu, bet izdarīt to ar tehnisko līdzekļu palīdzību — vēl gudrāk.

Tehnika ir neitrāla tai nozīmē, ka tā var kalpot katram, un tehnikas nepareiza izmantošana var **attālināt no mērķa, kuram tā radīta**. Instrumentu multifunkcionālisms ir zināms jau kopš tiem laikiem, kad Kains ar kapli nogalināja savu brāli. Tehnika atsvešinās no sava mērķa, un rezultātā attīstās graujošie spēki.

Taču tehnika un zinātne ir tās, bez kuru palīdzības mūsdienās cilvēce vairs nevar eksistēt. Tās ir nepieciešamas, 1) lai atrisinātu atkritumu, kaitīgu vielu un resursu izsmelšanas problēmu; 2) lai saglabātu bioloģisko daudzveidību; 3) lai garantētu cilvēku izdzīvošanu mūsdienu pasaulē, ko nevar nodrošināt ar arhaiskiem tehniskajiem līdzekļiem; 4) lai iedarbotos uz demogrāfisko situāciju. Tāpēc nav spēkā apgalvojums, ka tehnika ir vienīgi destruktīvs spēks. Tai ir liels potenciāls, kas dzīvi atvieglo līdz greznībai, nabadzību pārvērš pārpilnībā, moka — komfortā. Tehnika atbrīvo cilvēka enerģiju, kas iepriekš kalpoja «cīņai par izdzīvošanu». Tehnika palielina **varēšanu un varu**, kas izraisa jaunas pretenzijas. Te nav lineāra progresa, lielākai daļai tehnikas sasniegumu ir smagas sekas, kas no jauna ierobežo brīvību un palielina rūpes.

<sup>44</sup> Höffe O. Op.cit. S. 122.

Zinātnes un tehnikas attīstībā Hefe izšķir trīs fāzes.

1. Klasiskā fizika (mehānika, optika, mācība par elektrību) sistemātiski izpētīja faktus, kas jau bija zināmi.

2. Sintētiskā ķīmija atklāja un apguva jaunus materiālus, zinātne (atomfizika) — jaunus dabas spēkus.

3. Zinātne un tehnika tuvojas pilnībai, izmantojot organisko un neorganisko materiālu pēdējos «ķieģelišus» un spēkus.

## b. Varenības ilūzija

Par spīti visiem konfliktiem, ko veicina tehnika, ar aizliegumiem nekas netiks līdzēts. Cilvēks nespēj savā pieredzē atgriezties atpakaļ, padarot bijušo par nebijušu (to nevar pat Dievs). Viņu neviens neatbrīvo no eksistences mokām — bailēm, vientulības, vecuma, nāves utt. Stress nomaina sviedriem vaigā nopelnīto dienišķo iztiku. Tas, ka paradīzes uz Zemes nebūs, ir secināms no pietiekami daudziem faktoriem, pār kuriem cilvēkam nav varas.

Mūsdienās ir diskreditēta apgaismības laikmeta pamatideja par progresu, tomēr nemitīgi pieaug cilvēku zināšanas, spēja apmierināt savas intereses. Ilūzijas rada kļūdaina panākumu interpretācija un progresa izvērtējums.

Jaunajos laikos cilvēks sasniedza līdz tam nezināmas mērķu realizācijas iespējas: neskaidrās vēlmes pārtapa par reālām iespējām. O. Hefe min šādas.<sup>45</sup>

1. Lai mazinātu iebildumu spēku, Bēkons centās balstīties uz tuvākā mīlestības bausli, kas ir pirmā ilūzija. Atšķirībā no bibliskā samarieša zinātnieks palīdz nevis tiem, kas atrodas ārpus viņa vērtību loka, bet gan sev līdzīgajam, kas turklāt neprasa nedz laiku, nedz mantu. Motivācijā dominē savtīgas intereses, nevis altruisms.

Cilvēka spējas nav homogēnas, ir jāatšķir divas pakāpes — iekšējās tehniskās spējas, kas saistītas ar dabas spēku savaldīšanu, un to pragmatiskā un humanitārā vērtība. Pirmajā pakāpē robežas tiek paplašinātas arvien no jauna, t.i., robežas

<sup>45</sup> Höffe O. Op.cit. S. 152—154.

nosaka tikai dabas likumi. Tomēr augstākie mērķi paliek nesasnieti: cilvēks arvien paliek pakļauts slimībām, nelaimes gadījumiem, nemitīgi pārvērtē savus spēkus. Pat ja tam izdotos nomest fizisko nastu, paliek darbs, kur dominē laika, konkurences un neveiksmju iespaids.

2. Arhaiskajam cilvēkam daba atklājās no divām pusēm: viņš baidījās no tās graužošā spēka, bet apbrīvoja tās skaishtumu, neizsmelamo bagātību un neierobežoto atjaunošanās spēju. **Tehniskā civilizācija, tiecoties atcelt dabas ambivalenci, cenšas to sašķelt:** nodalīt dabā konstruktīvo no destruktīvā, šausminošo — no apbrīnojamā utt., gala rezultātā saglabājot tikai konstruktīvo. Te cilvēks otrreiz ir pārvērtējis savus spēkus.

Neviena no minētajām ilūzijām gan tieši neizraisa krīzi. Te ir cita tipa atbildība: tas, kurš modina lielas cerības, izmaina nevis priekšmetisko, bet garīgo pasauli. Civilizācija, kas daudz sola un ilgu laiku nevar solījumus piepildīt, zaudē savu uzticamību, provocē pretestību un apdraud sevi.

Tieši draudi nāk nevis no tehnisko iespēju pārvērtēšanas, bet no to kļūdainas izmantošanas. Turklāt pār tehniku nemitīgi klājas «griba uz varu», proti, tieksme **uzveikt dabas principiālo naidīgumu cilvēkam;** rūpes par viņa atbrīvošanu no bailēm atņem dabai tās dabiskumu.

No ilūzijām ir jāatvadās, un te lielākais kavēklis ir cerības, ilgas pēc laimes. Sabiedrība, kurā zinātne ir arhaiskā formā, it visur padevīgi pakļaujas dabas spēkiem. Turpretim mūsdienu civilizāciju apdraud hiperaktivitāte.

Tehnikas attīstību pēdējos trīsdesmit gados raksturo tas, ka tas ir piespiedu process, t.i., process, kuru nosaka pati notikumu gaita. Savstarpēji viens otru ietekmē tehniskās inovācijas un pieaugošās vajadzības, tas rada jaunu krīzes situāciju, kuras atrisināšanai nepieciešamas jaunas inovācijas utt. (pēc parauga: es no rīta cenšos ātrāk noskūt bārdu, lai ātrāk sēstos pie rakstāmgalda, pie kura izgudrotu mašīnu, kas ļautu vēl ātrāk noskūt bārdu, lai sēstos pie rakstāmgalda...). Arī starptautiskā konkurences cīņa liek ieviest praksē katru inovāciju, cik ātri vien iespējams. Laika sprīdis starp izgudrojumu un tā

izplatīšanos arvien samazinās. Tehnikas attīstība pārtop par dabisku procesu, kas nav no mums atkarīgs.

Tomēr šis process nenotiek pats no sevis. Viss, kas norisinās tehnikas jomā, ir tieši vai netieši saistīts ar cilvēku darbu indivīda līmenī, cilvēka, kura rīcību vairāk vai mazāk nosaka nodomi un mērķi. Praksē gan šķiet, ka tehnikas progress noris patstāvīgi: tas tehniku paceļ līdz subjekta statusam, kas darbojas it kā pats no sevis. Inženiertehniskās zinātnes mums tikai pasaka, ko mēs varam darīt, tās dod iespēju uzzināt, kādus rezultātus var sagaidīt, bet nedod priekšrakstus, kas jādara. Tehniskās attīstības kontrole tāpēc ir vispirms normatīvs un vēsturisks process, nevis izziņas vai tehnisko risinājumu jautājums.

Tāpēc centrālā problēma ir saistīta ar varas kompetences robežu tehnikas sfērā. Raps norāda, ka tas apdraud cilvēka spontanitāti un brīvību šādos aspektos.<sup>46</sup>

1. Par turpmāko tehnikas attīstību izšķiras subjekti, kuru **mērķi ir dažādi**, tie robežgadījumos cits citu izslēdz (industriāli attīstītās zemes un trešās pasaules valstis; īslaicīgi un tālejoši mērķi; dažādu sociālo grupu intereses u.c.). Spontānās izmaiņas interešu un nodomu sfērā vadību padara praktiski neiespējamu.

2. Dažādi interešu un nodomu kompleksi un savijumi rada rezultātu, kas konkrētā formā ir tāds, kādu to **nav vēlējies neviens no darbības izraisītājiem** (mūsdienās uzskaita apmēram 150 dažādu ietekmju veidu, ko izraisa radio, bet tā ieviešanas gaitā rēķinājās tikai ar dažiem).

3. Atskatoties uz iepriekšējo zinātnes attīstību, nākas secināt, ka laikabiedru vērtējums par kādas inovācijas mērogiem, apjomu un izplatību vienmēr ir bijis **nepietiekams**.

4. Apzinātas un plānotas izmaiņas mērķu izvirzīšanā ir ļoti ierobežotas. Mūsdienās ir iesakņojusies noteikta vērtību sistēma, kuru **izmainīt nav lielu cerību** (piemēram, propagandēt pašierobežošanos, pieticību un tālāko mērķu ētiku).

Modernā tehnika ir mūsu materiālās kultūras integrāla daļa, kas sakņojas racionālisma un apgaismības laikmetā.

<sup>46</sup> Technik und Ethik. S. 42.—45.

Apšaubīt to visu nozīmētu pakļaut draudiem cilvēces izdzīvošanu un identitātes zaudēšanu. Jautājums galvenokārt ir saistīts ar tās vadīšanas iespējām: kā labā un kā to darīt (instrumenti uz šiem jautājumiem neatbild). Zinātnes un tehnikas politiskā vadība saduras, pirmkārt, ar politisko lēmumu īslaičīgumu un, otrkārt, ar zinātnisku lietas būtības izpēti. Parasti tie ir daudzpakāpju uzdevumi. Kā izveidot atbildības apziņas cauraustu tehnikas progresu?

## 2. Tehnika un morāle

### a. Vai tehnika var būt neitrāla?

Iesakņojusies pieeja attiecībā pret tehniku pauda domu par tās morālo neitrālismu. To pamatoja šādi: darbarīki un mašīnas nav izgudroti no zila gaisa, bet konstruēti pēc dabas likumiem. Šajā procesā cilvēks ir tikpat nebrīvs kā zinātnē, jo rēķinās ar dabu. Tehnikas artefakti ir morāli neitrāli, un tāpēc tikumiskajam vērtējumam pakļaujas nevis tehnika, bet tās lietojums. Morāles principi runā par tehnikas izmantošanas robežām un nevis par tehniku kā tādu.

Aplūkosim šo jautājumu loku tuvāk. Daudzās zinātniskās diskusijās var dzirdēt frāzi, ka «dators nediktē mums veidu, kā tas jālieto». Tas nozīmē, ka jau no paša sākuma tiek paredzēts, ka to var izmantot netikumiskiem mērķiem (piemēram, despotiskai kontrolei pār cilvēkiem). Tātad dators ir «nevienam nepiederošs» instruments, jo tā izmantošanas mērķi nosaka ārēji faktori.

Taču Dž. Grants (*Grant*)<sup>47</sup> uzsver, ka šī frāze neliecina par to, kas īsti ir dators. Tas aizēno datora būtību, tas eksistē it kā atrautībā no notikumu ķēdes, kas devusi iespēju tam pastāvēt. To taču ir radījuši ļoti daudzi cilvēki no visdažādākajām detaļām. Vēl vairāk — pat ja mērķi tiek noteikti no ārpuses, tomēr dators nosaka to iespēju diapazonu. Jebkura datora izmantošana informācijas saglabāšanā, nodošanā un izmantošanā pa-

<sup>47</sup> *Grant G.P. Philosophy and Culture: Perspectives for the Future.* Montreal, 1983. P. 3—6.

ātrina unifikācijas procesus. Te tiek izmantota klasifikācija, kas pati par sevi jau ir unifikācija. Pats vārds «informācija» labi harmonē ar unificētiem priekšstatiem par zināšanām. Ir jāatceras, ka jebkura sabiedrība līdzināsies citai, piemēram, ar noteiktiem pārvietošanās līdzekļiem: ja par automašīnu astoņdesmit gadu atpakaļ teiktu, ka tā nenosaka tās lietošanas veidu, tad secinājums būtu kļūdainš. Turklāt šīs mašīnas vienmēr ir bijušas un paliks instrumenti, kas iziet aiz atsevišķu nacionālu valstu robežām. Arī datoru izmantošanu nosaka politika visplašākā nozīmē. Tāpēc ir jāsecina, ka datori mūsu priekšā nav neitrāli rīki, kuru lietošanā mēs vadītos tikai no taisnīguma normām.

Tehniku bieži identificē ar gatavo produkciju — darbarīkiem, mašīnām kā materiālajiem artefaktiem. No vienas puses, tas aizsēdž tehnikas **priekšmetu ģenēzes** (attīstības un konstruēšanas) procesu, no otras — koncentrēšanās uz materiālajiem artefaktiem neļauj ieraudzīt tehnikas sistemātisko raksturu, kas ir būtiskākais moments mūsdienu industriālajā sabiedrībā.

Ja tehniku aplūko no attīstības, konstruēšanas, pārbaudes utt. viedokļa, tad tajā varam saskatīt secīgas cilvēka darbības formas, kas pakļaujas morālam vērtējumam. Kāda objekta celtniecību nevar attaisnot ar atsaukšanos uz tā neitralitāti. Arī normālos apstākļos tehnikas attīstības process rada svarīgas morālas problēmas. Piemēram, Vācijā nav atļauts jaunos medikamentus pārbaudīt, dodot tos veseliem bērniem, tāpēc šādus testus izdara citās zemēs (Āfrikā, Āzijā u.c.). Šādā veidā izstrādātos medikamentus Vācijas likumdošana atļauj izplatīt, bet tas izvirza jautājumu, vai ir tikumiski, vadoties no vācu bērnu vajadzībām, pakļaut riskam citu zemju bērniem.

Šo iebildumu tehnikas neitralitātes aizstāvji neapstrīd. Tie norāda, ka te jārunā par tehnikai «ārējām» attiecībām, bet ne par pašu tehniku. Tehnikas artefaktu konstruēšanā jāseko «lietas būtībai» (paruna: "Ar skābiem kāpostiem nevar piestūķēt zeķes"). Jautājums ir nevis par to, vai tehnika ir laba vai ļauna, bet par to, vai zināšanas ir patiesas vai maldīgas un vai mašīna funkcionē vai nefunkcionē. Taču šis arguments pazūd,

ja norāda, ka tehniskā artefakta konstruēšanā ietilpst ne tikai dabas likumi, bet arī cilvēka intereses un vērtības: vispirms nemorālās — piemēram, efektivitāte, labs dizains u.c., tad morālās — drošība u.c. Dabas likumi tehniskajai jaunradei paver samērā plašu spēles telpu, un tehniskās problēmas risinājumam vienmēr ir vairāki varianti, bet izšķiršanos starp tiem nosaka intereses un vērtības.

Tehnikas attīstībā teiktais īpaši uzskatāmi atklājas komplekso tehnoloģiju gadījumos. Jo tehniskā sistēma ir sarežģītāka, jo lielāks ir variantu skaits tās veidošanā. Tehnikas attīstību nenosaka tikai tehnisko iespēju robežas. Tehniskā racionalitāte nav viennozīmīga: var izšķirties ne tikai par vai pret atomenerģētiku, bet arī par vienu vai otru reaktora tipu.

Šai ziņā artefakti nav pilnīgi neitrāli, jo atspoguļo cilvēka intereses, vajadzības, mērķus. Vērtības, kuras par pamatu ņem konstruktors, nosaka izgudrojuma rezultātu. Var runāt **tikai par pašu vienkāršāko darbarīku neitralitāti**, jo tie ir multifunkcionāli un tos var izmantot dažādiem mērķiem. Taču ne vienmēr tas tā ir. Giljotīnu var izmantot augļu sagriešanai, un tas, ka praksē to šim nolūkam nelieto, nozīmē, ka tehniku nevar izraut no sociālā izmantojuma konteksta. Piemēram, tehnisko sistēmu «automašīna» nevar aplūkot kā izolētu artefaktu: tas prasa infrastruktūru, tiesiskās sistēmas maiņu, veselības aizsardzības pasākumus utt.

Tehnika — tās konstruēšana, ieviešana un izmantošana — ir saistīta ar sociālām, politiskām un morālām struktūrām. Kompleksas un dārgas tehnoloģijas ir saistītas ar ļoti daudzām interesēm.

## **b. Tehnika kā ētikas priekšmets**

Vienu no visdetalizētākajiem ētikas un tehnikas saistības pamatojumiem ir devis H. Jonass rakstā «Kāpēc tehnika ir ētikas priekšmets. Pieci pamatojumi»<sup>48</sup>. Pakavēsimies pie tā.

<sup>48</sup> Technik und Ethik. S. 81—91.

Jonass norāda: tas, ka ētika ir pakļauta ētiskiem apsvērumiem, izriet no tā vienkāršā fakta, ka tehnika ir cilvēka varas realizācija, t.i., rīcības forma, kas kā jebkura cita ir pakļauta tikumiskai pārbaudei. Vienu un to pašu lietu var izmantot gan labajam, gan ļaunajam, un tehniskā projekta realizācijā var ievērot un arī neievērot morāles normas. Tehnika ar savu varas pārmērību, kas atrodas cilvēka rokās, vienmēr pakļaujas šai vispārīgajai patiesībai. Taču tehnika ir īpašs gadījums, kura specifiku izsaka šādi momenti.

1. **Iedarbības ambivalence.** Katra cilvēka labā īpašība kļūst sliktā, ja to izmanto neadekvāti. Ir labi pārvaldīt runas spējas, bet ir slikti tās izmantot apmelošanai vai maldināšanai. Nav jēgas izteikt pavēli: izmantojiet to tikai labiem mērķiem! Ētika jau iepriekš pietiekami labi atšķir pareizu un nepareizu cilvēka spēju izmantošanu. Bet ko darīt gadījumos, ja kādas spējas izmantošana, labu nodomu motivēta, galarezultātā izraisa negatīvas sekas, kas nav nošķiramas no paredzētā «labuma»? Ne tikai tad, kad tehniku izmanto ļauniem nolūkiem, bet arī tad, kad tā virzīta uz patiesiem un legītimiem mērķiem, tai atklājas draudošā puse. Pozitīvā efekta īslaicīgums ir ielikts tehnikas būtībā, risks «par daudz» ir vienmēr klātesošs. Iedzimtais «sliktā» asns tiek uzdiedzēts, paātrinot tieksmi pēc pozitīvā momenta. Bīstamība lielākā mērā ir saistīta ar panākumiem nekā ar iespējamo inovācijas atraidīšanu. Tomēr panākumi ir nepieciešami, jo cilvēka vajadzību spiedienu ir ļoti spēcīgs.

2. **Izmantojamības neizbēgamība.** Ja kāds cilvēks ir apveltīts ar spējam vai varu, tas vēl nenozīmē, ka tā uzreiz ir jāizmanto. Spēja runāt vēl nenozīmē, ka uzreiz ir jārunā. Starp varēšanu un rīcību, zināšanām un to izmantojumu ir plaisa. Taču tas neattiecas uz tehniskajiem atradumiem: tehniskās potences prasa to īstenošanu. Te drīzāk ir attiecības starp spēju elpot un elpošanu nekā starp spēju runāt un runāšanu. Tehnika kā nemītīgi augoša cilvēka vara atrodas permanentā darbībā, kurā nav nošķirama piederība no izmantošanas.

3. **Globāla izplatība laikā un telpā.** Morālu nozīmi iegūst tehnikas ietekmes mērogi un apjomi, kas turklāt ētisko vērtību

tiklā ienes jaunu dimensiju, kura nebija zināma iepriekš. Mūsdienās katra tehniskā inovācija tiecas pieaugt «lielumā». Modernā tehnika nepārprotami ir virzīta uz savu izmantojumu un kļūst par lielu skatuvi, uz kuras tai «jāspēlē» sava loma: proti, Zemei un pašu «aktieru» (cilvēku) labklājībai. Tās ietekme iziet ārpus zemeslodes ietvariem un izplatās daudzas paaudzes uz priekšu. Tas, ar ko mēs pašlaik rīkojamies un ko darām, ietekmēs miljonus dzīvību citās vietās nākotnē. Mūsdienu īslaicīgie panākumi ietekmē nākotnes dzīvi, bet citādi rīcībai mums nav izvēles iespēju. Ētikas aspektā inovācijas ir saistītas ar to faktu, ka mūsu ikdienā, pasaulīgo lēmumu pieņemšanā ielaužas nākotne un globālas dimensijas. Visvairāk tiek aizskarta atbildības kategorija: vajadzība pēc tās pieaug proporcionāli varasspējai.

**4. Antropocentrisma sabrukums.** Jebkura ētikas sistēma iepriekšējos laikos vadījās no antropocentrisma principa. Vienmēr runāja par cilvēka labumu un līdzcilvēku interešu respektēšanu. Cilvēka pienākuma priekšmets bija cits cilvēks vai cilvēce kopumā un nekas cits uz Zemes (parasti horizonts bija vēl šaurāks: piemēram, «mīli tuvāko» u.c. principi). Nekas no tā savu saistošo spēku nav zaudējis. Bet tagad uz aizsardzību pret cilvēka agresīvo iejaukšanos pretendē viss dzīvais uz planētas. Tāpēc cilvēks kā galvenais, noteicošais planētas spēks vairs nevar domāt tikai par sevi. Jo nabadzīgāka ir ārpuscilvēciskā dzīvība un daba, jo nabadzīgāka arī cilvēka dzīve. Paplašināts redzējums prasa saistīt labumu cilvēkam ar nozīmīgumu visai dzīvībai pretēji šo divu vērtību pretstatīšanai; ārpuscilvēciskajai dzīvībai ir jāpiešķir īpašas tiesības. Tās atzīt nozīmē to, ka katra patvaļīga un nevajadzīga sugas iznīcināšana kļūst par noziegumu. Par cilvēka transcendentālu pienākumu kļūst visu «resursu» saglabāšana. Varas pārpilnība uzliek cilvēkam šo pienākumu, proti, — pienākumu zināmā mērā vērsties pašam pret sevi. Paradokss ir tas, ka tieši tehnika piešķir cilvēkam agrāk reliģijas norādīto lomu būt pārvaldniekam un sargam. Tehnika, kļuvusi bīstama, izraisa cilvēka atbildību par nākotnes dzīvību uz Zemes. Cilvēka atbildība kļūst kosmiska.

5. **Metafizisku jautājumu izvirzīšana.** Tehnikas apokaliptiskais potenciāls — tās spēja apdraudēt cilvēka sugas tālāko pastāvēšanu un iznīcināt dzīvības formu pastāvēšanas nosacījumu uz Zemes — izvirza metafiziskus jautājumus, ar kuriem ētika līdz šim netika konfrontēta, proti: vai un kāpēc ir jāpastāv cilvēcei? Kāpēc cilvēks, tāds, kādu viņu ir izveidojusi evolūcija, ir jā saglabā un jārespektē viņa ģenētiskais mantojums? Kāpēc vispār ir jābūt dzīvībai? Šie jautājumi nav tik nevajadzīgi un lieki, kā tas varētu šķist, jo atbildes uz tiem norāda, kādā mērā mēs varam riskēt, noslēdzot derības ar tehniku, un kāds risks ir pieļaujams. Kategoriskais imperatīvs liedz cilvēkam nodoties pašnāvnieciskām spēlēm.

Tie ir fakti, Jonass secina, kāpēc tehnika ir īpašu ētisku apsvērumu joma. Pirmajā acu uzmetienā ir viegli atšķirt tehniku, kas dara labo, no tehnikas, kas dara ļauno. Arkla lemesis ir labs, zobens — slikts: tāpēc zobeni ir jāpārkaļ ar klu lemešos. Mūsdienu valodā izsakoties, atombumba ir slikta, ķīmiskais mēslojums — labs, jo palīdz cilvēkiem izdzīvot. Te atklājas modernās tehnoloģijas dilemma: lauku «aparšana» ilgā laika periodā var izrādīties **tikpat ļaundarīga** kā zobena cilāšana. Īstenībā problēma atklājas tad, ja mēs izprotam, ka **zobenu varam paturēt makstī, bet ar klu šķūnī — ne.** Atomkarš būtu katastrofa, tas var notikt jebkurā brīdī, un šī doma aptumšo mūsu dzīvi; taču atombumbas var arī neizmantot, jo pietiekami uzskatāmi var saskatīt atšķirīgo starp potenciālo un aktuālo. Tas dod cerību, ka atombumbas neizmantos (paradokšāls mērķis tiem, kam tās pieder). Taču ir neskaitāmas citas lietas, kuras mums tagad un nākotnē pienākas darīt un kuras, pirmajā acu uzmetienā izskatoties nekaitīgas, tomēr nes apokaliptiskus draudus. Tai laikā, kad ļaunais brālis Kains — atombumba — var saistīts atrasties savā šahtā, labais brālis Ābels — kodolreaktors — mierīgi darbojas, kā rezultātā tā izstrādātā inde nogulsnejas uz gadu tūkstošiem. Šajā gadījumā vēl ir cerības atrast jaunus enerģijas avotus. Taču nav iedomājami, ka medicīniskā bioloģija varētu atturēties no bērnu mirstības mazināšanas «mazattīstītajās zemēs», pat ja pāraddzīvotības sekas būtu vēl ievērojamākas. Jo vairāk mēs

paļaujames uz tehniku, jo vairāk tā draud pārvērsties par lāstu. Tā kā tikai pati tehnika var piedāvāt atveseļošanās līdzekļus (no tās atsacīties nevar), tad par galveno kļūst tehnikas ētiskā bāze.

Cilvēci nosaka pagātne, kas lielā mērā darbojas kā bremzējošs faktors; pagātnes spēks bija vairāk inerce (tradīcija) nekā dzinulis. Turpretim tehnikas sasniegumi darbojas otrādi, piešķirot cilvēka brīvībai un atkarībai citu nozīmi. Katrs jauns solis spiež arvien ātrāk doties uz priekšu, tehnika kļūst arvien tirāniskāka, jo piespiež cilvēku attīstīties. Tāpēc ir nepieciešams pakļaut tehnikas skrējieni ārpustehnoloģiskai kontrolei.

### 3. Lēmumu pieņemšana un tehniskais risks

Tehnikas attīstību nevar atstāt bez vadības, mums tā ir jāpakļauj kontrolei, jo cilvēki ir atbildīgi par savu rīcību. Nākotni nosaka nevis tehnika, bet ētisko problēmu risinājums. Taču tehniķi savā darbībā ir nostādīti lēmuma pieņemšanas nepieciešamības priekšā, kas savukārt rada daudzas problēmas.

Kāds lēmums mums jāpieņem — racionāls vai iracionāls? H. Zakse (*Sachse*) norāda<sup>49</sup>: tik racionāls, cik iespējams, un tik iracionāls, cik nepieciešams. Viņš atšķir trīs lēmuma pieņemšanas veidus: **izkalkulēto, aklo un pārdomāto.**

Izkalkulētais lēmums paredz loģiski nepārprotamas sekas, vadoties pēc dotajiem nosacījumiem (piemēram, ieprogrammēt regulatoru tā, lai tas ieslēgtu noteiktu programmu). Kaut arī rezultāti ir aprēķināmi, te tikai pārnestā nozīmē var runāt par lēmuma pieņemšanu. Tas līdzinās spēļu kauliņu izkrišanai iespējamā brīvības laukā.

Aklā lēmuma pieņemšana ir spontāna, nepārdomāta, to vada instinkti un jūtas, impulsi. Tam ikdienas dzīvē ir liela nozīme. Svarīgāko lēmumu pieņemšanā mēs nevaram paļauties tikai uz jūtām (piebīdīsim: zinātniski atrisināt jautājumu, vai bērnam atļaut spēlēties smilšu kastē pēc Černobiļas

<sup>49</sup> *Sachse H. Ethische Probleme des technischen Fortschritts // Technik und Verantwortung. Freiburg, 1972. S. 121—148.*

katastrofas, ir tikpat neiespējami kā atbildēt uz jautājumu, vai atļaut viņam ik dienas šķērsot ielu).

Tāpēc pats būtiskākais ir lēmuma maksimāli iespējamā apdomāšana pēc tam, kad izvērtētas visas alternatīvas un konsekvences. Apdomāt lēmuma pieņemšanu augsti attīstītā civilizācijā ir zinātnieku darbs. Pārdomu rezultātā var ierobežot nenoteiktības un nejaušības telpu, taču nevar to atcelt. Tāpēc zinātnieki ir tikai palīgi lēmumu pieņemšanā. Situāciju sarežģī tas, ka izšķirties vajag visai īsā laika periodā, un, ja cilvēks nolemj atturēties no lēmuma pieņemšanas, neiejaukties, ļaut lietām iet savu ceļu, tad bieži pasivitātei var būt tikpat negatīvas sekas kā aktivitātei. Pārdomas vienmēr ir jānoslēdz, jo sakarību ķēdes ir bezgalīgas. Visas sekas paredzēt ir neiespējami. To, kādas sekas var būt ābola nogaršošanai, atklāj grēkā krišana. Utopiska ir arī doma, ka visu lēmumu pieņemšanu var racionalizēt (nodot datoru pārziņā): tas risku tikai palielina. Nezinātniska ir akla ticība zinātnei. Iracionālajam ir sava — respektējama vieta cilvēka izšķiršanās procesā.

Tādējādi draudi ir saistīti ar risku, ko nes tehniskais progress. Šādā situācijā arī filozofija nevar piedāvāt drošus ētiskus orientierus uz «mūžīgām vērtībām» kā nesatricināmiem tukumiskiem principiem, jo spēj vienīgi nodarboties ar zinātnisko problēmu identifikāciju un iespējami vispārīgāku analīzi, kā arī izstrādāt priekšlikumus bez pretenzijām uz absolūtu patiesību.

Lēmumu pieņemšanā starp tehnisko inovāciju negatīvo seku izvērtēšanu un politisko vai ekonomisko izšķiršanos par to akceptēšanu vai noraidīšanu ir vesela rinda starpposmu, kuros ciešā kamolā savijas deskriptīvie un normatīvie spriedumi. Tāpēc rodas ilūzija, ka izšķiršanās ir pārdomātas un zinātniskas ekspertīzes rezultāts. Filozofijas uzdevums šajā situācijā ir "atklāt implicitos ētiskos un metodoloģiskos paņēmienus, kas saistīti ar riska izvērtēšanu, un pakļaut tos eksplīcitai analīzei"<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Schrader-Frechette K. Risk Analysis and Scientific Method. Dordrecht, 1985. P. 48.

Negatīvo seku izvērtēšanā pirmā problēma, kā norāda Birnbahers<sup>51</sup>, ir tā, kādā pakāpē ņemt vērā subjekta lomu, īpaši tad, ja tehniskās inovācijas izraisa bailes vai pat paniku. Viņš uzskata, ka bailes ir jāiekļauj kā negatīvs aspekts posma «vajadzības—negatīvas sekas» izvērtēšanā pat tad, ja tās, kā rāda vēsturiskā pieredze, ir īslaicīgas (atomelektrostaciju nodrošināšanai tiek iztērēti miljardi, kuru pietrūkst medicīnai). Bailes, eksistenciāla nedrošība, kaut arī tīri garīga, ir jāņem vērā ne mazāk kā nāves vai slimības iespējas. Bailes, ko izraisa minimāls risks, nav mazākas par bailēm, ko izraisa patiesi draudi.

Birnbahers uzsver, ka pretenzijas uz adekvātumu riska izvērtēšanā tikai tad ir pamatotas, ja ņem vērā visas negatīvo seku iespējas, tas nozīmē, arī «mikstās» vērtības («*weichen*» *Werten*).

**1. Vērtību kopums.** Cilvēka vajadzības nevar reducēt tikai uz derīgumu. Viņam ir zināmas estētiskas, reliģiskas vai zinātniskas intereses un ieinteresētība noteiktu objektu pastāvēšanā (cilvēks augstu vērtē iespēju iet uz mežu, pat ja uz to neiet, vai arī nodot objektus nākamām paaudzēm).

**2. Ļaunuma ireversibilitāte.** Neatgriezeniskais ļaunums jāvērtē negatīvāk, jo tā ietekme aptver lielu laiktelpas apjomu (piemēram, ļaunums no ģenētiski izmainītiem augiem un dzīvniekiem, un mikroorganismiem, ja tos ievada dabā).

**3. Riska brīvprātīgums vai piespiedu raksturs.** Riskam, kas nav brīvprātīgs, ir piespiedu daba. Korekta kājāmgājēja nāve iereibuša autovadītāja vainas dēļ ir vērtējama negatīvāk nekā autovadītāja nāve, kurš pārvērtējis savu izveicību.

Nemateriālo dimensiju iesaistīšana izvirza jautājumu par negatīvo aspektu savstarpēju samērojamību. Īpašs jautājums ir «nāves ekvivalents» — cilvēka dzīves vērtība naudas

<sup>51</sup> *Birnbacher D. Ethische Dimensionen bei der Bewertung technischen Risiken/Technikverantwortung. Güterabwägung—Risikobewertung—Verhaltenskodizes. Frankfurt am Main; N.Y., 1991. S. 136—146.*

izteiksmē. Vai cilvēka dzīvības izvērtēšana naudas vienībās vienmēr ir amorāla? Vai tā ir bezgalīga vērtība, ko nedrīkst pakļaut kalkulācijai? Kā darboties veselības politikas un apdrošināšanas ietvaros, kad jāņem vērā dzīves kvalitāte u.c. apstākļi? Atklāti amorāla cilvēka dzīves izvērtēšana ir tikai tad, ja to reducē vienīgi uz monetāro vērtību (forda «Pinto» gadījumā uzņēmēji kalkulēja, kas izmaksās vairāk — kompensācijas bojā gājušajiem vai riskantā automobiļa konstrukcijas izmaiņas). Reālā prakse piespiež cilvēku dzīvību pakļaut izvērtējumam, un nāves ekvivalenta problēma gaida savu risinājumu.<sup>52</sup>

Svarīgs jautājums ir ļauno seku sadalījums, proti, tas, ko tās skar.

Tos, kas gūst peļņu, vai tos, kas no tām cieš?

Tos, kuri piekrita tehnikas ieviešanai, vai tos, kuri nepiekrita?

Tos, kuri tehniskās inovācijas vienkārši akceptēja, vai tos, kuri tās neakceptēja?

Ļaunuma izvērtējumam ir jābūt pamatā lēmuma pieņemšanā. Pārejā no tehnoloģiskās seku izvērtēšanas uz tehnoloģisko politiku — no *risk assessment* uz *risk management* — parādās divi ētiski jautājumi: 1. Kādai riska stratēģijai ir jābūt lēmuma pieņemšanas pamatā? 2. Vai vispār lēmuma pieņemšanai (par vai pret) ir jābūt atkarīgai no riska izvērtēšanas?

Tehnikas ieviešana rada ne tikai primārās vai sekundārās sekas, bet arī **sekas no tā, ka tās ieviešanas iespēja vispār pastāv.**

---

<sup>52</sup> Grūtības sagādā jau atsevišķa koka vērtības aplēses. F.Festers (*Vester*) sāka aprēķināt 100 gadu veca dižskābarža cenu: malkas vērtība par katru gadu — 2,25 DM; fotosintēzes mehānisms — 153,4 DM; citas funkcijas (ūdens akumulācija, darbības telpa augiem un dzīvniekiem, gaisa filtrs u.c.) — katru gadu 1675,64 DM; tam pievienojas klimata regulācijas, erozijas sargātāja, humusa producenta u.c. vērtība — katru gadu 5297,22 DM. Secinājums: viens pieaudzis 100 gadu vecs koks maksā apmēram pusmiljonu DM (200 reižu vairāk nekā tā malkas vērtība) (*Vester F. Ein Baum ist mehr als ein Baum. München, 1985*).

## 4. Tehnikas attīstība un atbildība

Mūsdienu diskusijām par tehniku raksturīgs tas, ka ētikai tiek ierādīta izšķirīga loma, turklāt akcentu liekot nevis uz «sirdsapziņas ētiku», bet uz «atbildības ētiku». V. Cimerli (Zimerli) domā, ka tā ir neadekvāta alternatīva, kuras avots ir statisks uzskats par atbildību. Kādas tad ir attiecības starp atbildību un ētiku?

V. Cimerli šai sakarā izvirza šādas tēzes.<sup>53</sup>

1. Mūsu domāšana par tehniku, dabu un kultūru joprojām atbilst tradicionāli substancionālajam modelim: tehnikas īpašības mainās, substance — paliek. Turpretim mūsdienās mezgla punktus var definēt tikai funkcionāli: saglabājas tikai attiecību veids, bet ne mezgla punkti.

Ierauts funkcionālajās attiecībās, cilvēks vairs nezina ne tikai to, par ko viņš top pārvērsts, bet arī to, vai viņš vispār drīkst kaut ko vēlēties.

2. Jēdziens «atbildība» valodas līmenī izsaka trīs attiecību faktus: cilvēks var būt atbildīgs tikai par to, kas no viņa ir atkarīgs — vai nu tieši, vai netieši. «Atbildība» nozīmē, ka kāds (atbildības subjekts) ir par kaut ko (atbildības sfēra) atbildīgs kādas personas vai instances (atbildības instance) priekšā. Šis izpratnes pamats ir subjekta runa tiesas priekšā, kad tiek aplūkota viņa rīcība: atbildīgs ir tikai pilngadīgs, runāt spējīgs cilvēks, kuram nav nepieciešams aizbildnis. Viduslaiku cilvēkam pēdējā atbildības instance bija Dievs. Jaunajos laikos iezogas nedrošība, jo ir kļuvis problemātiski sasniegt rīcības pamatojumu ar prāta palīdzību, kas nomainījis ticību. Turklāt mūsdienās vēl parādās agrāk **nezināmas instances** — nākamās paaudzes un ārpuscilvēciskā daba. Paralēli izplešas arī atbildības sfēra tehniskās varas pieauguma rezultātā.

3. Patlaban spēkā esošais atbildības tips ir radies saistībā ar vēlo viduslaiku cunfšu amatniecību — atbildību pasūtītājam par produkcijas kvalitāti un savstarpējo grupas locekļu atbildību. Lielākas grūtības rada **tehnikas attīstības nesamērojāmība**

<sup>53</sup> Technik und Ethik. S. 92—112.

ar atbildības tipu, jo tehniķi galvenokārt atzīst tikai interno atbildību, un arī tā ir apgrūtinoša, jo neviena tehnoloģiska rīcība nav tikai kāda atsevišķa cilvēka rīcības rezultāts. Patiesais darbības subjekts ir kolektīvs, turklāt informācijas un robotu tehnoloģijas tiecas atņemt cilvēkam kontroles un vadības funkcijas.

4. Jaunais mūsdienu situācijā ir tas, ka cilvēkam ir jāatbild par rīcību, kuras subjekts nav tikai viņš viens pats, un arī par sekām, ar kurām, ņemot vērā tehnoloģijas īpatnības, **nemaz nevarēja rēķināties.**

5. Mūsdienās arvien vairāk par **rīcības subjektu** kļūst grupa vai kolektīvs, taču tas nenotiek **ar atbildības subjektu**: tas arvien ir atsevišķs indivīds, t.i., atbildības subjekts paliek tas pats. Tā rezultātā nesakrīt objektīvās attiecības «būt atbildīgam» ar subjektīvajām attiecībām «justies atbildīgam».

G. Ropols (*Ropohl*) norāda, ka tehniskās inovācijas mūsdienās izplatās, bet neviens par tām neatbild; situāciju komplicētu padara šādi momenti<sup>54</sup>:

ne katra tehniska inovācija nozīmē sociālu progresu;

tehniskās inovācijas tiek ieviestas, neņemot vērā ekoloģiskās un psiholoģiskās sekas;

par to, ka noteiktas negatīvas parādības nav novēršamas (t.s. blakussekas), lielākoties uzzina tad, kad jauninājumi jau ir plaši izplatījušies;

vainīgā atrašana saduras ar grūtībām, jo līdzdalību inovācijā ir ņēmuši pārāk daudzi cilvēki un ikkatrs savā darbības sfērā ir vadījies pēc labākās sirdsapziņas.

Tehnikā tādējādi, turpina Ropols, arī rodas individuālās un kolektīvās atbildības problēma.

Individuālās atbildības koncepcijas diskusijās par tehnoloģiju parādās divos variantos: vieni orientējas uz izmantošanu, citi — uz ražošanu. Pirmie uzskata tehniskos līdzekļus par neitrāliem (nazis!), otrie savukārt norāda, ka nepareiza izmantošana nebūtu iespējama, ja nebūtu piegādātāju.

<sup>54</sup> Technik und Ethik. S. 150.

Taču individuālā atbildība mūsdienās ir ļoti ierobežota un tehnoloģijas sekas saistīt ar atsevišķas personas darbību var ļoti reti. Notiek tehnikas deindividualizācija. No tā izriet: ja indivīds nevar nest atbildību, tad tā jāuzņemas institūcijai.

Tehnikas ētika ir jākonceptualizē kā institūciju rīcības ētika — publiskums, proskriptīva atbildība, analīze un izvērtējums pirms inovāciju izplatības utt. Te liela loma ir tiesību sfērai, savstarpējiem līgumiem, ekspertīzēm, interdisciplinārajai kopdarbībai, valsts iestāžu darbībai utt. Pirmajā brīdī šķiet, ka visas problēmas, kas rodas indivīda līmenī, tiek atrisinātas. Taču tas tā nav, jo rodas jaunas.

1. **Uzņēmējdarbības ierobežošana.** Tirgus saimniecības apstākļos tehnikas inovācijas ir autonomas uzņēmējdarbības sastāvdaļa.

2. **Tehnikas attīstības birokratizācija.** Tās vājšais punkts ir ilgstošs lēmumu pieņemšanas process, kurā dominē tendence saglabāt *status quo* un radīt barjeru attīstībai.

3. **Lietas būtības izpratnes dubultošana.** Vai vispār ir iespējama un vajadzīga absolūta dubultošana?

4. **Centralizēto institūciju kavējošā ietekme.** Vērtējumos šādos gadījumos pastiprināta uzmanība tiek pievērsta negatīvajiem momentiem ar nolūku mazināt negatīvās sekas. Institūcijas kavējas uztvert pozitīvo.

Vai ir iespējams saistīt abus atbildības līmeņus? Jautājums paliek atklāts.

## **5. Mūsdienu informātika un morāle**

### **a. Informātika un sabiedrība**

Vislielākās cerības un vislielākās bažas rada jaunā tehnoloģija, kas saistīta ar informātiku. Vieni runā par nākotnes sabiedrības iespējām, kuru pārklājuši informācijas tīkli: tā ir iespēja nodibināt komunikāciju ar cilvēkiem visas pasaules līmenī un visbeidzot izveidot elektronisko sabiedrību, pieprasot un saņemot visu iespējamo informāciju. Citi turpretim norāda uz cilvēku parastās saskarsmes nepieciešamību un

iespējām zaudēt realitātes izjūtu. Optimisti saka, ka tā ir cilvēka brīvības pakāpes palielināšana un ka nav citas izejas kā pieņemt un ieviest informācijas tehnoloģijas. Pesimisti norāda, ka šāda sabiedrība ieslīgs dziļā dūksnājā. Turklāt bagātie digitālajā laikmetā kļūs vēl bagātāki, gudrie — vēl gudrāki, taču lielākā daļa cilvēku neko neiegūs: bezdarbnieki digitālajā laikmetā kļūs par īpašu kārtu.

Informācijas sabiedrība prasa lielu spēju piemēroties — gan no atsevišķiem cilvēkiem, gan arī no valsts. Grāmatu drukāšanas mašīnas par ietekmīgu spēku kļuva dažu gadsimtu laikā, radio, televīzija — dažu gadu desmitu, datori — vēl īsākā laikā. Internetu («tīklu tīklu») jau tagad izmanto vairāk nekā 30 milj. cilvēku.

70. gados ētisko diskusiju centrā atradās atomenerģija, 80.—90. gados — datortehnika un mikroelektronika vispār. Pēc savas ietekmes šīs nozares ir pielīdzināmas vilcienam 19. gadsimtā. Mūdienās visasākās diskusijas ir saistītas ar biotehnoloģiju un datortehniku. Taču attiecībā pret biotehnoloģiju ļoti ātri, vēl pirms ieviešanas, pieņēmas spēkā tās kritika, turpretim attiecībā pret datortehnoloģiju tā ir samērā reta parādība un skar lielākoties tikai atsevišķus aspektus. Te izvērtēšanas darbs velkas iepakaļ ieviešanai.

Līdzīgi citām tehnoloģijām arī informātika pamatos attīstās ētisko refleksiju nepastarpināta. Šajā jomā jaunās tehnikas attīstība nepakļauj šaubām nevienu tradicionālo morāles problēmu. Datortehnikas ētiskās problēmas ir visi jautājumi, kas saistīti ar šīs tehnoloģijas attīstības un izmantošanas virzieniem. Ētikai ir nevis jārisina robežsituāciju jautājumi, bet jāveido jauns tēls. Tehnikas ētika pēta, kādā pasaulē un ar kādu tehnoloģiju mēs vēlētos dzīvot. Turklāt problēmas, ko rada datoru izmantošana, ir saistītas ne tikai ar cilvēku savstarpējām attiecībām, bet arī ar paša domāšanas veida, kura priekšmets ir ētiskās problēmas, maiņu.

Te, norāda H. Hastets (*Hastedt*), ir divas galvenās stratēģijas.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> *Hastedt H. Aufklärung und Technik. Frankfurt am Main, 1992. S. 68—69.*

1. Pirmais argumentācijas tips tiek virzīts uz to, lai parādītu, ka datori spēj veikt daudz mazāk, nekā tiek apgalvots (piemēram, 1982. gadā astoņas japāņu firmas nodibināja institūtu jaunākās — piektās paaudzes datortehnoloģijas izstrādāšanai, taču gaidāmie rezultāti ir izrādījušies pieticīgāki, nekā tika plānots). Datoreiforija nav attaisnojama, jo datoru spējas atpaliiek no solītā. Pierašana pie datora reducē cilvēka kognitīvās spējas, jo datori kļūdaini tiek pielīdzināti cilvēkiem. Tā rezultātā paliek neizmantots specifiski cilvēciskais potenciāls.

2. Otrajā gadījumā tiek uzsvērts, ka datori ir tik spējīgi, kā to pieņemts apgalvot. Tieši tāpēc ir nepieciešami tikumiskas dabas ierobežojumi, lai izšķirtos, kādas no cilvēka spējām nodot datoram. Dažas — nekādā gadījumā, pat ja būtu iespējas. Tas attiecas, piemēram, uz psihiatrisku vai juridisku lēmumu pieņemšanu.

Taču diskusijas par datoru kompetences ierobežošanu nevar tikt atrisinātas, vienkārši novelkot robežas (piemēram, atzīstot neiespējamību modelēt iracionālo, intuīciju utt.). Datoru gara spēju fenomena izpratnē skaidras robežas nav, un arī patiesās un simulētās gara spējas nošķiršanai ir tikai akadēmiska nozīme.

## **b. Datortehnikas ietekmes sfēras un morāle**

Ētisko problēmu atrisināšana prasa detalizētas zināšanas. Palūkosimies, ar kādiem aspektiem saistītas datortehnikas ētiskās problēmas.

1. Datoru ietekme uz cilvēka **veselību un brīvību**. Pirmie jautājumi, kas radās datoru ieviešanas procesā, bija: kā datori ietekmē cilvēka stāju un acis? Vai elektromagnētiskie viļņi izraisa alerģiju vai citas slimības (piem., galvassāpes)? Kādā mērā, ieviešot datorus, jāņem vērā ergonomikas rekomendācijas? Un vispār — vai darbs ar datoru nebojā veselību?

Kas attiecas uz psihi, nerodas tikai jautājums par spēļu ietekmi uz jauniešu vai pieaugušo pasauli. Var rasties pārlicēba

par to, ka dzīve ir tikai milzīga programma, kas ievadīta datorā, un tāpēc katru dzīves aspektu var izskaidrot ar programmu valodas palīdzību. Vai dators izmaina pašuztveri un patība nekļūst par datorprogrammas sekām?

Kas attiecas uz cilvēka brīvību, informātikas pionieri apgalvoja, ka viņi beidzot nesīs cilvēkam izvēles brīvību, kas ir atkarīga no piedāvātajām iespējām (avīzes, televīzijas programmas u.c.). Cilvēkiem būs iespējams pašiem sastādīt savu elektronisko avīzi, vēl vairāk: katrs var būt ne tikai informācijas saņēmējs, bet arī nosūtītājs. Individualizētajā datoru pasaulē būtu nejausība, ja cilvēki skatītos vienādas televīzijas programmas vienā un tajā pašā laikā.

Taču var palūkoties uz indivīda brīvību arī no citas puses, proti, no tikumiski sargājamas informācijas, kas ir cilvēkam. Ja kāršu spēlē visi zinātu pretinieku kārtis, spēle zaudētu jēgu. Arī apsveikums dzimšanas dienā, ja tas zināms jau iepriekš, nav pārsteigums. Ir arī daudz netriviālākas lietas: noslēpumu saglabāšana, ja ar informācijas atklāšanu var nodarīt lielu ļaunumu citai personai. Privātās sfēras ētika ietver sevī daudzus gadījumus: mīlestību, uzticību, draudzību, pašanalīzi.

Ar datora palīdzību var saslēgt kopā visdažādāko datu bankas; to izmanto klientu, abonentu, kredītu ņēmēju u.c. noteikšanā, kā arī personu pārbaudē. Tēma koncentrējas ap problēmu nepieļaut morāli apšaubāmus līdzekļus informācijas vākšanai (iespieties privātajā dzīvē caur izprašņāšanu utt.). Datori par personu var savākt neiedomājami daudz datu. Līdz šim šo procesu ierobežoja izmaksu faktors, tagad viss vienkāršojas un kļūst lētāks.

Mūsdienās neviens vēl neapjauš datoru operāciju apjomus un mērogus. Revolūcija jau ir notikusi, nevienam par to pat nepadomājot. Informācijas piegādātāji ir atraduši subtilus modeļus manipulācijai ar informācijas saņēmēju uzvedību (un jau dzīvo no tā). Tas apdraud personisko autonomiju un sociālo procesu integritāti. Draudus nerada fakts, ka daudzi zina daudz par kādu personu, bet fakts, ka šī persona nezina, kas un cik daudz ir zināms par to un kā šis zināšanas tiks izmantotas.

Datori saasina arī drošības jautājumus. Kādreiz Dž. Džūijs (*Dewey*) norādīja uz jauno laiku filozofijas (piem., Dekarta) kļūdu, uz to, ka tā zināšanas, zinātni un ētiku vienmēr saistīja ar drošības jautājumiem — meklēt skaidras un nepārprotamas atbildes uz skaidriem un viennozīmīgiem jautājumiem. Agrākos laikos drošības paradigma bija matemātika. Arī morālajai filozofijai vajadzēja dot skaidras un nepārprotamas atbildes, kā arī drošības garantijas. To meklēšana bija ne tikai teorētisks, bet arī praktisks process.

Līdz ar datoru ienākšanu dzīvē šķiet, ka cilvēki praktiskajā jomā beidzot ir atraduši drošību, kuru filozofi meklēja teorijā un tā arī nenasniedza. Dators dod skaidru un nepārprotamu atbildi, kurai ir jābūt precīzai (=drošai), ja vien sastādītajā programmā nav ieviesusies kļūda.

Ideja vai mīts par datoru, kas nekļūdās, ir pamats daudzām ētiskām problēmām, ko atklāj intensīva datoru lietošana. Mēs piešķiram tiem pārcilvēciskas (Dievam līdzīgas) īpašības, kas padara datorus «morāli imūnus» pret ētisku kritiku. Mums ir nosliece paļauties uz tiem tieši tāpēc, ka to darīt nevar. Mēs ceram, ka datori mums sniegs atbildes uz jautājumiem, uz kuriem paši neceram un nedrīkstam cerēt rast atbildes; mēs uzdodam datoriem atrisināt problēmas, kuras paši nevaram atrisināt. Ja mēs piedzīvosim neveiksmi, tā būs mūsu un nevis datoru vaina. **Datoru mītā dators ir pašmērķis, nevis līdzeklis.** Tik ilgi, kamēr datori cilvēkam būs mazi dievi, ar tiem apieties reālistiski un ētiski būs grūti.

2. Datoru ietekme uz **sabiedrību**. Mūsdienās programmu izstrādāšana vairāk līdzinās sociālās birokrātijas radīšanai nekā mašīnu konstruēšanai. Rezultātā lielās datorsistēmas rada savu īpašu **necaurskatāmības** tipu. Programmas kļūst arvien efektīvākas, bet programmētāji tās saprot arvien mazāk un mazāk, jo atsevišķas to daļas pazūd no redzesloka.

Kur un kādās jomās ir jāievieš datorekspertu sistēmas? Pirmām kārtām tiek minētas tieslietas, medicīna, psihoterapija, ekonomika un finanses, politika, mūzika, pedagogija, zinātne utt. Vai ir jomas, kur šādas sistēmas pilnīgi jānoraida? Vai ir citu ceļu iespējas?

Vai var nodot lēmumu pieņemšanu svarīgākās situācijās, īpaši militārajā jomā, datoriem (cilvēka iespējas apstrādāt informāciju ir ierobežotas)? Visi šie jautājumi izraisa arī svarīgas morālas problēmas (piem., «datoratbildība»).

Kas attiecas uz informāciju kopumā, te būtiska ir tās kā varas instrumenta izmantošana. Informācija dod varu: absolūtu — izmainīt pasauli — un relatīvu — personas, kurām tā pieder, var vadīt personas, kurām tā nepieder. Datori dod varu abos aspektos. Cilvēki turklāt reizumis izmanto informācijas kanālus arī nepareizas informācijas izplatīšanā, proti, kā līdzekli, lai piespiestu citus darīt to, ko tie darītu nelabprāt. Manipulējot ar informāciju, var manipulēt ar citiem. Tā ir praktiska informācija, kas var ietekmēt partiju lēmumus, vajadzības, projektu pieņemšanu utt.

Vienlīdzības princips — egalitārisms — prasa, lai informācija būtu vienlīdzīgi sadalīta un universāli maksimizēta. Lai cilvēks rīkotos atbilstīgi normām, viņa rīcībā ir jābūt informācijai: persona vai grupa par faktu X var nest atbildību, ja tai par X ir informācija. Tāpēc visiem pilsoņiem ir jābūt vienlīdzīgiem attiecībās pret informācijas saņemšanu. Šis princips rada morālu imperatīvu: informācijai ir jābūt **pareizai un relevantai (atbilstīgai, būtiskai)** un visām personām, kuras tā skar, — **vienlīdzīgi pieejamai**. Praksē gan tas izskatās citādi.

Vēsturiski mainās īpašuma jēdziens. Sākotnēji tas bija saistīts ar zemi un citiem lietiskiem elementiem, pēc tam — ar elektrību un citiem enerģijas veidiem, bet patlaban par galveno kļūst informācija. Zināšanas tik tiešām dod spēku, varu. Taču problēmas rodas tad, kad informācija parādās kā tirgus prece:

1) maiņas attiecībās, kad runa ir par informāciju, tiek kļūdaini uzskatīts, ka tā ir priekšmets, ko nevar apmainīt, bet tikai sadalīt un paziņot (informācijas nodevējs to patur). Tās mērs (biti) nesakrīt ar vērtību, kas atkarīga no sarežģītām devēja, saņēmēja un trešās instances attiecībām;

2) informācijas nodošana var būt izdevīga devējam, jo tās vērtība bieži ir atkarīga nevis no tā, ka tā kādam ir, bet no tā,

ka tās kādam nav. Informācija atšķiras no savas substances, jo tā ir atkarīga no nodošanas procesa.

Informācijas vērtība nepakļaujas saskaitīšanai. Papildu informācija var vienas informācijas vērtību gan paaugstināt, gan pazemināt;

3) jau kopš senatnes apmaiņa ir saistīta ar maldināšanu. Preces kvalitātes pārbaudei ir savas metodes un mēri. Informācijas kvalitātes mērs ir tās patiesums. Taču daudzos gadījumos pārbaudīt to ir neiespējami. To papildina apstākļi, ka patiesība tam, kas to saņem, var šķist cietsirdīga, neatbilst viņa vēlmēm. Turklāt ļoti viegli ir ievadīt apmaiņā melīgu informāciju, te ir plašas maldināšanas iespējas;

4) substances kategorija nedarbojas informācijas translēšanas procesos arī tāpēc, ka var nodot informāciju, kuru saņēmējs nemaz nevēlas saņemt. Likums par informācijas brīvu apmaiņu nav spēkā attiecībā pret informāciju.

Tas nozīmē, ka mūsu uz substances kategoriju orientētos morāles jēdzienus — īpašums, zādzība, taisnīga apmaiņa utt. — nevar bez precizējumiem lietot attiecībā pret informāciju. Tāpēc ir nepieciešamas ētiskas normas, kas regulē attiecības, kuras saistītas ar informāciju.

Informātika un datortehnika strauji maina arī darba raksturu. Jau patlaban apmēram 10 milj. amerikāņu strādā kā telestrādnieki. Viņiem nav jāiet uz biroju, darbs notiek mājās pie datora. Eiropas Savienībā šādu cilvēku ir apmēram 2 miljoni, un to skaits strauji pieaug. Mājās strādā padomnieki, redaktori, pētnieki, kas vairs nekalpo uzņēmējiem, bet konkrētiem klientiem. Viņi ir brīvi darba laika izvēlē un netērē to ceļam uz darbu.

Tā rezultātā **profesionālais un karjeras modelis**, kas valdīja industriālajā sabiedrībā, strauji mainās. Izzūd normālas darba attiecības. Apmēram 150 gadus cilvēki ritos devās tālu no mājām, lai pulcētos darbavietās, un vakaros tās atstāja. Ar šādu ritmu ir saistīta lielākā institūciju un sabiedrisko vērtību daļa.

Tagad parādās **virtuāls darba devējs** (ņēmējs), kas pasūta un iepērk speciālistus atsevišķiem projektiem, un šie speciālisti

bieži telpiski atrodas tālu cits no cita. Ekonomikas stratēģiem tas dod iespēju ātri reaģēt uz izmaiņām tirgū un neizdot naudu personāla uzturēšanai.

Datorkomunikācija ir pārvarējusi izšķirīgo barjeru starptautiskās konkurences attiecībās. Sabiedrībā, kas balstās uz informāciju, robežas šķērso ne tikai produkcija, bet arī darbs. Programmists Indijā vai Čehijā praktiski momentāni var nosūtīt sava darba rezultātus uz jebkuru pasaules punktu. Tāpēc cilvēkiem bieži ilgstoši nav darba, starp diviem darba periodiem var būt liels pārtraukums. Tradicionālā darba pasaule kļūst arvien nenoteiktāka.

Līdz ar to sarežģītāka kļūst **sociālās apdrošināšanas sistēma**, no kuras «izkrīt» augsti kvalificētu zinātnieku darbs (viņi kļūst patstāvīgi) un arī citi darba ņēmēji: strādājošie arvien mazāku daļu no ienākumiem nodod sociālās apdrošināšanas sistēmai — bez lielām cerībām saņemt ko atpakaļ (tā ir savdabīga spirāle, kas iet uz leju). Informācijas sabiedrība saņiegusi to, ko nespēja paveikt uzņēmēji un politiķi, — novērst dārgo un sastingušo sociālās aprūpes sistēmu un saimniecisko dzīvi padarīt fleksiblu un enerģisku. Sāk brukt visas līdzšinējās sociālās sistēmas pamati.

Jaunā tehnoloģija individualizē darba pasauli. Telestrādnieki pamet birojus un līdz ar to arī kopīgās darba telpas, ar klientiem līgumi tiek noslēgti tieši utt. Līdz ar to tiek mazināta arī **arodbiedrību** nozīme, kas orientējās uz ilgstošām, ar likumu regulējamām attiecībām. Iestājas ievērojama diference (attālinātība) starp atsevišķu strādnieku un viņa darbu. Darba ņēmēji saņem arvien mazāku samaksu par savu veikumu: samaksa ir atkarīga no kolēģu darba, un nav arī iespējams salīdzināt, kuri veikuši vairāk, kuri — mazāk darba. Bieži vien veselas grupas panākumi ir atkarīgi no kāda atsevišķa cilvēka veikuma, un nekad nevar uzzināt, vai katram darba darītājam tiek adekvāti samaksāts.

Tāpēc informācijas sabiedrībā arvien vairāk izzūd relatīvā vienlīdzība un solidaritāte. Telestrādnieki saņem samaksu par savu darbu, un, ja viņu darbaspējas zūd, tad darbs tiek uzteikts.

Mainās arī žurnālistu darbs, un tas ved pie lielas diferenciācijas to starpā. Avīzes drīzumā būs attēlu paketes, un lasītājs tās varēs pirkt kopumā vai pa daļām. Īpašas programmas palīdzēs izvēlēties to, kas katru dienu ir visinteresantākais. Atbilstīgi tam būs apmaksāti arī autori, un panākumiem bagāti piedzīvos ātru augšupeju. Apgrūtināts būs to izdevniecību un redakciju darbs, kas piedāvās svarīgus rakstus, kuri interesēs tikai mazākumu.

Līdz ar to nostiprināsies informācijas sabiedrības princips: informācijas pakete digitālajā laikmetā būs lētāka nekā tās atsevišķas daļas. Jaunā tehnoloģija **fragmentizē sabiedrību**, atvieglo diferenciāciju, kas līdz tam nebija iespējama, un palielina individuālismu. Vecās solidaritātes formas zūd, bet jaunās vēl jāatrod.

Cilvēkiem kopības reālajā pasaulē draud nomaīņa pret **kopību virtuālajā pasaulē**. Ko nozīmē elektroniskā kopība? Kontakti virtuālajā pasaulē rodas ātrāk un ātrāk arī beidzas; katru kontaktu var pārtraukt ar taustiņa vai «peles» piespiešanu. Instalācijas tikli neprasa kopīgas vērtības, bet izceļ atšķirīgās. Tie paver iespēju cilvēkam kaut kur pasaulē sameklēt sev līdzīgos un norobežoties no citiem. Taču tas vienlaicīgi norobežo viņu no reālās sabiedrības problēmām un prasībām. Informācijas sabiedrība vienlaicīgi atceļ sabiedrību vienojošās institūcijas — sociālo valsti, kopīgo darbavietu u.c. Arī izglītības iegūšana kļūst par individuālu notikumu. Informācijas tīklos nav vietas normālai komunikācijai ar sev līdzīgajiem. Kā atšķirt reālo pasauli no virtuālās? Kā nenomainīt pilnīgi reālo komunikācijas procesu ar virtuālo?

Datortikli vieno, bet notiek arī pretējais process — milzīga **reālās sabiedrības fragmentarizācija**. Daudziem cilvēkiem atliek tikai izvēlēties starp simulēto un nekādu kopības formu. Tas, kas vieniem nozīmē dzīves un brīvības kvalitātes uzlabošanu, citiem pārvēršas par spaidiem.

3. Datoru ietekme uz **kultūru**. Te rodas vesels jautājumu loks: vai datorkultūra nezaudē jutekliskās un vēsturiskās dimensijas? Vai personiskās pieredzes pasaule galīgi neizslēdz mediju un ekspertu pasaule? Vai cilvēkam vispār neizzudīs

primārā pieredze? Vai pilnīgi neizzudīs refleksijas un pašrefleksijas kultūra? Kāda loma datoriem ir izglītības veidošanā?

Tie visi ir jautājumi, kas nešķirami saistīti ar cilvēku tikumisko attīstību un vērtību sistēmas veidošanu.

## 6. Mūsdienu tehnoloģija un darbs

Mūsdienu darba tehnoloģiskais process, kurā valda racionalizācija un kalkulācija, kurā pārsvarā ir orientācija «viss pārdošanai», rada jaunu laika izjūtu. Laiks it kā joņo, vairākkārt mainot cilvēka esības apstākļus vienas paaudzes laikā. Senas vērtības, kuras izstrādājusi sabiedrība tūkstošiem gadu ilgā savas pastāvēšanas vēsturē, vairs «neietekmē», nepalīdz apjaust noietā ceļa pēctecību tā, lai pagātnes apjēgšana dotu iespēju izprast šodienu kā ceļu uz nākotni. Cilvēks it kā kuļas tagadnē, un viņam zūd laika virzības izjūta. Līdz ar to cilvēks aizmirst pats sevi, apsteidz sevi, zaudējot identitātes apziņu.

Tehnika atbrīvo cilvēku, radot viņam komfortablus dzīves apstākļus un vienlaikus veidojot elastīgu, plastisku, bezgalīgi pārtapt spējīgu personību. Šāda personība ir efektīva, taču — tā ir pseidopersonība. Mūsdienu darba režīms apdraud cilvēka morālo atbildību, jo šādam režīmam vienīgā derīgā ir šāda pseidopersonība, kas lokās visos virzienos, nevis stabila personība, kura tic tikumisko normu nesatricināmībai.

Pēdējos gadu desmitos tehnoloģijas attīstība Rietumos (daļēji arī pie mums) rada vairākas būtiskas problēmas, kas cilvēkam ir un būs jārisina. Tā, piemēram, A. Šafs norāda, ka mūsdienās «brīvais laiks» — zinātnes un tehnikas dāvana — arvien vairāk pārvēršas par «tukšu laiku». Patlaban no sabiedriski derīga darba tiek atbrīvoti desmitiem miljonu cilvēku, bet tuvākajā laikā bez darba paliks simtiem miljonu darbaspējīgo. Iepriekšējos gadsimtos visvairāk strādājošo bija lauksaimniecībā, XIX gs. beigās un XX gs. sākumā — rūpniecībā, pašlaik — apkalpojošā sfērā, taču tā vairs nespēj absorbēt izbrīvētos darba resursus.

Ko darīs cilvēki? Tradicionālā atbilde: viņi nodarbosies ar zinātni un mākslu. Taču «brīvo laiku» iegūst pārāk daudzi

cilvēki, un tas viņiem pārvēršas par «tukšo laiku», kuru vajag «nosist». Līdz ar to brīvais laiks pārvēršas par «katorgas garlaicību». Darbs pats Rietumu kultūrā vairs netiek uztverts kā nolādētības sekas (saskaņā ar Bībeles tradīciju), tas vairs nav «katorgas darbs».

Darbs draud pārvērsties par īstena brīva laika saliņu, un «nekā nedarītāju» elites vietā top «darba elite». Pārējie nolemti «spēlei», proti, brīvai darbībai mākslas un citās jomās, bet tā pārtop par «katorgas spēli», kurai cilvēks ir nolemts un kura var beigties vienīgi ar viņa nāvi. Darbs citu labā, produktīvs, smags darbs kļūst par privilēģiju.

Lai cilvēks varētu normāli adaptēties «brīvā laika» apstākļos, viņš jāaudzina «darba ētikas» tradīcijās — citādi viņš nezinās, ar ko aizpildīt savu mūžu.

## **7. Tehnikas ritms, dzīves ritms, morālā orientācija**

Pašlaik jau trafarets kļuvis apgalvojums, ka tehnikas attīstība paātrina dzīves ritmu, pārkārto visas dzīves jomas, izraisot tajās iepriekš nepazītu intensitāti (simptomātiski, ka, vērtējot mašīnas un citas tehniskās ierīces, mēs lietojam arī terminu «morāli novecojušas»). Mainoties pati, tehnika rada kaleidoskopiski mainīgu vidi, kurā mēs dzīvojam.

Kā šis process ietekmē mūsu tikumus? No vienas puses, pozitīvi, jo tas intensificē arī tikumiskos meklējumus, paplašina un padziļina morālo pašapziņu. Skaidrs, ka jaunās, laika izvirzītās problēmas mobilizē garīgo potenciālu to risināšanai arī ētikas jomā. Zinātniski tehniskais progress nav vienkārši instruments, kas palīdz pārkārtot ekonomiku: tas ir arī ceļš, pa kuru mūsdienās virzās civilizācijas attīstība. Tapēc tagad ir jāiedziļinās tehnisko risinājumu būtībā, jāizjūt un jāizprot to humānistiskie aspekti, jo līdz ar tehnikas sasniegumiem, kuri iemiesojas dzīvē, mainās arī vērtīborientācijas pasaulē, kurā dzīvo cilvēks (tā, piemēram, sakarā ar pulksteņa izplatīšanos sabiedrībā nostiprinājusies «precizitāte» — viena no mūsdienu

civilizācijas galvenajām vērtībām; skaitļotāju masveida ieviešana sabiedrībai nes jaunas vērtības, piemēram, skaidrību, domāšanas precizitāti, pierādīšanas prasmi un tās kultūru u.tml.).

Taču, no otras puses, laikmets pats arvien asāk uzdod jautājumu, vai kvantitatīvā atšķirība starp tehnikas progresa straujumu un mūsu tikumiskās refleksijas gausumu nav pārgājusi kvalitatīvā atpalcībā, kas liedz mums izprast apkārtejo īstenību. Daudzi sociologi norāda, ka tehnika, rūpniecība, cilvēku savstarpējā saskarsme mainās tik strauji, ka mēs vienkārši nepaspējam psiholoģiski šīm pārmaiņām pielāgoties, reaģēt adekvāti. Pieaug apjukuma un nestabilitātes izjūta, jo daudzas īstenības jomas evolucionē pārāk nevienmērīgi.

Cilvēks morālē lielā mērā pauž savas alkas pēc noturīgiem ideāliem, stabiliem principiem, orientācijām, simboliem, meklējot «arhimēdisko atbalsta punktu» dzīves plāna īstenošanai. Līdz XX gadsimtam visas kultūras, kas vienlaikus ir izveidojušas arī savu morāles modeli, bijušas vairāk orientētas uz noturīgo nekā uz mainīgo. Dzīves stabilitāte visnotaļ nosaka arī vērtīborientāciju stabilitāti, kas cilvēkam piešķir noteiktu tikumiskās drošības izjūtu, pašātvības apziņu. H. Skolimovskis (*Skolimowski*) konstatē: "Ķīniešiem senatnē bija paruna: "Lai tu būtu nolādēts dzīvot pārmaiņu laikmetā. "[..] Mēs ķīniešu viedokli izmainījām uz pretējo un pārliecinājām sevi, ka pārmaiņa nav lāsts, bet svētums, ka tā ir progresa faktors. Mēs tāpat esam pārliecināti, ka pārmaiņu trūkums nozīmē progresa neesamību un visbeidzot stagnāciju, nepabeigtību. «Pārmaiņa» tiek identificēta ar ārēju pārmaiņu, izmaiņas visuzskatāmāko tipu, un tikai netieši ar progresu. [..] Mēs vienmēr dodamies uz priekšu, pat ja ejam uz nekurieni. Nemitīgi un ar nodomu mēs izraisām pārmaiņas, uzskatot tās par progresa ieroci."<sup>56</sup>

Tāpēc mūsdienās saasinās jautājums: vai ir iespējams izveidot noteiktu ētisku modeli attiecībā pret tik mainīgu pasauli? Tikumu jomā pārmērīga dinamika, proti, intensitāte, kas pārsniedz tikai potenciāli bezgalīgās, bet aktuāli vienmēr

<sup>56</sup> *Skolimowski H. Philosophy of Technology as a Philosophy of Man // The History and Philosophy of Technology. Chicago, 1979. P. 325.*

ierobežotās morālās pašapliecinājuma iespējas (pat psihes iespējas), izraisa centrālās faktora dominēšanu pār centrālās faktoru — tieksmi pēc droša un stabila ētiskās dzīves centra, ap kuru kā pašu augstāko vērtību un ideālu būtu organizēta tiesību un pienākuma izpratne. Mūsdienu pasaule padara relatīvu jebkuru tās izpratnes konkrētu modeli; ētisko absolūtismu arvien vairāk aizvieto ētiskais relativisms. Laicīgais arvien vairāk izstumj nepārejošo, mūžīgo, haotiskais — kosmisko.

Polemiski saasinot, varam pat teikt, ka morālē mainīgais (precīzāk — pārāk mainīgais) demoralizē, konkrēto principu un simbolu maiņa dezorganizē, bet mūsdienu pasaules dinamiskā attīstība bieži vien noved pie «morālā infarkta», proti, pie tikumu krīzes (krīzes, kā zināms, pirmām kārtām nozīmē to, ka vairs nav iespējams dzīvot, balstoties uz veciem principiem, bet jauni principi vēl nav radīti). Agrāk šāda situācija bija izņēmums, kas vairāk raksturīgs tā saucamajiem pārejas laikmetiem, turpretī tagad tā kļūst par dabisku stāvokli: mūs nemitīgi skar pārmaiņas, pārkārtojumi.

Daudzi neiztur un bēg — meklē mierinājumu jaunās ilūzijās, alkoholā, narkotikās, reliģijās. Pats darbs daudziem kļūst par līdzekli, lai aizbēgtu no sevis, jo, paliekot vienatnē ar sevi, vari izrādīties tukšuma priekšā. Taču rezultāts ir pretējs gaidītajam. Šāda sevis noslogošana liedz redzēt gan sevi, gan pasauli: lai to izdarītu, ir jāpiestāj, jāmazina sava aktivitāte.

Mūsdienu sabiedrībā nemitīgi pieaug racionālo, loģisko zināšanu apjoms un nozīme. To rada ne tikai skaitļotāju ietiekšanās arvien jaunās dzīves jomās (no bērnu spēlēm līdz kosmiskajiem lidojumiem), bet arī rīcības, darbības motivēšanas, pamatošanas process. Cilvēki nemitīgi meklē optimālus uzdevumu risināšanas variantus (optimālais=racionālais!) — kā visekonomiskāk būvēt, iegūt maksimālu peļņu utt. Šis domāšanas veids gūst pārsvaru arī ikdienas dzīvē: kā vislabāk izmantot naudu, visērtāk nokļūt vēlamajā vietā utt. Straujais dzīves temps, kaleidoskopiskās izmaiņas izslēdz iespēju izstrādāt tādus «tradicionālus risinājumus», kas varētu būt nodēriģi arī pēc 10—20 gadiem. Cilvēkam jārisina uzdevumi

mainīgos apstākļos, katru reizi no jauna. 10—20 gadu laikā noveco arī profesionālās zināšanas un iemaņas.

Cilvēka racionālais prāts tiek nodarbināts un papildināts nemitīgi, veltot tam galveno uzmanību, turpreti neracionālās zināšanas (emocionālā, tēlainā pieredze) tiek atstātas novārtā. Taču tieši pēdējās būtiski ietekmē tikumisko rīcību, morālo motivāciju. Visbeidzot tikumība kļūst otršķirīga: «labu organizatoru» vērtējam augstāk par «krietnu cilvēku».

Runājot par tikumības līmeņa krišanos, jāpievērš uzmanība apstāklim, ka iepriekšējos laikmetos racionālajam nav tik pārmērīgi liela, pat nedabiski pārspilēta loma. Tā, piemēram, agrāk zemnieka mazdēls izmantoja to pašu tehnoloģiju, kuru vectēvs, un tā balstījās nevis uz stingri racionālu aprēķinu, bet uz gadsimtiem ilgu pieredzi, ko nodod no paaudzes paaudzei tradīcija, paražas. Cilvēka smadzenes tai laikā nebija pārslogotas, meklējot optimālu risinājumu racionāli noformulētiem uzdevumiem. Cilvēks varēja pievērsties tikumisko jautājumu apcerei, balstoties ne tik daudz uz zināšanām, cik uz «sirdi». Viņam atlika laiks ieklausīties savā sirdsbalsī, sirdsapziņā.

Tehnikas pasaule prasa elastību: tehnikā, ražošanā bieži vien jālauž ierastais, sastingušais, viss, kas sekmē stagnāciju un rutīnu. Taču to, kas ir nepieciešams rūpniecībā, vadīšanas un saimniekošanas jomā, nedrīkst automātiski attiecināt uz morāli, jo tikumība nedrīkst kļūt pārlietu elastīga — tad tā var vispār izzust.

Jebkuras jaunas tehnikas parādīšanās ir jāvērtē ne tikai no ekonomisko, bet arī no tikumisko apsvērumu viedokļa, proti, morālei tā būtu jāaprobē, izsakot savu attieksmi. Šajā procesā viens cilvēks nespēj aizvietot visu sabiedrību, bet sabiedriskā apziņa to veic visai ilgā, pat pārāk ilgā laika periodā, tā nesteidzas izteikt savu vērtējumu (dažkārt viennozīmīgs vērtējums vispār nav iespējams). Citādi sakot, sabiedrības morālā apziņa atpaliek no tehnikas attīstības.

Taču mēs dzīvojam tādā attīstības stadijā, kad tehniskā un tehnoloģiskā vide mainās tik strauji, ka, baidoties kaut ko nokavēt, mūsu rīcība bieži vien apsteidz morāles attīstību. Nereti rodas situācijas, kad cilvēkam atliek vienīgi akli noticēt kādam

tehniskam jauninājumam, bet tam var būt negatīvas sekas («Izmantojiet un tad jūs uzzināsiet!»).

Te grūtības rada apstākļi, ka pietiekami objektīvi novērtēt kādu jaunievedumu no morāles viedokļa var vienīgi pēc tā izraisītajām sociālajām sekām (tehnisku ideju radītāju nodomi parasti ir visai cildeni, taču viņi nespēj un neprot izskaitļot savu izgudrojumu morālās sekas; mašīnu no tikumiskā viedokļa nevar novērtēt vispusīgi un dziļi, kamēr tā nav ietekmējusi dzīvi kopumā). Un tad, kad jāsaskaras ar sekām (kas daudzos gadījumos nesakrīt ar nodomiem), izrādās, ka ir jau izaugusi jauna tehnika un tās radītāju paaudze, kas pati nopāļā un noliedz iepriekšējās veikumu. Morālais novērtējums atkal kavējas, vēlāk tas vairs nav efektīvs, un tehnikas attīstība iziet ārpus tikumiskās kontroles sfēras. Dzīves morālo principu nenoturīgums, morāles deformācijas, kuras rada tehnikas strauja attīstība, negatīvi ietekmē sabiedrības morālo klimatu vispār. Morāle pārstāj darboties efektīvi.

Nereti tiek apgalvots, ka mūsdienu cilvēks, dzīvojot plaša patēriņa preču ražošanas apstākļos, kļūst par lietu vergu, ka «dzišanās pēc lietām» kļūst par daudzu cilvēku vienīgo dzīves mērķi. Šķiet, ka tas nav īsti pareizs apgalvojums. Cilvēks patlaban nav tik daudz lietu, cik sava komforta, iegribu vergs. Viņš mīl nevis lietas, bet pirmām kārtām sevi un to baudu kompleksu, kuru viņam sniedz lietas. Pieaug nevis mīlestība uz lietām, bet sevis mīlestība!

Iespējams, ka cilvēks prata patiesi cienīt lietas iepriekšējos gadsimtos, kad tās izmantoja arī tāpēc, lai nostiprinātu savus kontaktus ar pārējiem cilvēkiem, iegūtu atzītu vietu cilvēku pulkā. Tagad masveida ražošana ir bezpersoniska, lietas ražo mašīnas, nevis personība, unikāla, neatkārtojama individualitāte. Agrāk lietu prata novērtēt ne tikai tāpēc, ka tā bija dārga, labi pagatavota, bet arī un pirmām kārtām tāpēc, ka cienīja meistarū, kas to bija radījis. Senāk lietās iemiesojās ne tikai tehniskā, bet arī morālā kultūra: lieta prasīja rūpīgu attieksmi, cieņu arī tad, ja tā nebija tieši vajadzīga, izmantojama (tā nevarēja «morāli novecot»). Aiz to tiešā fizikālā tēla bija saskatāma personība, un tā kalpoja par starpnieku tikumiskajā sa-

skarsmē. Apmainoties ar lietām, cilvēki apmainījās arī ar savstarpēju cieņu, cieņu pret citu personisko darbu. Lietas tolaik salīdzinājumā ar tagadni inducēja cilvēka nesavtīguma apziņu.

Mūsdienu tehnikas attīstības laikmetā cilvēki apmainās ar visai daudzām lietām, taču tieši tās tikumiski norobežo, attālina indivīdus, un cilvēki meklē intīmākas tikumiskās saskarsmes ceļus. Priekšmetiskā pasaule morālā ziņā kļūst bezpersoniska, bet lietas patērētāja rokās vairo savtīgumu; mēs viegli atsakāmies, aizmetam projām lietas, ja tās nekalpo baudai vai prestižam. Lietu patēriņš neprasa nekādus morālos izdevumus, tikumisko tēriņu. Mašīnas, ražojot lietas, veicina dzīves līmeņa celšanos, taču tikumiskās apziņas līmenis paliek uz vietas vai ievērojami atpaliek no dzīves līmeņa.

Tehnikas varenība, kas ir cilvēka rīcībā, sekmē ne tikai patērētājapziņas, bet arī varas apziņas palielināšanos (piemēram, attiecībā pret dabu). Mēs vairs neieklausāmies, nerūpējamies, nesaglabājam — mēs pārveidojam, pārmainām, uzkundzējamies; ja vien varam to izdarīt, tad, daudz nedomādami, darām. Savukārt varēšana vairo varu. Zīmīgi, ka manipulēšana ar varu, spēka apzināšanās pieaugums attiecībā pret dabu ieviešas arī citās dzīvesdarbības jomās (piemēram, savstarpējās attiecībās, audzināšanā utt. arvien biežāk dominē piespiešana, pakļaušana). Bet no varas apziņas līdz varadarbiem (un ne tikai attiecībā pret dabu) nav pārāk liels atstatums.

Bet kas valda pār mums, kas mūs savalda? Izrādās, ka bieži vien to veic nevis morāle, tikumība, bet tās pašas mašīnas. Tehnikai, mūsu veidojumam, pār kuru valdām mēs vienīgi, vienlaikus ir ievērojama vara pār mums pašiem. Mēs šobrīd esam no tās tikpat atkarīgi, cik no pārējās pasaules. Mēs izmantojam pārtikā tehnogēnās (mākslīgi selekcionētās un izaudzētās) dzīvnieku sugas un augus, turklāt pēc obligātas kulinārās, tehnogēnās apstrādes. Mēs dzīvojam tehnikas vidē un uz tehnikas rēķina. Mēs esam spiesti apkalpot tehniku, rūpēties par to, kaut kādā mērā tai pielāgoties, esam spiesti rēķināties ar tās iespējām un prasībām (nereti pat kaitējot

savām interesēm), maksimāli rosinot tās progresu un nemitīgu darbu optimālā režīmā. Mūsu rūpju centrā aizvien vairāk atrodas nevis cilvēks, bet tehnika. Rūpes par savu tuvāko, par viņa labklājību, labsajūtu paliek novārtā. Tehnika nereti paņem visu mūsu laiku, turklāt pastāvīgās rūpes par tehniku mazina mūsu patstāvību.

Senatnē cilvēki, rūpējoties par iztiku, pārticību, ģimeni utt., vienlaikus centrā izvirzīja kalpošanu kaut kam augstākam un arī cilvēkam, ārpuslaiciskam, principiāli iznīcībai nepakļautam (proti, rūpējās par nemirstīgo dvēseli, baidījās no mūžīgās nāves, mocībām ellē, kalpoja dieviem, nepārejošām vērtībām, paverot savai dvēselei milzīgas pārdzīvojumu un domu amplitūdas, attīstot un nostiprinot iekšējo garīgumu). Turpretī tagad situācija ir citāda, jo individuālā dominē tendence kalpot teknikai, kura ne tikai ir nedzīva, bet arī nav mūžīga — pakļauta laika iznīcinošajai varai un līdz ar savu virzību uz neesību, uz sevis kā vērtības devalvēšanu (nomaiņu un progresu) apdraud arī cilvēka morālo orientāciju. Kalpot mūžīgajam vai kalpot pārejošajam — tās ir dažādas parādības, un dažāda ir arī kalpojošā cilvēka iekšējā pārliecība.

## 8. Tehnika un tikumiskā saskarsme

Noturīga morālā saskarsme starp cilvēkiem ir cieši saistīta ar noturīgu sociālo saikņu pastāvēšanu, taču tās vājina mūsdienu tehnikas attīstība (piemēram, mūsdienu cilvēka rīcībā esošie pārvietošanās līdzekļi būtiski palielina pārvietošanās telpā dinamiku, paverot individam iespēju īsā laikā satikties ar visai daudziem cilvēkiem: viduslaikos cilvēks visā savā mūžā satika ievērojami mazāk cilvēku nekā mūsdienu lielpilsētas iedzīvotājs dažu stundu laikā). Morāles aspektā tas nozīmē, ka notiek saskarsmes vērtības, unikalitātes devalvēcija. Ētiskā maksima skan: katram cilvēkam ir tiesības uz cieņu un tā ir jāizrāda pret katru un katram. Mūsdienu apstākļos šo maksimu ir grūti ievērot, jo savstarpēja cieņa prasa uzmanības pievēršanu, tās noturību, nesteidzību, kas aizvien mainīgajā vidē bieži vien nav iespējama.

Tehniskie pārvietošanās līdzekļi, fiziski tuvinot ļaudis, vienlaikus palielina cilvēku morālo izolētību, atsvešinātību, pat vientulību, rosina skaitļojošas attieksmes attīstību: kam izrādīt cieņu un kam ne; kam to darīt vairāk un kam — mazāk; vai vispār vērts to izrādīt? Zeļ morālais pragmatisms, kas jau pats par sevi ir «apaļš kvadrāts». Noteiktos apstākļos vājinās cilvēka saistība ar savu dzimteni, vietu, kur cilvēks piedzimis un izaudzis, bet līdz ar to zūd patriotisma jūtas, tautas garīgā vienība. Klejošanas «bums» mazina tradīciju, paražu, radīnieku, kaimiņu regulatīvo darbību, kas orientēta uz noturīgu dzīvesveidu.

Patlaban visai sarežģīti risināma kļūst pat tradicionālā tikumiskā problēma «pārkāpums un sods». Ikvienam skaidrs, ka par ikkatru pārkāpumu jāsaņem sods, turklāt tā apjoms vienmēr bijis daudz maz izsvērts. Taču mūslaikos lielā mērā tehnikas varenības un efektivitātes ietekmē cilvēks, pieļaudams kļūdas, bezatbildību, neuzmanību utt., spēj nodarīt kolosālu ļaunumu, ko nevar pat simboliski līdzsvarot ar kādu sodu. Citādi sakot, top neiedomājama disproporcija starp nodarījumu un tikumiskās atbildības (par juridisko un administratīvo atbildību te pat nerunāsim) spēju. Tās simbols — situācijas, kad cilvēkam ir grūti (brīžam pat neiespējami) mirkli izskaitļot, paredzēt sekas, kādas izraisīs viņa aktīva rīcība vai pasīva nogaidīšana. Kur rast garantiju morālās darbības kritēriju pareizībai, kā arī spēku atbildībai?

XX gadsimtā no tikumiskā aspekta noteikti jāpētī arī tāds tehniskas iedabas fenomens kā masu informācijas līdzekļi. Kādas būtiskas īpatnības vērojamas šajā jomā (te uzsvērsim negatīvo, jo tas diemžēl ir aktuālāks nekā pozitīvais — izglītības un informācijas izplatīšana, sabiedriskās domas mobilizācija utt.)?

Pirmkārt, masu komunikācijas līdzekļiem ir tendence izstrādāt indivīdu trafaretas reakcijas, šablonismu viņu priekšstatos un vērtējumos, standartizētu tikumisko pozīciju (īstenībā šādi tikumiskai pozīcijai ar tikumību maz sakara) utt. Piedevām šie līdzekļi veicina domāšanas, kultūras, personības standartizāciju, kas ir pretrunā ar morālās pozīcijas

pamattendenci — nepieciešamību ieņemt patstāvīgu un kritisku, līdz ar to arī individuālu attieksmi pret visu notiekošo.

Turklāt šī standartizācija ir saistīta ar personiskās uztveres nivelēšanu un notrulināšanu. Tā, piemēram, masu komunikācijas līdzekļi tiražē ideoloģiskos simbolus tiktāl, ka tie zaudē savu emocionālo pievilcību; lietoti vietā un nevietā, tie beigās zaudē savu vērtību, tos vienkārši vairs neievēro, tāpat kā pilsētnieki nereaģē uz ielas trokšņiem. Te nevaram teikt, ka tie cilvēki, kuru pārziņā ir masu informācijas līdzekļu darbība, katreiz vēlētos kaut ko ļaunu, — gluži otrādi, viņu darbs parasti noris it kā cildenu mērķu vārdā (lai celtu masu aktivitāti, mobilizētu tās utt.). Vienīgā, kas bieži tiek pārkāpta, ir mērenība. Tādējādi, piemēram, plaši tiražētais sauklis «aktivitāti un ieinteresētību» nereti rada cilvēkos nogurumu un vienaldzību, kas nav tikumības sabiedrotie.

Otrkārt, ar informācijas līdzekļu palīdzību mēs tagad varam uzziņāt nesamērojami vairāk par to, ko spējam apjēgt personiskās izpratnes, līdz ar to atbildības līmenī. Saņemtais informācijas daudzums ir tāds, ka mēs to mirkli nespējam novērtēt pietiekami objektīvi no tikumības, kā arī no citiem aspektiem, tāpēc liela daļa informācijas morāli noveco. Arvien biežāk mēs mītam tādu zināšanu pasaulē, kuras varētu arī nezināt (tāpat kā tādu lietu pasaulē, kas mums varētu arī nepiederēt), pieņemam tādus spriedumus un vērtējumus, kas maz maina mūsu dzīvē. Agrāk cilvēki zināja mazāk, toties izjustāk. Zināšanas bija saistītas ar pārdzīvojumu dziļumu. Tagad savā attieksmē pret zināšanām mēs lielākoties esam tikumiski indiferenti.

Treškārt, mūsu informācijas līdzekļi, saistot cilvēkus globālu zināšanu līmenī (kas, kur, kad noticis mūsu valstī, pasaulē u.c.), izolē tos personiskās saskarsmes līmenī. Kā norāda «UNESCO Kurjers», "pati vārdu kopojuma «informācijas līdzekļi» etimoloģija parāda, ka tiem jāapvieno, jātuvina cilvēki. Bet, palielinot to personu skaitu, kuras var uztvert vienu un to pašu paziņojumu, informācijas līdzekļi bieži atņem cilvēkam iespējas nodibināt personiskos kontaktus un nošķir cilvēkus vienu no otra."

Angļu rakstnieks Dž. Faulzs šajā sakarībā norāda, ka iepriekšējos laikmetos "cilvēki, iespējams, zināja par citu mazāk, taču viņi jutās tuvāki viens otram, tāpēc viņiem piemita spilgtāk izteikta individualitāte. Pasaule viņiem neparādījās un nepazuda līdz ar slēdža pagriešanu vai podziņas nospiešanu. Svešie palika sveši, un tādā pieejā vienmēr bija apslēpts kaut kas saviļņojošs un skaists. Iespējams, ka cilvēce ir ieguvusi kaut ko no tā, ka mēs aizvien vairāk un vairāk saskaramies viens ar otru. Bet es esmu ķeceris un domāju, ka mūsu senču norobežotība pavēra dzīvei daudz plašākas āres, un to var tikai apskaust. Tagad pasaule burtiskā nozīmē ir pārāk cieši saistīta ar mums."

Ceturtkārt, mūsu tikumība ir aktīva, darbīga; tā prasa iesaistīties notiekošajā. Taču mūsu darbošanās apjoms ir ierobežots, tā nav samērojama ar saņemtās informācijas apjomu. Cilvēces lielākajos notikumos mēs parasti varam piedalīties vienīgi netieši, paužot savu attieksmi, nevis ar reālu līdzdalību. Informācija mūs it kā tajos iesaista, padara mūs par līdzdalībniekiem, taču tas notiek tikai vizuāli, emocionāli. Pirmo reizi vēsturē ir izveidojies tāds tikumības tips, kura vienīgā iespēja reaģēt ir priecāties, sašust, brīnīties, nevis rīkoties. Bet vai tā ir morāle īstenā nozīmē? Mums pastāv pārējo cilvēku nelaimju, bēdu līdzpārdzīvojumu surogāts un līdz ar to arī morālā ilūzija, ka kaut kas pasaulē mūs satrauc, taču tā draud izvērsties par iluzoru morāli.

Piektkārt, mūsdienu cilvēks kļūst aizvien atkarīgāks no tiem, kas organizē, vāc un pasniedz informāciju. Informācija ir ne tikai noteiktā veidā kodētas, bet arī vienmēr organizētas, izsvērtas (būtiskas vai nebūtiskas), pat jau sākotnējā līmenī novērtētas (derīgas vai nederīgas, atļautas un neatļautas u.c.) ziņas. Lieki runāt, ka šāda situācija neveicina pareizas tikumiskās pozīcijas nostiprināšanos, stingru morālo orientāciju tapšanu, jo dezinformācija dezorientē arī ētiskā ziņā, radot miljoniem uztvērēju neadekvātu, nepatiesu reakciju.

Beidzot, sestkārt, mūsu kritiski analītisko attieksmi pret informāciju ļoti ietekmē pats informācijas līdzekļu raksturs. Pēdējā laikā arvien lielāka loma ir tiem tehniskajiem līdzekļiem,

kas piedāvā audiovizuālo informāciju, kuras priekšrocība ir operativitāte un spēja padarīt saņēmēju it kā par līdzdalībnieku notiekošajā. Te bīstamas ir ne tik daudz saturiskās, cik emocionālās deformācijas.

## 9. Tehnika un nekrofilija: Ē. Fromms

Amerikāņu sociologu un psihoanalītiķi Ē. Frommu (*Fromm*) īpaši interesē tā saucamā negatīvā agresija, kura izpaužas cietsirdībā un iznīcināšanā, kā arī nekrofilija<sup>57</sup>.

Fromms norāda, ka cietsirdību un iznīcināšanu nevajag jaukt ar primitīvo cilšu paražām izmantot asinis dažādos kulta rituālos, jo, piemēram, dzert asinis nebūt nenozīmēja asinskāri. Asinis šajā gadījumā tika uzskatītas par dzīvības simbolu. Līdzīgi arī galvaskausos atrastie caurumi, kas norāda uz to, ka tika izņemtas smadzenes, neliecina vis par kanibālismu, bet gan par smadzeņu izmantošanu kulta vajadzībām.

Šajā sakarā Fromms pievēršas sadisma analīzei kā tieksmei nodarīt sāpes citiem, turklāt tas izpaužas daudzās formās (ne tikai seksuālās). Viena no formām ir fizisku ciešanu sagādāšana, kad kā objekti tiek izmantotas bezspēcīgas būtnes: karagūstekņi, vergi, bērni, slimie (īpaši garīgi slimie), cietumnieki, dzīvnieki; sevišķi izplatīta ir bērnu mocīšana ģimenē. Vēl populārāks par fizisko ir garīgais sadisms — vēlēšanās citus pazemot, aizvainot viņu jūtas. Šis sadisma veids pašai personai liekas drošāks, jo «galu galā» tiek lietots nevis fiziskais spēks, bet «tikai vārdi». Taču garīgās ciešanas var būt vēl lielākas nekā fiziskās (garīgais sadisms var arī maskēties, izpaūžoties šķietami nevainīgās formās: jautājumos, smaidā, mulsinošās piezīmēs u.c.). Kāda tad ir sadisma daba?

Fromms izvirza uzskatu, ka sadisms visās savās izpausmēs ir tieksme iegūt absolūtu un neierobežotu varu pār dzīvu būtni (bērnu, vīrieti, sievieti), liekot sajust sāpes un pazemojumu. "Sadisms ir viena no atbildēm uz problēmu «būt cilvēkam». Absolūta vara pār citu būtni rada ilūziju, ka cilvēks ir

<sup>57</sup> *Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. Greenwich, 1975.*

pacēlies pāri cilvēka eksistences ierobežojumiem. It sevišķi raksturīgi tas ir tiem, kuri reālā dzīvē nespēj sasniegt ne ražīgumu, ne prieku. Sadisms ir nespēcības pārvarēšana ar visspēcības sajūtu, tā ir garīgo kropļu reliģija."<sup>58</sup> Ne vienmēr cilvēks, iegūstot neierobežotu varu pār citiem, kļūst par sadistu. Sadistiskais raksturs cenšas panākt varu pār visu dzīvo, pārvēršot to lietās. Precīzāk runājot, dzīvās būtnes pārvēršas dzīvos, trīsošos, pulsējošos kontrolējamos objektos. Sadists grib būt dzīves valdnieks, un tāpēc upuriem ir jasadzīvība. Viņu stimulē tikai upura bezpalīdzība. Sadistam ir tikai viena vērtība — spēks, tāpēc viņš dievina tos, kuriem tas ir, pats cenšoties kontrolēt tos, kuriem tāda nav. Sadists baidās no visa, kas ir neprognozējams un nenoteikts, un tāpēc arī no dzīves, mīlestības — viņš mīl vienīgi tad, ja «valda». Viss, kas ir jauns, sadistā izraisa bailes, paniku un aizdomas. Raksturīga sadisma iezīme ir gļēvulība un gatavība pakļauties, jo viņš tāds ir tāpēc, ka jūtas nevarīgs, nedrošs un nespēcīgs. Šīs izjūtas viņš kompensē, iegūstot varu pār citiem, t.i., varu viņš iegūst savas nespēcības dēļ. Sadists var nogalināt un spīdzināt, bet viņam trūkst mīlestības, viņš jūtas izolēts, iebaidīts un alkst varas, kurai pakļauties.

Fromms norāda, ka sadisms un mazohisms ir cieši saistīti, jo tos raksturo kopīga iezīme — vitāla nespēcība (impotence). Sociālā aspektā sadomazohistiskā rakstura ekvivalents ir birokrātiskais raksturs: birokrātiskā sistēmā katrs pārvalda padotos un pakļaujas augstākstāvošajiem. Šādā sistēmā var tikt piepildīti gan sadistiskie, gan mazohistiskie impulsi. Sadismu, no Fromma viedokļa, rada sabiedrība, kurā pastāv ekspluatācija, kas vājina savu locekļu neatkarību, kritisko domāšanu un darba ražīgumu. To rada arī garīgās nabadzības atmosfēra. Taču, Fromms rezumē, atklāti, masveidīgi sadisms var izpausties tikai tad, ja ir atbilstīgi apstākļi, t.i., cilvēks ar sadistisku raksturu nav bīstams antisadistiskā sabiedrībā, jo tur pret viņu izturēsies kā pret slimnieku.

Spilgts negatīvās agresijas veids, kurai Fromms velta lielu uzmanību, ir nekrofilija (*nekros* — līķis, *philia* — mīlestība), t.i.,

<sup>58</sup> *Fromm E.* Op. cit. P. 323.

tieksme pēc seksuāla kontakta ar sievietes liķi vai tieksme at-  
rasties liķa tuvumā, to novērot, aizskart u.tml. Fromms, kurš  
šo problēmu analizē kopš 1961. gada, norāda uz īpašu nekro-  
filā rakstura pastāvēšanu, kas izpaužas tieksmē pēc visa, kas  
miris, sapuvis, smirdošs; tā ir vēlēšanās pārvērst visu dzīvo  
nedzīvajā, iznīcināt iznīcināšanas dēļ, interese par visu, kas  
mehānisks.

Nekrofilais raksturs atklājas sapņos, cilvēkam redzot  
sadalītus ķermeņus, kapus, skeletus, fantastiskas mašīnas,  
kuras iznīcina visu dzīvo. Darbībā šī tieksme izpaužas kā sīku  
priekšmetu (sērkokociņu, puķu) laušana, rakņāšanās brūcēs,  
mēbeļu laušana, gleznu bojāšana, pārliecība, ka problēmas vai  
konfliktus var atrisināt vienīgi ar spēku vai vardarbību,  
interese par citu slimībām, nāvi. Nekrofilie cilvēki interesējas  
tikai par pagātņi (nevis par tagadni vai nākotni), dod priekš-  
roku tumšām, gaismu absorbējošām krāsām (melnai, brūnai),  
izjūt īpašu tieksmi uz nepatīkamām smakām (reizēm var būt  
arī pretēja reakcija — īpaša nepatika pret tām). Nekrofilie  
indivīdiem sejas izteiksme ir tāda, it kā viņi nepārtraukti  
ostītu. Šādi cilvēki nevis smaida, bet vīpsnā: viņi nevar vienlai-  
cīgi smaidīt un runāt; smaids ir mākslīgs, ādas krāsa — «ne-  
tīra». Viņi dod priekšroku vārdiem, kas saistīti ar iznīcināšanu,  
fekālijām, tualeti, izteikumos pauž domas par nepieciešamību  
pēc stingrākas varas, pieprasa izbeigt dumpīgu ideju paušanu.

Taču Frommu īpaši interesē jautājums par saistību starp  
nekrofiliju un tehnikas pielūgsmi. Fromms norāda, ka indu-  
strializētajā kapitālistiskajā pasaulē arvien lielāks skaits vīriešu  
interesējas vairāk par savām automašīnām nekā par sievietēm.  
Viņi ir lepni par saviem auto, tos aprūpē, dēvē mīlināmos  
vārdos, ir nobažījušies par visniecīgākajiem traucējumiem  
to darbībā. Dzīve bez tiem viņiem šķiet neiespējamāka nekā  
bez sievietes. Daudzi cenšas automatizēt ikvienu cilvēka kus-  
tību, izdomāt mehāniskus uzlabojumus un atvieglinājumus.  
Par nekrofiliju liecina arī aizraušanās ar fotografēšanu: tūristiem  
fotografēšana arvien biežāk aizvieto novērošanu, aplūkošanu.  
Arī daudzi mūzikas mīļotāji aizraujas ne tik daudz ar mūziku,  
kā ar atskaņotājsaparātūras augstajiem tehniskajiem rādītājiem.

Taču, Fromms norāda, ne katra tāda aizraušanās nozīmē nekrofilismu. Par to tā kļūst tad, ja aizvieto interesi par dzīvi.

Tehnikas un tieksmes uz iznīcināšanu saplūšana, turpina Fromms, kļūva acīmredzama tikai otrajā pasaules karā, kad fašisms lidmašīnas sāka izmantot masveida slepkavībām. Cilvēki, nometot bumbas, tikai neskaidri apzinājās, ka dažās minūtēs nogalina tūkstošus. Apkalpē viens pilotēja, otrs — nodarbojās ar navigāciju, trešais meta bumbas utt. Viņi rūpējās nevis par nogalināšanu, bet gan par komplicētā mehānisma — lidmašīnas sekmīgu darbību. To, ka rezultātā tika nogalināti, sakropļoti desmitiem tūkstošu cilvēku, viņi apzinājās tikai ar prātu, bet emocionāli neaptvēra. Tāpēc arī viņiem nelikās, ka ir vainīgi noziegumos: ja vienīgais mērķis ir mehānisma apkalpošana, tad zūd morālā atbildība.

20. gs. otrajā pusē, turpina Fromms, agresīvais cilvēka tips vairs neinteresējas par liķiem, baidās no tiem, liekot tiem izskatīties dzīvākiem par dzīvu cilvēku. Viņš toties pārstāj interesēties par dzīvi, cilvēkiem, dabu, idejām — par visu, kas ir dzīvs. Visu dzīvo, ieskaitot sevi un savas spējas (domāt, redzēt, mīlēt, garšot, dzirdēt u.c.), viņš pārvērš lietās. Seksualitāte kļūst par tehnisku iemaņu, jūtas tiek noplicinātās, aizvietotas ar sentimentalitāti; prieku aizvieto jautrība un uzbudinājums, mīlestība un maigums tiek virzīts uz mašīnām. Pasaule Rietumos mūsdienās kļūst par nedzīvu artefaktu summu un cilvēks kopumā — par totālās mašīnērijas sastāvdaļu, kuru viņš kontrolē un kura kontrolē viņu. Viņam nav citu plānu, mērķu — vienīgi tie, ko spiež pieņemt tehnikas loģika: viņu iedvesmo iespēja izgatavot robotus, un dažu speciālistu norādījums, ka drīz robotus nevarēs atšķirt no cilvēka, kā piezīmē Fromms, nav nekas pārsteidzošs situācijā, kad pašu cilvēku kļūst grūti no tā atšķirt. «Dzīves pasaule» (*world of life*) vispār, Fromms saka, mūsdienu kapitālisma apstākļos ir kļuvusi par «nedzīves» (*no-life*) pasauli, personas — par «nepersonām» (*nonperson*), nāves pasauli. Nāvi vairs neizsaka nepatīkami smakojošas fekālijas, liķi, bet gan tīras, mirdzošas mašīnas. Cilvēkus valdzina nevis smirdošas tualetes, bet gan alumīnija un stikla korpusi. Bet aiz šīs antiseptiskās fasādes arvien labāk

ir saredzama realitāte: cilvēks progresa vārdā pamazām pārvērš pasauli par smirdošu un saārdītu vietu (ne tikai simboliski), turklāt dara to ar tādu neatlaidību, ka rodas šaubas, vai pēc simts gadiem zeme vēl būs apdzīvojama.

Kā piemēru Fromms min gatavošanos kodolkaram, kad stratēģi Rietumos mierīgi apsver jautājumu par pieņemamāku bojā gājušo skaitu. Grūti apšaubīt, norāda Fromms, ka tā ir nekrofilija. Ar to saistīta ir arī narkomānija, noziedzība, ētisko vērtību nonicināšana — tieksme pēc netirā un nāves. Kāpēc lai jaunatne un trūkcumcietēji netiekotos pēc pagrimuma, jautā Fromms, ja pēc tā tiecas tie, kas nosaka sabiedrības virzību? "Šādus cilvēkus acīmredzot rada slima sabiedrība. Var piejaut domu, ka šādu sabiedrību vada vāji izteikti šizofrēniķi, kuri visu vērtē tikai racionāli, intelektuāli un zaudējuši spēju uzvert lietas personiski, t.i., subjektīvi, ar sirdi. Modernais cilvēks pasauli uztver, tikai izejot no galamērķa. Vai šāda pieeja nav tikpat patoloģiski vienpusīga kā šizofrēnija?"<sup>59</sup> Fromms rezumē: tieši veselais cilvēks šādā sabiedrībā jūtas izolēts — viņš tik lielā mērā var just komunikācijas trūkumu ar citiem, ka pats var garīgi saslimt.

## 10. Uzvedības tehnoloģija: B. Skiners

### a. Biheiviorisms

Biheiviorisms (no *behavior* — darbība, uzvedība) ir 20. gs. psiholoģijas virziens, kas proklamēja nepieciešamību izstrādāt zinātniski pamatotu psiholoģijas programmu, kura dotu iespēju atrisināt tās problēmas, kuras izvirza mūsdienu dzīve. Tāpēc psiholoģijai ir jāizmaina savs priekšmets un pētīšanas metodes, proti, jāatsakās no introspektīvās psihe izpētes metodes, kas balstīta uz domu, ka galvenais cilvēka psiholoģiskās rīcības faktors ir viņa vēlmes, domas, jūtas, kas nav pieejamas citu cilvēku izpratnei. Biheiviorisms vērsās pie cilvēka uzvedības kā vienīgās zinātniski pamatotās realitātes, kas

<sup>59</sup> Fromm E. Op. cit. P. 335.

dod iespēju saprast to, ko cilvēks dara un kāpēc viņš to dara. Pētot cilvēka rīcību, ir iespējams konstatēt, kāda situācija to izraisījusi. No tā var izdarīt secinājumu par to, kādai jābūt situācijai, lai izveidotu cilvēku ar tādiem uzvedības principiem, kas ir vēlamai sabiedrībai. Ja nav iespējams izmainīt pašu vidi, tad cilvēks ir jāizveido tāds, lai to videi pielāgotu.

Citiem vārdiem, mūsdienu zinātnes un tehnikas sasniegumi nav spējīgi atrisināt tās sarežģītās problēmas, ar kurām ir sadūries cilvēks. To risinājums ir jāmeklē nevis ražošanas vai sociālo attiecību sfērā, bet gan uzvedības jomā, kas prasa būtiskus uzlabojumus. Ir jārada speciāla zinātne par uzvedību, lai pareizi saprastu cilvēku. Cilvēka zināšanas par savu uzvedību pagaidām radikāli atpaliek no viņa zināšanām par vidi.

Cilvēka uzvedība ir reakcija uz stimuliem, kas nāk no vides. Biheiviorisms balstās uz funkcionālu saistību starp stimulu un reakciju. Morālās vērtības ir stimulu sekas, kurus izraisījusi vide. Biheiviorisms neatzīst cilvēka rīcības iekšējos motīvus, reducējot visu uz vides funkciju. Tas spēj modificēt novirzes uzvedībā, radot sociālu harmoniju. Tāpēc biheiviorisms nav jāpretstata humānismam. Patiess humānisms ir tas, kas balstās uz zinātņi par uzvedību. Mērķis ir noskaidrot, kā programmēt pašu labāko no pasaulēm, kurā indivīdi atrastos funkcionālā harmonijā ar saviem talantiem, vērtībām un sabiedriskajām vajadzībām.

Cilvēka uzvedību sabiedrībā determinē vai nu nejaušība, vai likumsakarības. Ja cilvēks elastīgi reaģē uz nejaušiem apstākļiem, viņa uzvedība kļūst saturīgāka. Taču parasti nejaušības kā novirzes ir bīstamas organismam, tāpēc ir mērķtiecīgi determinēt uzvedību ar likumu. Cilvēka uzvedības formu akumulācija realizējas filoģenēzes un ontoģenēzes procesā. Ontoģenētiskajai pieredzei mērogi ir mazāki, un tajā lielāka loma ir tiešai, impulsīvai reakcijai, kaislībām («Ādama kompleks»), kas ir tradicionālais ļaunuma un grēka avots. Savukārt filoģenētisko pieredzi vainago «apziņa», kas cilvēkam diktē sociāli mērķtiecīgu uzvedību. Nejaušības nemitīgi apgrūtina adaptāciju. Indivīdam rodas dubulta attieksme pret stimulu pasauli: no vienas puses, viņa rīcību stimulē Ādama impulsi,

no otras — viņa kaislības apspiež sociālās normas (gan ārējās, gan zemapziņā esošās).

B. Skiners (*Skinner*) gan norāda, ka klasiskais biheiviorisms cilvēka uzvedības analīzē ir pilnīgi izslēdzis viņa iekšējo pasauli, kā rezultātā nebija iespējams nošķirt cilvēkus no dzīvniekiem. Skinera uzdevums ir noskaidrot, ko cilvēks uzzina, izzinot sevi, t.i., jānoskaidro viņa domu, jūtu un emocionālās uztveres avots. Uzvedības zinātniskās analīzes uzdevums ir izpētīt, kā cilvēka kā fiziskas sistēmas uzvedība ir saistīta ar visas cilvēka sugas un katra indivīda dzīves nosacījumiem. Cilvēka uzvedību nosaka ārējā vide, sava loma ir arī ģenētiskajiem faktoriem, taču tie nav noteicošie. Taču vienkāršota pieeja, t.i., cilvēka aplūkojums tikai no stimula un reakcijas aspekta neņem vērā cilvēka iespējas pašam ietekmēt savu uzvedību. Radikālais biheiviorisms izslēdz starpposma pastāvēšanu starp vides ietekmi uz cilvēku un tā rīcību — posmu, kas dod iespēju cilvēkam aktīvi rīkoties, pielāgojoties videi.

Skiners balsta savus secinājumus par sabiedrību uz dzīvnieku (žurku, baložu u.c.) uzvedības izpētes materiālu, īpašu uzmanību pievēršot rīcībai, kas ir atbildes reakcija uz stimuliem un kas modificējas seku rezultātā, turklāt īpašu nozīmi piešķirot pozitīvajām reakcijām. Galvenā Skinera kritika ir vērsta pret t.s. autonomā cilvēka ideju.

## **b. Autonomā cilvēka kritika**

Uzvedības izveidošanai neko nevar dot 18. un 19. gs. filozofija, kas balstās uz sava laika humānistiskajām idejām, proti, uz domu, ka cilvēks spēj izveidot labāku pasauli, ir tikai jāuzlabo fiziskā un kultūras vide, kurā viņš dzīvo. Šis humānisms ir pretrunā ar zinātnisku cilvēka rīcības izpratni.

Skiners uzsver, ka mūsdienu pasaule atrodas katastrofas priekšā, tāpēc radikāli jāmaina cilvēka uzvedība. Galvenais uzdevums ir atņemt t.s. autonomā cilvēka ideju, t.i., cilvēka, kurš domā, ka kontrolē sevi, vadoties pēc noteiktām vērtībām, un nomainīt to ar kontrolējamu vidi un šīs vides kontrolieriem.

"Brīvība, cieņa un vērtības ir melīgas problēmas,"<sup>60</sup> apgalvo Skinners. Cilvēka cīņu par brīvību nosaka nevis pašas brīvības glābšana, bet noteikti cilvēka organisma uzvedības procesi, kuru galvenais mērķis ir tieksme izvairīties no vides negatīvajiem faktoriem. Galvenais uzdevums ir nevis atbrīvot cilvēku no jebkuras kontroles, bet izmainīt tās kontroles tipu, kas virza cilvēka rīcību. Brīvība ir tieksme izvairīties no negatīvām sekām, ko var panākt pa dažādiem uzvedības ceļiem.

Kad filozofi žēlojas, ka ir «pazudis cilvēks», viņi nesaprot, ka pazudis ir autonomais cilvēks ar savu absolūto brīvību, kas vadījies tikai no savām vēlmēm. Tieši tāds viedoklis par cilvēku nedod iespēju paskatīties uz viņu no zinātniskā viedokļa.

Tikumiskās uzvedības problēmas kodols ir nevis panākt cilvēka noslieci uz labo, bet gan virzīt viņu uz labiem rīcības aktiem. Jautājums ir nevis par brīvību un cieņu, bet par tādu apstākļu radīšanu, lai cilvēks nevarētu rīkoties slikti. Sabiedrībai ir jābūt organizētai tā, lai cilvēkam nerastos ne mazākās iespējas neadekvāti rīkoties.

Cilvēka brīvības un cieņas piekritēji runā par neefektīviem kontroles mehānismiem (līdzās sodiem): 1) visatļautība — cilvēks ir iekšēji labs un kontrolē sevi; 2) majeitika — palīdzība cilvēkam «dzemdēt» labu rīcību; 3) vadīšana — uzvedības kultivēšana, tās «izaudzēšana» pēc analogijas ar augiem; 4) prāta izmaiņa — manipulācija ar tikumību.

Cilvēka brīvība un cieņa saglabājas kā «autonomā cilvēka» monopols tikai tad, ja tiek izmantotas vājās pamudinošās uzvedības formas. Pamatklūda vājo kontroles metožu izvēlē ir saistīta ar to, ka tiek pieļauts, ka kontroles mehānisma avots ir indivīds, kaut arī patiesībā to nosaka apstākļi, kas nav acīmredzami (autonomajam cilvēkam tie tiek piedēvēti kļūdas dēļ).

Pirmszinātniskais viedoklis par cilvēku ir saistīts ar domu, ka viņa uzvedība lielā mērā ir paša nopelns. Cilvēks spēj spriest, rīkoties, pieņemot lēmumus pats. Turpretim no zinātniskā viedokļa cilvēka uzvedību determinē ģenētiskais mantojums, kas veicis evolūcijas ceļu, un apkārtējie apstākļi, kuros cilvēks atrodas. Jo vairāk runā par vidi, jo mazāk tiek atvēlēts

<sup>60</sup> Skinner B. Beyond Freedom and Dignity. N.Y., 1971. P. 22.

cilvēkam. Autonomā cilvēka idejas autori tic, ka viņš ir nemainīgs, taču var izmainīt vidi. Cilvēka brīvības un cieņas filozofijas radītāji nodarbojas ar autonomā cilvēka aizstāvēšanu, nevis ar apstākļu revīziju.

Cilvēks nav būtne, kas atšķirtos no dzīvniekiem ar tādu īpašību kā pašcieņa. Cilvēks atšķiras no dzīvniekiem ar to, ka "rada tādu sociālās vides tipu, kas piespiež viņu rīkoties morāli".<sup>61</sup> Cilvēka tēlu neveido ķermenis kopā ar iekšējo saturu — «iekšējo cilvēku», homunkulu. Skiners cilvēku nevis dehumanizē, bet gan «dehomunkulizē». Cilvēks ir mašīna, kompleksa uzvedības sistēma ar īpaši neordināru ievirzi.

### **c. Vajadzības un vide**

Cilvēka rīcību saskaņā ar Skinnera viedokli nenosaka tikai vide un ģenētiskie faktori. Ir jāņem vērā arī pats cilvēks (to nedarija radikālais biheiviorisms). Vide sagādā viņam vajadzību apmierināšanai nepieciešamos līdzekļus. Taču cilvēka mērķi nav ierobežoti tikai ar tieksmi apmierināt savas primārās prasības. Iluzora ir doma, ka cilvēki kļūst laimīgi, ja spēj apmierināt visas savas vajadzības. Tādā gadījumā tie būtu tikai pasīvas būtnes un neatšķirtos no dzīvniekiem. Cilvēkam piemīt arī vajadzība darboties un radīt, kas ir daudz būtiskāki faktori. Skinneru interesē nevis pats vajadzību apmierināšanas process un arī ne apmierinājums, kas tiek gūts šā procesa laikā, bet tā ietekme uz cilvēku: jānoskaidro, ko cilvēks dara tad, kad iegūst priekšmetu, kas apmierina viņa vajadzības. Tas dos iespēju atklāt ceļu ne tikai jaunai sabiedrībai, bet arī aktīvai rīcībai.

Tā kā cilvēks spēj ietekmēt vidi, viņš savā ziņā ir atbildīgs arī par vidi, kurā dzīvo. Viņš spēj ietekmēt pat ģenētiskos faktoros. Tāpēc cilvēkam ir nepieciešams nodibināt kontroli pār paša uzvedību. Uzvedības teorijas uzdevums ir izstrādāt efektīvākas šīs kontroles metodes. Svarīgi ir neaprobežoties tikai ar vides ietekmi, noskaidrojot arī to, kas ir cilvēks un kādi

<sup>61</sup> Skinner B. Op. cit. P. 198.

ir viņa uzdevumi pēc vides ietekmes, kādus rezultātus un jaunus uzvedības stimulus rada vide. "Humānists ir nevis tas, kas atzīst vides ietekmi uz cilvēku, bet tas, kas, izejot no vides, domā par cilvēka nākotni."<sup>62</sup>

#### d. Operantā uzvedība

Cilvēka aktivitāte tiek panākta ar pastiprinājuma sistēmas jeb operantās uzvedības palīdzību: rīcību, kuru izraisījis stimuls, pēc tam pastiprina kontrolējošā vide, kā rezultātā tā kļūst par svarīgu faktoru, kas ietekmē tālāko uzvedību, stimulu, kas nāk no ārējās vides, kontrolējošu faktoru. Skiners piedāvā formulu: "Uzvedību izveido (*shaped*) un pastiprina tās sekas."<sup>63</sup>

Lai īstenotu operanto uzvedību, kas ietekmē vidi, tā no sākuma ir jāsakārto (*arranging*). Šī teorija dod iespēju izmainīt ārējo vidi un manipulēt ar cilvēka uzvedību. Viss, ko dara cilvēks, ir vides plānoto faktoru iedarbības sekas. Skiners noliedz apziņas lomu uzvedībā: apziņa rada tikai uzvedības iespējas, taču svarīgāka ir pati uzvedība, jo tikai tā maina cilvēka pārlicību. Visa cilvēka rīcība ir pastiprinājumu sistēmas sekas, kas attiecas arī uz pārlicību.

Operanto uzvedību raksturo trīs momenti: 1) ietekmes faktori; 2) atbilde uz mijiedarbību; 3) pastiprinājumu sekas. Šī sistēma, kas galveno uzmanību pievērš rezultātam, nosaka cilvēka rīcības būtību. Īpaša loma ir pozitīvajiem apstākļiem, kas nosaka katra cilvēka līdzdalību dzīvē, atbrīvo viņu no garlaicības un depresijas, kā arī padara laimīgu. Šī uzvedība noved pie cilvēka kultūras renesanses, atbrīvo viņu no sāpēm, veicina evolūciju, kas kalpo sugas izdzīvošanai. Pozitīvie pastiprinājuma faktori ir cilvēka brīvības rādītājs.

Skinera koncepcijā par brīvību dēvēta organisma spēja izvairīties no nepatīkamiem faktoriem. Cilvēks var dezertēt, emigrēt vai kļūt par hipiju. Taču šādos gadījumos runāt par

<sup>62</sup> Skinner B. Op. cit. P. 106.

<sup>63</sup> Ibid.

«gribu» vai «principiem» var tikai ļoti nosacīti, tā ir tikai reakcija uz stimuliem. Cilvēka cīņa par brīvību ir izskaidrojama nevis ar gribu, bet ar uzvedības procesiem, kas saistīti ar viņa organismu. Te galvenais ir izvairīties vai izbēgt no nepatīkamas vides ietekmes. Līdzās bēgšanai ir arī citas paš aizsardzības formas, piemēram, pasīva pretošanās, kas izraisa tādas emocionālas sekas kā rūpes, depresija, dusmas u.c. Narkomānija ir bēgšanas variants, sadisms — negatīva reakcija uz kairinājumiem, kas vērsta pret citiem. Pasīva pretošanās var pārāugt dumpī, proti, indivīds var uzbrukt aģentam, kas viņu kontrolē.

Skiners uzskata, ka uz tiem, kas bēg, nevar uzvelt atbildību par brīvības izmantošanu. Drīzāk te jārunā par neadekvātām kontroles formām, kā rezultātā kontrolējamie aiziet vai arī, gluži pretēji, rīkojas agresīvi, uzbrūk kontrolierim. Tāpēc ir jāmaina kontroles sistēma.

Goda jēdzienu Skiners saista ar pareizas reakcijas uz tādējiem vai citādiem stimuliem pozitīvu morālu apstiprinājumu. To panāk ar uzslavām, aplausiem u.c. līdzekļiem, kas liek cilvēkam arvien no jauna uzvesties pareizi, t.i., atbilst kontroliera programmai. Analogi ir izskaidrojamas arī morāles normas u.c. jēdzieni. Skiners uzsver, ka pēc iespējas mazāk jāizmanto sodi. Piemēram, biznesmeņiem un menedžeriem ir jāpiespiež cilvēks labi strādāt ar veiksmīgas pamudinājumu sistēmas palīdzību, vienlaicīgi par sliktu veikumu sodot.

Sods ir negatīvs pastiprinājums, kas virzīts uz to, lai novērstu nevēlamu uzvedību. Tā kā pozitīvie stimuli neatrisina visas sociālās problēmas, ir nepieciešami negatīvie. Sods ir visa sociālā situācija: smaga dzīve nav nekas cits kā sods par neadekvātu uzvedību. Pati uzvedības vadīšanas tehnoloģija ir neitrāla, to izmanto politiķi, skolotāji, garīdznieki, uzņēmēji utt. — visas personas, kas uzstājas kā sociālās kontroles aģenti.

Pastiprinājumu sistēma ne tikai izraisa noteiktu rīcību, tās uzdevums ir arī to nostiprināt, izveidojot noteiktu uzvedības līniju vai tipu, precīzāk — «uzvedības repertuāru» (*repertoire of behavior*). Vienīgais iekšējais rīcības faktors ir vēlme izvairīties no soda un saņemt atalgojumu. Pastiprinājumu sistēma

nosaka, kad cilvēka rīcība atbilst sabiedrības interesēm, veicina tās progresu un nodrošina cilvēka laimi. "Labi izveidota civilizācija ir pastiprinājumu faktoru kopums. Šīs civilizācijas locekļi uzvedas tā, lai tā tiktu uzturēta, lai tiktu dota iespēja pārvarēt visus pārsteigumus, kā arī tiktu pavērtas izmaiņu iespējas, lai nodrošinātu tās efektīvu funkcionēšanu nākotnē,"<sup>64</sup> raksta Skiners.

Nemot par pamatu pastiprinājumu faktoros, cilvēki ievēro ne tikai sabiedrības, bet arī savas intereses. Atsakoties no noteiktas rīcības aktiem, viņi piespiež izmainīt pastiprinājuma sistēmu. Operantā uzvedība ir garantija tam, lai pilnveidotos kā personība, tā arī sabiedrība. Tas ir jauns attīstības posms brīvības un determinācijas izpratnē. Operantā uzvedība ir patiesi brīva, jo to kontrolē pati personība, taču galvenais tomēr paliek pārceļt atbildību par cilvēka uzvedību no cilvēka uz vidi. Personība ir rīcības aktu komplekss, kas saistīti ar pastiprinājuma faktoriem. Cilvēka uzvedības raksturs ir atkarīgs no līdzekļiem, kas nāk no vides. Tāpēc cilvēka audzināšanas uzdevums ir, no vienas puses, izveidot cilvēkā ar tehnisku līdzekļu palīdzību noteiktus uzvedības stereotipus, kas izraisīs vajadzīgās reakcijas uz kontrolējamās vides prasībām, no otras — tas paredz manipulāciju ar vidi nolūkā pilnveidot pastiprinājumu sistēmu. Cilvēks galvenokārt ir atkarīgs nevis no vajadzībām, bet no vides. Daudzi slikti strādā nevis tāpēc, ka ir slimi, bet tāpēc, ka neefektīva ir ekonomiskā iniciatīva. Daudzi jauni cilvēki pamet skolas vai koledžas, bet tas nenozīmē, ka viņos nav mīlestības uz zināšanām, — viņus neapmierina pati izglītības sistēma. Cilvēki pakļaujas likumiem līdzīgi mašīnām.

Morāles avots ir saistīts tikai ar ārējiem pastiprinājuma faktoriem. Uzvedība ir ētiska tiktāl, ciktāl to pozitīvi novērtē citi. Par cilvēka rīcību atbildīgi ir apstākļi. Pastiprinājumu sistēmai cilvēkā ir jārada jauni stimuli, labo un ļauno nosaka pastiprinājumi. Morāle nav paša cilvēka īpašība, kas izpaužas rīcībā, bet tikai vides īpašība, precīzāk, pastiprinājumi, kas ietekmē cilvēka rīcību.

---

<sup>64</sup> Skinner B. Op. cit. P. 109.

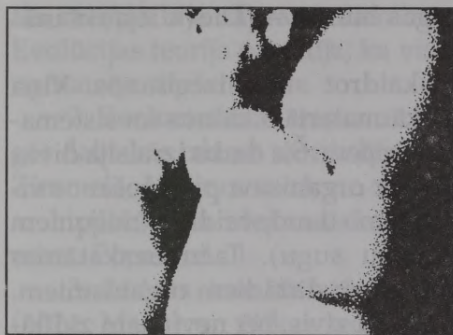
Valdība, piemēram, lai iegūtu līdzekļus, palielina nodokļus, kas rada negatīvu reakciju, cilvēks protestē pret to un cenšas izvairīties no maksājumiem. Kā alternatīvu valdība organizē loteriju un sasniedz to pašu mērķi, radot ilūziju, ka cilvēks ir demonstrējis brīvu gribu. Tādos gadījumos personība jūtas brīva, uzskata sevi par brīvu un apgalvo, ka tai pieder tas, kas tai patīk. "Cilvēks ir kas vairāk nekā suns, bet līdzīgi sunim viņš atrodas zinātniskās analīzes sfērā."<sup>65</sup> Uzvedību var izmainīt, tikai izmainot apstākļus, kuru funkcija tā ir.

Ideālā sabiedrībā ir jāpanāk tāda kontroles sistēma, kurā kontrolējamie, kaut arī sekojot uzvedības kodeksam, kas ir daudz skrupulozāks par vecās sabiedrības kodeksu, vienlaicīgi justos brīvi — darītu to, ko grib darīt, bet nevis to, ko piespiež darīt. Ar rūpīgi konstruētas civilizācijas sistēmas palīdzību var kontrolēt ne tikai uzvedības galarezultātu, bet arī noslieci uz noteiktu uzvedības tipu. Pats dīvainākais ir tas, ka tādā gadījumā nerodas jautājums par brīvību.

Lai panāktu šādu brīvību, ar tehniskas kontroles palīdzību cilvēkā ir jāizstrādā automātiskas iemaņas, kas ļautu viņam reaģēt atbilstīgi vides prasībām, nedemonstrējot savu gribu. Bērnam nav jārodas vēlmēm, kādu nav tā vecākiem vai audzinātājiem. Pēc šāda principa jāveido visa cilvēka uzvedība, ko var iemācīt.

---

<sup>65</sup> Skinner B. Op. cit. P. 132.



# IV Evolūcija un ētika

## 1. Evolucionārā pieeja un ētika

### a. Ētikas zinātniska pamatojuma mēģinājums

Darvina teorija ir viena no panākumiem bagātākajām un ietekmīgākajām visu laiku zinātniskajām teorijām. Jau pēc «Sugu izcelšanās» («*Origins of Species*») iznākšanas to apsveica kā visa iepriekšējā pasaules uzskata apvērsumu. Tās ietekme ir vērojama līdz pat mūsdienām, turklāt pēdējos gadu desmitos var pat runāt par tās renesansi.

Darvins izmainīja jautājuma par dzīvības būtību jēgu. Lai saprastu viņa ieguldījumu, ir jāpakavējas pie tā, kāda bija zinātne pirms Darvina.

Šai sakarā jāuzdod jautājums: kas ir kārtība un plāns? Kārtība ir tīra likumsakarība, plāns — kārtības izmantošana noteiktiem mērķiem. Saules sistēmā ir kārtība, bet tai nav mērķa. Acs turpretim ir domāta redzēšanai. Pirms Darvina tas nebija skaidri nošķirts. Tāpēc viņa mācības patosu varētu formulēt šādi: dodiet man kārtību un laiku, un es jums došu

plānu (turklāt bez kādas garīgas būtnes — Dieva iejaukšanās no ārpusēs).

Darvina mērķis bija noskaidrot sugu izcelšanos. Viņa laikabiedri bija savākuši faktiskā materiāla kalnus un sistematizēja to atbilstīgi dažādiem kritērijiem. Šis darbs izraisīja divas pārsteidzošas konstatācijas: 1) par organisma pielāgošanos videi; 2) par dzīvās dabas apbrīnojamo daudzveidību (miljoniem visdažādāko augu un dzīvnieku sugu). Taču uzskatāmas kļuva arī plaisas, kas pastāvēja starp dažādiem organismiem. Bija putni un zīdītāji, kas peldēja kā zivis, bet nevienam zīdītājam nebija žaunu; bija visdažādākā lieluma un formas suņi, bet neviena suņakaķa vai suņagovs. Aristotelis mācīja, ka katrai lietai ir divējādas īpašības: substancionālās, kas nosaka tās būtību, proti, padarot lietu par to, kas tā ir, un nebūtiskās īpašības, kas sugas ietvaros var mainīties. Katrai lietai ir substance, kas atrodas ārpus laika un ir nemainīga. Organiskās sugas tika uzskatītas par nemainīgām, tikpat perfektām kā vienādmalu trīsstūris vai aplis Eiklīda ģeometrijā.

Šai skaidrajai hierarhijai uzglūnēja maldinošu faktu daudzums. Daudzās dzīvās būtnes radija grūtības klasifikācijā: kāpēc putniem un zivīm ir kopīgs mugurkauls, bet ne spalvas, un kāpēc netiek klasificēts pēc principa «radības ar acīm» vai «gaļēdāji»? Kādam klasifikācijas principam ir jābūt dominējošam? Kas satur pasauli kopumā «no iekšienes»?

Darvins atrada risinājumu orientācijā uz vēsturi. Sugas nav nemainīgas, tās attīstās un spēj radīt jaunas sugas. Šī doma nebija nekas jauns, bet to kavēja aristotelisma aizspriedums: sugas ir nemainīgas; lietas substanci izmainīt nevar, un nevar rasties arī jaunas substances (izņemot Dieva gribas izpausmes gadījumus). Reptiļi tikpat maz var pārvērsties par putniem kā varš — par zeltu. Darvins pierādīja, ka mūsdienu sugas izcēlušās no iepriekšējām, proti, ka tās ir attīstījušās vēstures gaitā.

Uz evolūcijas ideju bāzes vēlākos laikos attīstījās vairākas zinātņu nozares.

1. Evolucionārā metafizika. Klasiskā metafizika bija statiska un platoniska līdz pat franču 17. un 18. gs. materiālismam,

tās mērķis bija saprast esamības nemainīgo būtību (esenci). Evolūcijas teorija parādīja, ka visa īstenība ir process, esamību nomainīja tapšana.

2. Evolucionārā izziņas un zinātnes teorija. Jau 19. gs. beigās dabiskās izlases teorija bija saistīta ar izziņas teoriju (Mahs, Zimmels, Lorencs u.c.), un mūsdienās evolūcijas ideju saista ar hipotēžu un ideju selekcijas procesu zinātnē (Mahs, Tullmins, Popers u.c.).

3. Līdzās tam attīstās evolucionārā tehnikas, estētikas (Nīče, Mahs) un ētikas teorija, kas sasniegusi jaunu virsotni sociālbioloģijas variantā (sk. par to tālāk).

Darvinisma teorijas panākumi saistīti ar daudziem momentiem, no kuriem galvenais, kā uzsver K. Baierts (*Bayert*), ir zinātnes integrācijas spēja.<sup>66</sup>

1. Darvina teorija speciālo zinātņu līmenī **spēj apvienot daudzus faktus no dažādām zinātnes nozarēm** (bioģeogrāfijas, paleontoloģijas, embrioloģijas u.c.). Darvins pats domāja, ka tas pierāda viņa teorijas patiesīgumu.

2. Tā apvieno **dažādas pētniecības programmas**, kas pastāv zinātnēs, kuras nodarbojas ar dzīvības problēmu. Būtībā pirms Darvina nebija bioloģijas, bet tikai zooloģija, botānika, antropoloģija.

3. Evolūcijas teorija aptver **dzīvības fenomenu kā vienotu veselumu**, ietverot arī cilvēku. Tā apvieno zinātni par dabu ar zinātni par cilvēku. Cilvēks un sabiedrība kopumā tiek integrēti dabā: cilvēks un kosmos, subjekts un objekts, sabiedrība un daba nav vairs viens no otra nošķirti, tie ir viena visaptveroša procesa un sakarības momenti, ko apraksta ar vienas teorijas palīdzību.

Laikmetā, kad tāda loma ir empīriskajām zinātnēm, filozofiskām spekulācijām zūd autoritāte. Orientācija uz bioloģiju rāda objektivitātes ilūziju, uz ko varētu balstīties filozofiskas konstrukcijas. Darvina teorija nevis vienkārši apvieno dažādas disciplīnas, bet arī piešķir tām zinātnes statusu. Morāles filozofijai tas ir liels vilinājums. Evolucionārā ētika ir it kā trūkstošais loceklis cilvēka dabas «zinātniskošanā», t.i.,

<sup>66</sup> Evolution und Ethik. Stuttgart, 1993. S. 11—13.

zinātniskajā aplūkojumā. Tieši šis moments vieno visus evolucionārās ētikas piekritējus. 1975. gadā E. Vilsons (*Wilson*) pasludināja, ka "ir pienācis laiks, kad ētika uz kādu brīdi jāizņem no filozofa rokām un jābiologizē"<sup>67</sup>. (Vēlāk šis moments «uz kādu brīdi» tika aizmirsts.)

Darvina doma, ka pat viscēlākie cilvēka impulsi ir dabiskās selekcijas rezultāts, arī mūsdienās nav zaudējusi savu provokatīvo dabu. Jau no pašiem saviem pirmsākumiem zinātne ir tiekusies sagraut ilūzijas un mītus. Evolucionārā ētika seko šim demitoloģizācijas patosam. R. Aleksanders (*Alexander*) raksta: "Nav nekādas nepieciešamības, lai turpmāk pastāvētu mistiskā aura attiecībā uz morāli un morāles sistēmas izpratni, kā arī individuālās rīcības izpratni tās ietvaros."<sup>68</sup>

Filozofija, orientējoties uz evolūcijas teoriju, cer ne tikai pacelties līdz zinātniskam morāles izskaidrojumam, bet arī jaunas «cilvēka dabas» pamatojumam. K. Baierts norāda uz trim tēzēm, kuras uzsver evolucionārā ētika, lai akcentētu problēmu atrisinājumu ietilpību.<sup>69</sup>

1. Morāles normas var empīriski implicēt, un to realizācija ir atkarīga no iekšējiem un ārējiem darbības nosacījumiem.

Šī tēze norāda uz morāles bioloģiskajām saknēm. Cilvēku rīcībai ir noteikti ietvari, kas saskatāmi jau dzīvnieku «tiku-miski analogiskajā» uzvedībā. Šo ietvaru robežās cilvēka rīcība ir autonoma, bet ar tām nevar nerēķināties ilgu laika periodu, turklāt šāda nerēķināšanās prasa upurus. Reālistiskajai ētikai tāpēc ir jārēķinās ar spēles noteikumiem.

2. Katra ētiskā teorija izdara pieņēmumus par cilvēka rīcības impulsiem un mērķiem. Sociobioloģija, norādot uz rīcības avotiem, dod morāles teorijai zinātnisku pamatojumu.

Šī tēze iziet ārpus «sakņu pieejas». Tā apliecina, ka cilvēks ne tikai ir bijusi bioloģiska būtne, bet arī ir un vienmēr tāda paliks. Visa cilvēka rīcība ir bioloģiski determinēta, un morāle nav izņēmums. Galvenais determinējošais faktors ir gēni, kas veido programmu, atbilstīgi kurai organisms funkcionē.

<sup>67</sup> *Wilson E.O. Sociobiology. Cambridge, 1975. P. 562.*

<sup>68</sup> *Alexander R. The Biology of Moral Systems. N.Y., 1983.*

<sup>69</sup> *Evolution und Ethik. S.25—28.*

3. Līdz šim neviena ētika mums nav atstājusi zinātniski pamatotu morāli. Evolūcijas teorija var mums pateikt, kuras no tradicionālajām morāles normām ir jāievēro, un turklāt vēl norādīt, kādas jaunas normas būtu jāpieņem.

Ši tēze pretendē uz normatīvo darbības orientieru izvirzīšanu. Tā ir pretenzija bioloģiski nopamatot morāles normas.

Jānorāda, ka mūsdienās trešajai tēzei nav daudz piekritēju. Galvenā problēma evolucionārajā ētikā paliek brīvības problēma, jo bez tās morāle ir bezpriekšmetiska. Tāpēc pastāv divas tendences: no vienas puses, atteikties no strikta determinisma, no otras — tomēr ierobežot gribas brīvību.

## **b. Evolucionārās ētikas iespējas: G. Folmers**

Vienu no izvērstākajiem evolucionārās ētikas variantiem pēdējos gados ir sniedzis G. Folmers (*Vollmer*), kura idejas ir apkopotas viņa grāmatā «Biofilozofija»<sup>70</sup> un kurām pievērsīsimies detalizētāk.

Folmers uzsver, ka evolucionārajai pieejai nav tikai integratīva funkcija, tā izvirza jaunus jautājumus un ved pie jauniem sasniegumiem. Pamatatziņa ir tā, ka daudzas sistēmas var saprast tikai **dinamiskā aspektā**, un tikai kā dinamiskas tās arī pastāv, saglabā stabilitāti: tas attiecas uz visām dzīvām būtnēm, kas patērē enerģiju, informāciju utt. Pasaules izpratnē šai atziņai tuvāks ir bijis Heraklīts, nevis Parmenīds. Arī cilvēks ar visām savām spējām pakļaujas evolūcijai un iekļaujas tajā.

Evolucionārā ētika nav nekāda alternatīva filozofiskajai ētikai, bet mēģinājums ētikā kā filozofiskā disciplīnā ienest evolūcijas viedokli (vārds «evolucionāra» tikai norāda, ar ko jaunā ētika atšķiras no vecās). Evolūcija un ētika ir jāsavieno: pirmkārt, ētika pati ir pakļauta attīstībai, evolūcijai, otrkārt, iespējamais tilts starp abām var likt izdarīt ētiska mēroga secinājumus. Morāli pareizi ir nekavēt evolūciju, bet tas nenozīmē, ka viss, kas ir noticis, notiek un notiks, vienmēr ir vēlams vai tikumiski pareizs. Evolucionārā ētika jautā: kas te

<sup>70</sup> *Vollmer G. Biophilosophie. Stuttgart, 1995.*

vēl jāpapildina? Tās joma iziet ārpus vienkāršā normu pamatojuma.

Treškārt, izvirzās jautājums par nākamo evolūciju, jo tās process turpinās, vēl nebūt nav sasniegta augstākā pakāpe. Arī cilvēks var ietekmēt evolūciju (medicīna, uzturs, apstarojumi utt.). Ceturtkārt, visas mūsu normas nav sastingušas, tās ir pakļautas ilgām pārmaiņām. Nav nevienas normas, kas būtu derīga visos laikos un visām tautām. Tāpēc reālistiska ētika varētu

- sniegt konkrētu mūsu sociālās uzvedības aprakstu;
- izskaidrot mūsu morālās rīcības stratēģiju;
- prognozēt rīcību;
- palīdzēt izvērtēt normatīvo sistēmu stabilitāti;
- dot jaunas zināšanas par normām un to realizācijas iespējām;
- paplašināt «saprāta» lomu ētikā utt.

Jāatceras, ka jau I. Kants norādīja, ka jautājums «Kas ir cilvēks?» ietver sevī pārdomas par to: «Ko es varu zināt?», «Kas man ir jādara?», «Uz ko es varu cerēt?», t.i., antropoloģijai ir jāapvieno metafizika, morāle un reliģija. Visu filozofisko pārdomu centrā ir jābūt cilvēkam. Filozofija un antropoloģija nav nošķiramas, tām ir jātuvojas. Tās apvieno vārds «likums»: tie ir deskriptīvie (dabas) un normatīvie (morālie, tiesiskie u.c.) likumi. Faktiem un normām ir vienojoši faktori. Atcerēsimies, ka deskriptīvie izteikumi var būt vai nu patiesi, vai maldīgi, normatīvie — ne. Faktu patiesības var apstiprināt vai neapstiprināt, normatīvās — ne. Normas un normatīvās sistēmas var tikai kritizēt — protams, runa ir par pragmatisku kritiku. Tāpēc vieglāk ir vienoties par faktiem nekā par normām.

Pēdējos gadu desmitos ētiskajās diskusijās ir gūti divi panākumi: metodoloģiski instrumentālajā jomā radīta **spēļu teorija**, faktiski saturiskajā — **sociobioloģija**.

Spēļu teorija ētiķu rokās ir labs darbarīks (labāk gan būtu to nosaukt par «racionālās darbības teoriju» vai «lēmuma pieņemšanas teoriju»). To var izmantot ne tikai politiķi un ekonomisti, bet arī morāles filozofi.

Tipisks piemērs spēļu teorijas sakarā ir gūstekņu dilemmas atklāšana, analīze un izskaidrojums (bet ne novēršana!). Tā parāda, kāpēc konflikta gadījumos ir iespējams nonākt pie kopīga risinājuma: sekojot tikai savām interesēm, visi nonāk pie secinājuma, ka kooperācija ir labākā stratēģija. Katrs tic, ka tas ir labākais variants, bet gaida, kad kooperēsies citi, un tikai tad gatavojas pievienoties paši. Tā domā un rikojas visi, un visi nonāk zemākā savstarpējās rīcības koordinācijas pakāpē. Šādos gadījumos nepietiek ar padomu visus nosēdināt pie sarunu galda un vienoties par rīcību, sekojot labākajiem nodomiem.

Spēļu teorija ir rīks, kas palīdz atrast lēmumu pieņemšanas struktūras, un šo teoriju var uzskatīt par racionālu, ja tās izpilda šādus priekšnoteikumus: līdzdalībnieku intereses ir salīdzināmas un kvalitatīvi izvērtējamas. Vai šie priekšnoteikumi ir faktiski, to spēļu teorija neizšķir. Tā neappraksta pasauli: spēļu teorija ir nevis pieredze, bet struktūrzinātne.

Kas attiecas uz sociobioloģiju, Folmers uzskata, ka panākumi ir gūti vismaz trīs jomās: 1) dzīvnieku sociālās uzvedības apraksts un evolucionārs izskaidrojums; 2) cilvēka sociālās uzvedības apraksts un izskaidrojums; 3) attiecību izskaidrojums starp šīm sfērām antropoloģijas un ētikas aspektā. Jāņem vērā, ka atziņas, kas iegūtas dzīvnieku izpētes līmenī, netiek automātiski pārnestas uz cilvēku. Taču sociologi var pierādīt, ka individuālā altruistiskā uzvedība jau dzīvnieku līmenī nav pretrunā ar gēnu egoismu.

Bioloģijas un ētikas apvienošanas pretinieki izvirza šādus iebildumus: 1) cilvēks lēmumu pieņemšanas procesā ir brīvs no bioloģiskajiem nosacījumiem; 2) mēģinājums bioloģiju saistīt ar ētiku balstās uz naturālistisku kļūdu; 3) būdams bioloģiski determinēts, morāli nozīmīgu jautājumu risināšanā cilvēks spēj darboties pret saviem gēniem.

Taču Folmers ir pārliecināts, ka visi šie argumenti ir kļūdaini, jo:

1) sociobioloģija piedāvā daudzus faktus, kas izskaidro cilvēka uzvedību, kura pretējā gadījumā paliktu neizprasta;

2) bioloģija var būt nozīmīga ētikai, kaut arī tās izteikumi neiekļauj sevī normas tiešā veidā. Normas un normu sistēmas neeksistē tukšā gaisā vai bezgaisa telpā. Tā nav naturālistiska kļūda, ja evolucionārā ētika rēķinās ar bioloģiskiem faktiem. Uzdevums ir padarīt šos faktus auglīgākus ētisko normu izpētē. Jo mēs vairāk zinām, jo konkrētākas un saturīgākas ir arī normas;

3) viss, kas attiecas uz cilvēka rīcību, ir smadzeņu produkts un tāpēc arī gēnu funkcija. Tas, kurš apgalvo, ka var darboties pret gēniem, aizstāj monistisko pozīciju ar duālistisko vai arī izsakās metaforiski, ka mēs spēles telpu, kuru mums atstāj gēni, varam izmantot citādi un labāk.

Folmers secina, ka evolucionārā bioloģija var dot ētikai pamatojumu, kāpēc

- cilvēkam ir bioloģiski izskaidrojamas intereses balstīties uz tām sociālajām normām, kuras viņš realizē;

- cilvēks ir ieinteresēts izdzīvot;

- cilvēks ir ieinteresēts arī citu labklājībā;

- cilvēks ir īpaši ieinteresēts bērnu labklājībā;

- cilvēks ir īpaši ieinteresēts radu un draugu labklājībā;

- cilvēka vēlēšanās būt noderīgam citam nav pretrunā ar bioloģiju;

- cilvēka gēni pieļauj noteiktu brīvu rīcības telpu;

- šī spēles telpa nav brīva griba tradicionālā nozīmē (cilvēks, kaut arī pastāv vienādi dabas likumi un līdzīgi ārēji apstākļi, varētu darboties arī citādi), bet tikai paredz neģenētisko faktoru ietekmi;

- ģenētiskā mantojuma un spēles telpas attiecības dod cilvēkam cerības izdzīvot utt.

### **c. Evolucionārais humānisms**

Evolucionārā humānisma patoss izpaužas tēzē, ka morāle nav prāta funkcija, bet ir cilvēka dabas daļa. Saskaņā ar Darvina viedokli cilvēks rīkojas morāli nevis tāpēc, ka ir izdarījis apzinātu izvēli, bet gan savu sociālo instinktu vadīts. Cilvēki ir utilitāristi pēc savas bioloģiskās dabas: viņu impulsīvā

tieksme pēc taisnīguma atbilst viņu racionālajai taisnīguma izpratnei. Visbeidzot galvenais konfliktu arbitrs morāles jomā ir izdzīvošana.

Teiktais izvirza veselu virkni grūti atrisināmu jautājumu. Vai taisnīgums bioloģiskā ziņā sakrīt ar taisnīguma izpratni tikumībā? Kādā mērā var runāt par evolucionārās morāles attīstību? Vai var, paliekot evolucionārās teorijas ietvaros, noteikt attīstības mērķus?

Ievērojamais biologs un pirmais UNESCO direktors Džuliāns Hakslijs (*Huxley*) centās noteikt cilvēka aicinājuma «filoģenētisko trajektoriju». "Evolucionārais cilvēks vairs nevar meklēt patvērumu no savas vientulības Dieva Tēva figūrā, kuru viņš pats ir radījis, nedz arī izvairīties no atbildības par likumiem, slēpjoties aiz Dieva autoritātes lietussarga, nedz atbrīvojot sevi no uzdevuma realizēt savas aktuālās problēmas un plānot savu nākotni, balstoties uz visvarenās, bet neizprotamās providences."<sup>71</sup> Ētiskajam humānismam jābūt zinātniskam humānismam, kas balstās uz evolucionāro koncepciju. Cilvēks ir kosmiskās realitātes daļa, un viņa augstākais uzdevums ir maksimāli apzināties šo faktu, lai varētu vadīt notikumu gaitu. Cilvēka liktenis ir būt par evolūcijas procesu aģentu, uzdevums — iemācīties vadīt sevi. Cilvēks ir atbildīgs kosmosa priekšā, tas izriet no viņa likteņa.

Viss, ko cilvēks veic un kam ir jānotiek, ir imanents evolūcijas procesam. Ētikas uzdevums ir adekvāti atpazīt cilvēka dabas evolucionāros imperatīvus un iemācīt cilvēku rīkoties atbilstīgi tiem. Visas tikumiskās uzvedības normas, kas ir dabiskas no filoģenētiskā viedokļa, ir vienlaicīgi arī ētiski pareizas. Pietiek atklāt cilvēka «trajektoriju», kas nāk no pagātnes un ved uz nākotni, lai ne tikai noteiktu cilvēka pozīciju evolūcijā, bet arī viņa eksistences mērķi un jēgu. Ētika pati kļūst «filoģenētiska». Jaunās evolucionārās ētikas kategoriskais imperatīvs ir šāds likums: viss, kas sargā cilvēku vai veicina viņa neierobežoto attīstību izzinātās trajektorijas ietvaros, ir taisnīgs, bet viss, kas viņu saista vai kavē, — netaisnīgs.

<sup>71</sup> *Huxley J. The Evolutionary Vision // The Problem of Evolution. N.Y., 1973. P. 346.*

Pazīstamais austriešu etologs K. Lorencs (*Lorenz*) uzskata, ka evolucionārā humānisma aicinājums ir aizkavēt mūsdienu civilizācijas degradācijas procesus. Viens no civilizācijas pagrimuma cēloņiem ir tas, ka tā ignorē «dzīvībai nepieciešamos primitīvos izdzīvošanas stratēģijas mehānismus».<sup>72</sup> Daudzas mūsdienu problēmas un cilvēka uzvedības patoloģiskās izpausmes viņš atvasina no kultūras un filoģenētiskās attīstības nevienlaicīguma. Nemitīgi pieaug pretruna starp "lēno evolucionāro un daudzkārt paātrināto kultūras attīstību".<sup>73</sup> Lai mīkstinātu šīs pretrunas, ir jāizprot, kur sakņojas mūsdienu kultūras patoloģija. Tāpēc ir jāpievēršas cilvēka bioloģiskajai izziņai, kas piešķirs mūsu prātam un morālei faktisku spēku un vadīs to tur, kur kategoriskais imperatīvs kā vienīgais balsts ir kļuvis bezcerīgi nedrošs.

Lorencs neaplūko cilvēku kā evolūcijas augstāko produktu, gluži pretēji, viņš cenšas atrast tās «zemākajos» stāvos līdzekļus, kas dotu iespēju saglabāt «dzīvības sistemātisko veselumu», atrast tur cilvēka gara attīstības normas, jo, "lai novērstu novirzes, vispirms jāsaprot cilvēces morālās attīstības gaitas būtība".<sup>74</sup> Tam nepieciešama evolucionāra izziņas teorija, kas dotu iespēju saprast, kāpēc prāts ar mums tik bieži «izspēlē jaunu joku».

Saskaņā ar Lorenca viedokli normāla uzvedība ir cilvēku un dzīvnieku pielāgošanās videi. Šai procesā tiem rodas «sākotnējais jutekliskums», kas kalpo par regulatīvu mehānismu jau ilgi pirms apziņas, prāta rašanās. Tieši uz šo «sākotnējo jutekliskumu» ir jābalstās cilvēka kultūrai un ētikai, kas dod iespēju noteikt viņa tikumiskās uzvedības iespējas un robežas. Kultūras pagrimuma laikā tikumiskajai uzvedībai ir jābalstās uz pretēji izprastu kategorisko imperatīvu: morālās rīcības pamatam jābūt veselīgām, ģenētiski ieprogrammētām

<sup>72</sup> *Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1973. S. 42.*

<sup>73</sup> *Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München, 1973. S. 227.*

<sup>74</sup> *Lorenz K. Vergleichende Verhaltens Forschung. Grundlagen der Ethologie. Wien, 1978. S. 15.*

un pārbaudītām uzvedības normām. Morālei un izziņai ir dziļas saknes cilvēka sugas evolūcijā.

Kategoriskais imperatīvs ir «dabisks likums», no kura neizriet moralitātes un saprātīgas atbildes identitāte. Evolucionārā ētika nostāda mūs izvēles priekšā: vai nu mums jāseko cilvēka dabas «instrukcijām», kas ir ģenētiski nostiprinājušās mūsos pielāgošanās procesā un ko mēs subjektīvi pārdzīvojam kā «vērtību izjūtas», vai arī mūs gaida degradācija līdz mežonības līmenim, kā rezultātā pilnīgi varētu sagrūt kultūra. Viss normālais ir saistīts ar «dvēseli», t.i., aparātu, kas izveidojies evolūcijas procesā, bet viss patoloģiskais nāk no prāta, no cilvēka gara. Dvēsele ir daudz senāka par prātu un nav mainījusies kopš kultūras rašanās, tāpēc kultūra tai bieži ir izvirzījusi neizpildāmas prasības.

Galvenais uzdevums ir atgriezt kultūru pie saskaņas ar mūsu dvēseli, ar sākotnējās uztveres un sajūtu uzbūvi. Ja ņem vērā, ka sajūtu avots ir ciešanas, bet ciešanu avots — dzīvo būtņu agresīvā daba, tad iznāk, ka mīlestība uz visu dzīvo ir agresijas instinkta otra puse, kas mūs vieno ar dzīvniekiem. Tāpēc humānisma uzdevums ir atklāt tos dabiskos likumus, kas vada cilvēka sociālo uzvedību.

## 2. Altruisms un evolucionārā ētika

### a. Jautājuma nostādne

Altruisma problēmas risinājums ir jāsāk ar paša jēdziena noskaidrošanu, jo sociobioloģija un filozofiskā ētika ar vieniem un tiem pašiem vārdiem runā par visai atšķirīgām lietām. Sociobioloģijā ar šo jēdzienu apzīmē to, kas ir kopīgs ļoti atšķirīgām dzīvām būtnēm, un tāpēc tai no sākuma ir jāabstrahējas no specifiski cilvēciskām šīs darbības iezīmēm, kas ētikai liekas pašas par sevi saprotamas.

Ētika pēti **apzinīgas būtnes darbību**, kas var apsvērt savas rīcības sekas nākotnē un, atrodoties problēmas, kas saistīta ar lēmuma pieņemšanu, priekšā, spēj apsvērt alternatīvas un izdarīt pamatotu izvēli. Protams, vismaz šīs izvēles pamatotība

var būt ilūzija, taču šādam apgalvojumam ir daudzi piemēri, un arī tas ietekmē mūsu rīcību. Ētikā rīcību sauc par altruistisku tās pamata un nevis rezultātu dēļ.

Sociobioloģija turpretim runā par **dzīvo būtņu uzvedību**, kurām šādas īpašības piedēvēt nevar. Ja tikai apzinātu rīcību, kurai ir pamats un mērķis, apzīmē ar vārdu «rīcība», tad šis jēdziens jau sākotnēji ir jāattīra no tā intencionālā satura. Ja tas ir izdarīts, tad altruisms parādās kā uzvedības veids, kas «objektīvi» dod priekšrocības kādam citam attiecībā pret pašu indivīdu, kas ir darbības subjekts (vismaz noteiktā laika sprīdī un telpas vietā). Te nevar būt ne runas par darbības aģenta nodomiem, motīviem un interesēm.

Vēl vairāk, šā jēdziena sociobioloģiskā un ētiskā izpratne attālinās, ja aplūko altruisma «zemākos veidus». Ir jāatšķir «stiprais» un «vājais» altruisms. Saskaņā ar definīciju tikai pirmais nes ļaunumu tam, kas to izrāda. Otrais, ko dēvē arī par «savstarpējo altruismu», ir saistīts ar darbību, kas vēlāk dos priekšrocības pašam darītājam. Ētikā to dēvē par pašieinteresētu darbību, kas ir vai nu morāli neitrāla, vai egoistiska. Sociobioloģija un filozofija ārēji līdzīgu uzvedību apzīmē ar gluži pretējiem jēdzieniem. Te atšķirīgi tiek izprasta lietas būtība: pirmajā gadījumā objekts ir faktisku priekšrocību sadale uzvedības procesā (eventuāli ilgtermiņā), otrajā — darbības pamats un mērķis. Bioloģija un ētika pētī visai atšķirīgas parādības: viena — dabisko dzīņu diktātu kalpošanu savu gēnu izplatīšanai, otra — apzinātu un varonīgu sevis pārvarēšanu.

Vēl neprecīzāks izteiciens ir «gēnu egoisms». Gēni ir bioķīmiskas vienības bez «ego». Tie satur noteiktu programmu, kas organismu izveido un uztur. Taču pašiem tiem nav uzvedības spēju, nemaz jau nerunājot par izvēli. Gēniem ir tikai bioķīmiskas «pavēles».

Ja vajadzētu evolucionārās ētikas pētījumu programmu izteikt īsi, tad varētu apgalvot, ka tas ir mēģinājums dot altruismam bioloģisku izskaidrojumu. Turklāt morāle pati tiek pielīdzināta altruismam. Šī tendence ir pārsteidzoši tradicionāla; lai arī cik radikāli evolucionārā ētika mēģinātu atbrīvoties no ilūzijām un tradīcijas, tā nespēj pārvarēt kristīgo Rietumu

ievirzi nostādīt altruismu (=tuvākā milestību) tikumības centrā.

Pakavēsimies pie dažiem altruisma interpretācijas variantiem.

## b. Interpretācijas varianti

Edvards Vilsons (*Wilson*) darbā «Altruisms»<sup>75</sup> norāda, ka visaugstāk vērtējamais cilvēka uzvedības veids ir plašs vērienīgums bez cerībām uz atbildes rīcību, tas tiek padarīts svēts un arī prasīts no citiem (piem., uzupurēšanās kara vai katastrofu laikā). Altruisma tīrās formas atklāj cilvēka dabas labākās puses. Daži domā, ka apzināts altruisms ir transcendentāla kvalitāte, kas atšķir cilvēku no dzīvniekiem. Sociobioloģija var dot savu ieguldījumu šā fenomena padziļinātā izpratnē.

Vilsons šai sakarā min piemērus: putna dotie brīdinājuma signāli, ar kuriem tas, piesaistot plēsoņas uzmanību, tieši apdraud savu eksistenci; svešu mazuļu adoptācija šimpanžu vidū; insektu pašnāvība, aizstāvoties pret uzbrucējiem, utt.

Šīs kopīgās īpašības nenozīmē, ka cilvēka gars un insektu «gars» darbotos līdzīgi. Tas tikai nozīmē, ka te sastopams tāds pamudinājums rīkoties, kam var atrast bioloģisku skaidrojumu. Cilvēka sociālā evolūcija pēc savas dabas ir vairāk kultūras nekā ģenētisku faktoru nosacīta. Ģenētiski determinētās emocijas ir tās, kas izpaužas visos cilvēku sabiedrības vēstures posmos un visatšķirīgākajās kultūrās. Sociobioloģija neizskaidro atšķirības starp sabiedrībām, taču tā var izskaidrot, kāpēc cilvēks atšķiras no citiem zīdītājiem un kāpēc viņš noleikta, ierobežotā aspektā līdzinās sociālajiem insektiem.

Vilsons tādējādi attīsta savstarpējā altruisma teoriju, sāksnā ar kuru cilvēks gan gēnu, gan apziņas līmenī nonāk pie atziņas, ka savstarpējai kooperācijai ir lielas priekšrocības (t.s. *reciprocal altruism*). Tā ir sava veida apgaismotā egoisma teorija

<sup>75</sup> *Wilson E.O. Altruismus // Biologie als Schicksal. Berlin; Wien, 1980. S. 142—159.*

un ļoti līdzinās utilitārismam. Viss uzvedības veids ir pamatojams empīriski.

Taču ir grūti pateikt, ko Vilsons saprot ar morālo likumu. Viņa formālie likumi nepamato to, kāpēc tiem būtu jāatklāj tikumiskās likumsakarības. Vilsona definīciju mēģinājumi vismaz pa daļai jau paredz to, kas jāpierāda, kā arī neattiecas uz tradicionālajām morāles institūcijām.

Savukārt Mihaels Rūze (*Ruse*) rakstā «Vēlreiz par evolucionāro ētiku»<sup>76</sup> norāda, ka gan empīriskie dati, gan teorija pierāda, ka bioloģiskais altruisms ir plaši izplatīts un ka to prasa dabiskā izlase. Cilvēks ir dzīvnieks, kas izmanto bioloģisko altruismu ar lielu izveicību (labprāt to dara gan mednieki, gan karavīri, gan bēgļi). Mūsu kooperācijas spējas nav nejaušas.

Evolucionārā ētika vadās no domas, ka cilvēks jau iepriekš ir ieprogrammēts domāt plašas kooperācijas kategorijās (kas gan nav absolūti viennozīmīgas), lai pilnīgi determinētu rīcību noteiktās situācijās. Cilvēks spēj tikai nelielā mērā darboties pret korporatīvajām interesēm.

Kas ir domas par kooperāciju būtība? Rūze atbild, ka evolucionārā bioloģija uzskata to par ticību pienākumam palīdzēt, citiem vārdiem: lai mēs būtu «altruisti», daba mūs ir izveidojusi par altruistiem. Mēs domājam, ka mums ir jāpalīdz un ka mūsu bioloģiskajās interesēs ir tā domāt. No evolūcijas perspektīvas raugoties, šī doma eksistē tāpēc, ka tie mūsu priekšteči, kam šī doma piemita, izdzīvoja labāk un spēja veiksmīgāk turpināt savas sugas eksistenci nekā tie, kas to nedarīja. Altruisms, līdzīgi rokām, acīm, zobiem, kājām, ir pielāgošanās rezultāts, kas saistīts ar izdzīvošanas procesu. Mēs esam tikumiski tāpēc, ka mūsu gēni, kas izveidojušies dabiskās izlases ceļā, piepilda mūs ar domām par morālo jābūtību.

Rūze secina, ka vienīgā atšķirība starp tradicionālo domāšanu un evolucionāro ētiku ir tā, ka pēdējā cilvēku savstarpējos līgumus aplūko nevis kā domāšanas un iztēles, bet kā reālo gēnu produktu. Morāle vairs nav kolektīvas ilūzijas produkts, kas būtu svešs mūsu gēniem. Mūsu morāle ir izveidojusies

<sup>76</sup> *Ruse M.* Noch einmal: Die Ethik der Evolution // Evolution und Ethik. S. 153—167.

dabiskās izlases ceļā. Morāle nav tas, par ko mēs izšķiramies (kā, piemēram, par apgērbu). Tā nav nedz subjektīva, nedz kognitīva. Tā atšķiras no citām subjektīvām izjūtām ar to, ka to aptver objektivitātes aura.

Savukārt Roberts Ričardss (*Richards*) izstrādā īpašu darvinistiskās ētikas «revidēto versiju» (RV<sup>77</sup>), kas balstās, pirmkārt, uz cilvēka evolūcijas teoriju un biosociālajiem pētījumiem un, otrkārt, uz morāles evolucionārā pamatojuma drošo scenāriju. Pēc viņa pārliecības, ētika, kas balstās uz bioloģiskās evolūcijas faktiem, neizdara nekādu loģisku kļūdu un ir neatspēkojama, jo faktiem nav nepieciešams imperatīvs pamatojums; šo ētiku attaisno fakti un artikulēta teorija.

Morālās jūtas, saka Ričardss, ir radušās cilvēka sugas ietvaros. Tā ir iedzimta ievirze, iedzimts tieksmju komplekss, kas disponē indivīdu strādāt tās sabiedrības labā, pie kuras tas pieder. Tas, ko saprot ar «kopīgo labumu», mainās sabiedrības attīstības gaitā. Taču pati altruistiskā ievirze ir izcēlusies izlases un grupu selekcijas rezultātā.

Ja aplūko cilvēku, tad viņa gadījumā nav iespējams stingri nošķirt kultūras un bioloģijas ietekmes sfēras. Cilvēka altruismu no dzīvnieka altruisma atšķir spēja rīkoties apzināti. Evolūcijas teorija apgalvo, ka altruistisko motīvu avots ir bioloģiskie procesi, kuriem cilvēks spiests pakļauties: gribot negribot ir jāseko bioloģiskajai dabai.

Savukārt Kristiāns Fogels (*Vogel*) mēģina saistīt altruismu, kas izprasts gēnu līmenī, ar mūsdienu pēcnācēju radīšanas tehnoloģiju<sup>78</sup>, kas savā būtībā esot «ekonomiskāks» bioloģiskās pēcnācēju vairošanas stratēģijas variants. Šis uzvedības veids un motivācija ir ģenētiski ieprogrammēta.

Bioloģiskās evolūcijas «vadmotīvs» nav visu sugu saglabāšana un vienkārši indivīda izdzīvošana. Te vairāk ir spēkā labākā nodošana no paaudzes paaudzei, process, kurā indivīds ir tikai "darbarīks". Visu organismu milzīgā dziņa, kas nerimtīgi atkārtojas miljardiem gadu, ir «dabiskās izlases»

<sup>77</sup> Evolutionary Ethics. Los Angeles, 1991. P. 129—144.

<sup>78</sup> Vogel Chr. Soziobiologie und moderne Reproduktionstechnologie// Evolution und Ethik. S. 199—218.

prasība. Bioloģiskā evolūcija ir saistīta ar sevis reproducēšanu, un replikatorī, kas ar kopēšanas starpniecību spēj radīt sev identus replikatorus, nav vis indivīdi, bet gēni. «Ekonomiskākie» replikatorī izkonkurē mazāk spējīgos. Tiem ir augsta selekcijas vērtība, un tie sāk dominēt «uz skatuves». Panākumus gūst tas indivīds, kas tiešā pēcteču līnijā nodod nākamajām paaudzēm proporcionāli vairāk labāko gēnu kopiju. Indivīds ir gēnu nesējs, un bioloģiskajā evolūcijā svarīga ir nevis indivīda ilgā dzīve, bet gan gēnu nodošana no paaudzes paaudzē. Tāpēc ģenētiskā programma piespiež indivīdu, neņemot vērā risku, rūpēties par pēcnācējiem. Cilvēka eksistence nav iedomājama bez pēcnācēju radīšanas. Daudziem cilvēkiem tas ir galvenais jautājums dzīvē; nespēja turpināt sevi tiek uztverta par lielāko iespējamo nelaimi.

Tas rada ētiskas problēmas. Mūsdienās cilvēki labāk izvēlas zaudēt bērnu nekā radīt funkcionāli nespējīgu indivīdu. Modernā tehnoloģija nemaina motivāciju un normas, tā tikai «ekonomizē» pēcnācēju radīšanu. Tas prasa daudz laika un enerģijas, taču dabiskā izloze vienmēr apbalvo tos, kas «gēnu loterijā» demonstrē priekšrocības.

Fogels norāda, ka infanticīdam (bērnu nogalināšanai) cilvēces vēsturē ir senas tradīcijas, tas nekādā gadījumā nav nekas unikāls: no 112 pirmsindustriālajām kultūrām 36% to praktizēja «regulāri» un 13% — reizi pa reizei. Katoļu morālteologs Johans Grindels (*Gründel*) raksta: "Arī divtūkstošgadīgajā kristīgo Rietumu vēsturē ir liecības tam, ka ārsti un vecmātes bērnu ar smagām patoloģijām uzreiz pēc dzimšanas atstāja nomirstam vai nogalināja un mātei apliecināja, ka tas piedzimis miris."<sup>79</sup> Āzijas valstīs, piem., Indijā, mātes arvien agrāk cenšas uzziņāt gaidāmā bērna dzimumu un gadījumā, ja tā ir meitene, lielākā daļa sieviešu liek izdarīt abortu (Indijā tikai 5 no 100 abortu gadījumiem izoperētie ir zēnu embriji; līdzīgas ziņas nāk arī no Ķīnas).

<sup>79</sup> *Gründel J. Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht bei schwergeschädigten Neugeborenen aus theologisch-ethischer Sicht // Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht bei schwergeschädigten Neugeborenen. Berlin/Heidelberg, 1978. S. 77.*

Cilvēks vienmēr ir rūpējies par sevis turpināšanu. «Sekss bez reproducēšanas» ir specifiski cilvēciska parādība. Taču tagad ir sasniegts arī «reproducēšanas bez sekss» līmenis.

Fogels secina: jebkura ētika, kas attālinās no cilvēka dabiskās motivācijas, ir grūti īstenojama. Jo augstāk tiek pacelti ideāli, jo vairāk iespējams, ka indivīds vienkārši aiz tiem maskējas, un ētika piespiedu kārtā tiek korumpēta.

No visa iepriekš teiktā tiek izdarīti šādi filozofiski secinājumi.

1. Evolūcijas perspektīva relativizē altruisma un egoisma duālismu. Fenotipisko altruismu var izskaidrot ar genotipisko egoismu. Altruisms un egoisms neizslēdz viens otru, bet savā ziņā sakrīt.

2. Sociobioloģijai šis mehānisms dod iespēju noskaidrot, ka altruisms nav nedabisks un neizskaidrojams fenomens, bet ir bioloģiski iespējams, vēl vairāk — nepieciešams. Cilvēka morāle un daba ir apvienojamas.

### c. Altruisms un morāle

Evolucionāri orientētie ētiķi, kad runa ir par morāli, mēģina aprakstīt dzīvnieku «morāli analogo» izturēšanos. Ļoti ātri tiek sameklētas daudzveidīgas dzīvnieku izturēšanās formas, kuras tiek novērtētas kā «altruistiskas». Tomēr izvirzās jautājums: vai kopīgu īpašību meklēšana nenožīmē cilvēka morāles specifikas noslēpšanu?

Problēmas rada šādi apsvērumi.

1. Ir jājautā, vai var saprast cilvēka morāles specifiku, aprakstot to tikai no izturēšanās puses. Morāles specifiku veido nevis izturēšanās, bet **normu kanons**. To nevar reducēt uz faktisko uzvedību, jo tā izslēdz refleksijas un ētikas momentus.

2. Altruisma nostādīšana tikumības virsotnē noved pie nesamērīgas tās **heroizācijas** (uzpurēšanās, pašnāvība). Morāle atrodas visai tālu no dramatisma, tā bieži saistīta nevis ar kādu pozitīvu darbību, bet ar atturēšanos. Nav nejaušība, ka morāle tiek formulēta kā aizliegumu sistēma (piem., «Tev nebūs no kaut»).

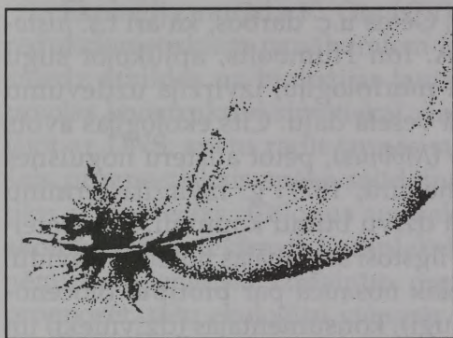
3. Kaut arī altruisms ir svarīga morāles sastāvdaļa, tas nebūt nav vienīgais. Cits morāles stūrakmens ir **taisnīgums**: vienādo — vienādam, nevienādo — nevienādam. Morāle nav identificējama ar altruismu: tradicionālais altruisms ir nemorāls, jo vērstas pret taisnīguma principu. Kādas vecas sievietes nogalināšana ir prettikumiska, kaut arī nauda tiktu novirzīta «altruistiskiem» (cēliem) mērķiem.

4. Morāle pastāv tiktāl, ciktāl ir **izšķiršanās, brīvības** iespēja, turklāt, ja paraugās no vēstures viedokļa, ētika piedāvā daudzas altruisma formas. Ja arī var, piemēram, saskatīt ko līdzīgu līdzcietībai pārējā dzīvajā pasaulē (iespējams, ka empātijas spējas ir jau primātiem), tad sociālbioģijai rodas grūtības, skaidrojot tās **izplatības mērogus cilvēku vidū**: attiecībā pret citām rasēm, ārpuscilvēcisko dzīvību utt. altruistiska rīcība tikai tad ir morāla, ja tā saistīta ar gribu.

Bioētikas pamatprincips ir formulējams šādi: cilvēks ir evolūcijas produkts, nevis brīvi lidojošs gars, bioloģiska būtne, kas visās savas izpausmes formās ir saistīts ar bioloģiskām likumsakarībām. Arī cilvēka morāle ir bioloģiski nosacīta. (Pēc analogijas varētu spriest: cilvēks ir fiziska būtne, tas nav brīvi lidojošs gars, bet smags ķermenis, kas visās savās izpausmēs ir saistīts ar gravitācijas likumu, tāpēc arī cilvēka morālei ir jābūt no tā atkarīgai.)

Sociobioloģijai **morālā autonomija ir ilūzija, fikcija** (Kants ļoti labi apzinājās, ka cilvēkam ir empīriskas robežas un tas ir pakļauts dabas determinantēm, bet šis empīriskais jautājums jāatšķir no normatīvajiem jautājumiem: viņa teorija vērsās pret 18. gs. materiālismu). Uz šādas bāzes nevar balstīties autonomijas jēdziens, kas paredz patstāvību attiecībā pret jebkuru determinismu. Cilvēks var būt autonomš tikai tad, ja tas ir relatīvi neatkarīgs gan no ārējiem dzīves nosacījumiem, gan no iekšējām dziņām. Tieši šai neatkarībai nav vietas sociobioloģijas ietvaros. Tās modeļa ietvaros brīvība ir ilūzija. Ja rīcības subjekts tic, ka viņš rīkojas un darbojas brīvi, tad tas izriet no fakta, ka viņam īstenie darbības cēloņi ir palikuši apslēpti.

Sociobioloģijai ir robežas. Taču tās nav teorētiskas robežas; tās ir to teorētiku kļūdas, kuri šīs robežas ignorē.



# V Ekoloģija un ētika

## 1. Cilvēks un daba

### a. Ekoloģijas jēdziens

Sākotnēji nebija skaidrs, ko no ekoloģijas var sagaidīt. Daži to uztvēra kā marginālu disciplīnu bioloģijas ietvaros, citi savukārt — kā centrālo. Ekoloģija ir zinātne, kas nodarbojas ar mecosma analīzi un kopumā ir tuvāka mūsu ikdienas priekšstatiem par dabu salīdzinājumā ar kvantu mehāniku vai vispārējo relativitātes teoriju. Ekoloģiju var interpretēt kā globālu sistēmu teoriju. To var uzskatīt arī par bioloģijas nozari un šajā ziņā par esošu ārpus vērtībām, un arī par mācību, kā panākt mieru ar dabu.

Ekoloģija pirmām kārtām ir bioloģijas disciplīnas nosaukums, kuras priekšvēsture iesniedzas antīkajā pasaulē. Pašu terminu «ekoloģija» pirmo reizi minēja Ernsts Hekels (*Haeckel*) 1866. gadā: "Ar ekoloģiju mēs saprotam vispārēju zinātni par organisma attiecībām ar apkārtējo vidi, pie kuras mēs pieskaitām plašā nozīmē visus eksistences nosacījumus."<sup>80</sup> Pati doma

<sup>80</sup> *Haeckel E. Generelle Morphologie der Organismen. Berlin, 1866. S. 286.*

bija sastopama jau Herdera, Gētes u.c. darbos, kā arī t.s. *historia naturalis* kopumā. Arī A. fon Humbolts, aplūkojot sugu taksonomiju un organismu morfoloģiju, izvirzīja uzdevumu aplūkot katru organismu kā veselā daļu. Cits ekoloģijas avots ir augu ģeogrāfija. Mēbiuss (*Möbius*), pētot austeru nogulsnes (noslāņojumu slāņus) Ziemeļjūrā, 1877. g. izvirzīja terminu «**biocenoze**», ko definēja kā dzīvu būtņu kopumu, kas, pateicoties vairošanās procesam, ilgstoši saglabājas noteiktā apvidū.

Šo konkrēto apvidu vēlāk nosauca par **biotipu**. Biocenozes iedalās produktīvajās (augi), konsumentajās (dzīvnieki) un destruktīvajās (baktērijas). Produktīvās biocenozes ar fotosintēzes palīdzību vairo augu biomasu, kuru konsumentās biocenozes tieši vai netieši patērē pārtikā, destruktīvajiem organismiem pārvēršoties neorganiskā vielā. Pie biotipa plašākā nozīmē pieder arī ārpusbioloģiski faktori: temperatūra, gaisma, augsne, reljefs, nokrišņi, lokālais klimats utt. Biocenozes un ārpusbioloģisko faktoru vienību noteiktā telepiski topoloģiskā areālā sauc par **ekoloģisko sistēmu** (ekosistēmu). Ekosistēmu kopumu sauc par biosfēru. Lielākā daļa ekologu izziņas teorijā ir realisti, jo, aprakstot dabu, viņi tās būtību uztver kā objektīvi pastāvošu.

Atskatoties vēsturē, ekoloģija 20. gs. salīdzinājumā ar citiem bioloģijas novirzieniem atrodas stagnācijā. Tā pamatos aprobežojas ar kāda reģiona apraksta līmeni (kādas sugas tur atrodamas u.tml.). Tai pašā laikā analītiskā bioloģija kā citoloģija un ģenētika ir pārvērtusies par *hard science* un darvinisms — par integratīva pētījuma programmu. Turpretim ekoloģijas teorētiskie pamati paliek neskaidri. Ekoloģija bioloģijas ietvaros ilgu laiku pastāvēja kā ēna. Tikai 1920. gadā to vispār atzina par zinātņi, un tad arī tika noformulēti ekoloģijas centrālie jēdzieni — līdzsvara stāvoklis un pašregulācija.

Ilgu laiku ekoloģija skaitījās pie «citām bioloģijas zinātnēm». Tas, ka vēlāk jēdzieni «ekoloģija» un «ekoloģisks» tika iekļauti ikdienas valodā, neizmainīja tās epistemoloģiskos pamatus. Ekoloģija salīdzinājumā ar galvenajām disciplinām — molekulāro ģenētiku un evolūcijas teoriju — maz ko spēj izskaidrot, tā šķiet teorētiska banalitāte.

Ekoloģija, norāda K. Ots (*Ott*)<sup>81</sup>, nevar lepoties ar tādiem redukcionistiskiem panākumiem kā molekulārā bioloģija, kas sniedz atbildes uz bioloģijas jautājumiem ķīmijas valodā un tuvojas konstruktīvi sintētiskai zinātnes stadijai, kas, manipulējot ar DNS, spētu radīt jaunas sugas. Turklāt ekoloģijas tiešais prognostiskais spēks salīdzinājumā ar molekulāro ģenētiku ir neprecīzs. Cēloņus un sekas raksturojošie izteikumi ekoloģijā tās priekšmeta kompleksā rakstura dēļ ir nedroši pieņēdami. Ģenētiski izmainīto organismu īpašības var droši prognozēt, taču ekoloģijai vienmēr raksturīgs zināšanu deficīts.

Preteji milzīgajam molekulārās ģenētikas tehnoloģiskajam potenciālam ekoloģija ir defensīva, tā baidās pārtapt no dabas pētnieka par dabas konstruktoru. Salīdzinājumā ar neodarvinisma finalizācijas spējām ekoloģiskie apraksti šķiet īslaicīgi, orientēti uz esošo stāvokli. To orientācija uz līdzsvara stāvokli un pašregulācijas mehānismu ir vāja abstrakcija no evolūcionāro notikumu perspektīvas (katastrofu dinamikas). Attiecības starp evolūcijas teoriju un ekoloģiju ir pielīdzināmas attiecībām starp izskaidrojumu un precīzu aprakstu. Katra ekosistēma un biosfēras stāvoklis ir tikai moments organiskās dzīvības vēsturē.

Lai saprastu ekoloģiju, ir jāatsakās no zinātnes hierarhiskā modeļa. Zinātnes nevis pakārtojas cita citai, bet cita ap citu grupējas, veidojot daudzpusīgas interpretācijas iespējas. Ekoloģija ir bioloģijas apakšsistēma, kuru raksturo īpaša jautājumu nostādne.

Tādējādi Hekels uzskatīja ekoloģiju par zinātni, kas pēta atsevišķa organisma attiecības ar vidi. Uz šā pamata viņu uzskata arī par **etoloģijas** (*Eth-ökologie*) pamatlicēju. Tās uzdevums ir noskaidrot, kā atsevišķu organismu uzbūve, funkcijas un dzīves vajadzības ir piemērotas nedzīvās dabas faktoriem (temperatūrai, gaismai, mitrumam u.c.). Organismi nav mehānismi, bet būtnes ar sajūtām. Etoloģija sniedz datus par to, kādi ārēji nosacījumi organismam ir «labi» (opozīcija — «sāpes»). Būtne, kas «jūtas labi», var uztvert arī sāpes.

<sup>81</sup> Ott K. Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie. Tübingen, 1993. S. 31—35.

Te rodas etoloģijas un morāles filozofijas saistība, proti, tad, kad izvirzās jautājums par dzīvnieku ciešanu kritērijiem, pareizu apiešanos ar dzīvniekiem, to pakļaušanu dresūrai (cirka vajadzībām), par ģenētiskās manipulācijas leģitimitāti utt. Tāpēc eksperimentus ar dzīvniekiem sauc par «perveršu etoloģiju»: etoloģiju — tāpēc ka tā pēta organisma reakcijas uz dažādām ietekmēm, perveršu — tāpēc ka eksperimenta mērķis ir organiskā dzīvība. Daži pētījumi šķiet nežēlīgi: piemēram, trušiem tiek nosiets urīnvads, lai novērotu, kā tie mirst iekšējās saindēšanās rezultātā, vai jaunpiedzimušam šimpanzem aizšuj acu plakstiņus, lai pētītu izmaiņas redzes nerva attīstībā.

Tiešā veidā mēs esam pirmām kārtām atbildīgi par mājdzīvnieku labklājību, nepastarpināts morāls pienākums mums ir tikai pret dažām sugām. Etologi apstrīd, ka cilvēks varētu būt atbildīgs par to, lai mežonīgajiem dzīvniekiem «klātos labi». Intuitīvi mēs nejūtamies par tiem atbildīgi. Savvaļas dzīvniekiem mēs palīdzēt varam ļoti maz un nejūtamies arī atbildīgi par tiem.

## b. Ekoloģiskā krīze

Daba kopumā no antīkās pasaules līdz mūsdienām nav cilvēka darbības priekšmets, tikai priekšnoteikums. Tradicionālā ētika orientēja cilvēku uz dabu, taču nevis tāpēc, ka tā būtu viegli ievainojama, bet tāpēc, ka pret dabiska rīcība bija lemta neveiksmei. Senie cilvēki bija pārliecināti, ka cilvēks nevar būt laimīgs, ja viņa rīcība ir vērsta pret dabu. Līdz 16. gs. cilvēks pats sevi uzskatīja par dabas daļu, t.i., tās virsotni. Mācību par «dvēseli sevī» filozofija iekļāva fizikā. **Dabu saprata pēc analogijas ar cilvēka dzīvi un darbību, t.i., kā uz mērķi virzītu procesu.** Dabas pārvaldīšana pati ir dabiska rīcība, tā ir simbiozes forma. Dabu no paša sākuma aplūkoja no derīguma viedokļa, bet tas neatņēma tai pašesamību: dabas pašesamība ir tās spēja kalpot augstākajai dabas būtnei — cilvēkam.

Daba kā veselums šajās attiecībās palika neaptverama. Tā ir spējīga sagraut visus, kas pretojas tās kārtībai. Daba pati

paliek viena un tā pati. Akvīnas Toms savā rīcības teorijā nodalīja *libertas speciticationis* — brīvību rīkoties tā vai citādi — un *libertas exercitii* — brīvību darboties vai nedarboties. Toms vādās no tā, ka cilvēkam ir ierobežots pienākuma un atbildības lauks, kurā mums jādarbojas. Ārpus tā mēs nevaram būt atbildīgi, pasaule ir tāda, kāda tā ir. Tur, kur nav iespējama nepārprotami pareiza rīcība, atteikšanās no darbības ir legītīma izeja, par kuras sekām nav jāatbild.

Jauno laiku cilvēka dzīves dinamika liek apšaubīt šo domu, jo katrs stāvoklis ir saistīts ar atbildību. Arī **nedarbošanās ir jāsaprot kā darbība**, par ko ir jāatbild.

Mūsdienu domāšanas veids ir cieši saistīts ar dinamisku valdīšanu pār dabu, tas ir sasniedzis jaunu dimensiju. Svarīgi ir tas, ka vairs netiek paredzēta hierarhiska dabas uzbūve ar cilvēku virsotnē, bet gan dabas progresīvas pakļaušanas process. Pie iespējamības baudīt dabu pieder arī tās «neizsmejamība». Zināt, ka tas, ko var zināt un redzēt, vienmēr ir vairāk par to, kas aktuālajā momentā ir zināms un redzams, ir priekšnoteikums apstāklim, ka cilvēks jūtas kā mājās.

Vispirms jau mums ir darīšana ar to dabas jomu, kurai mēs piederam paši, — dzīvību (nav dzīvnieku nonāvēšanas problēmas kā tādas: problēmas sākas tad, kad nepieciešamība nonāvēt kļūst par vienīgo aspektu mūsu saskarsmē ar dzīvniekiem). Tā kā mēs nevaram radīt jaunas dzīvības formas, mūsu pienākums ir tās nodot tālāk. Cilvēkam mūsdienās ir jāpārvar antropocentriskā perspektīva un jāmacās **respektēt dzīvības bagātību kā vērtību pašu par sevi**. Visbeidzot, antropocentriskais funkcionālisms grauj pašu cilvēku.

Ekoloģija ir nepieciešami saistīta ar antropoloģiju, tā ir atklāta ētikai īpaši tāpēc, ka mainās pati realitāte un līdz ar to arī cilvēka eksistences nosacījumi. O. Hefe norāda, ka nedrīkst aizmirst mūsu saistību ar dabu, kas izpaužas šādās dabas «septiņās sejās».<sup>82</sup>

1. Cilvēks ir dabas produkts, un tikai ilgās evolūcijas beigās parādās *homo sapiens*.

<sup>82</sup> Høffe O. Op.cit. S. 105—108.

2. Emancipācijas process, kā rezultātā cilvēks pakāpeniski izdalās no dabas, ir principiāli neierobežots, taču atbrīvojoties no savas atkarības no dabas cilvēks var tikai daļēji.

3. Daba ir radoša, jo dod iespēju parādīties cilvēkam; tā ir vitāli nepieciešama, jo piedāvā pamatu darbībai; tai ir ekonomiska un tehniska nozīme, jo to var apstrādāt, pārveidot un izvērtēt.

4. Dabai ir arī daudzveidīgas estētiskās funkcijas. Frančesko Petrarka 1335. gadā uzkāpa — iespējams, tā ir fikcija — Ventū kalnā, lai aplūkotu apkārtni. To uzskata par dabas estētikas sākumu. Altdorfera «Donavas ainava ar pili» pie Rēgenburgas ir pirmā uz ziemeļiem no Alpu kalniem uzgleznotā ainava. Pēc Trīsdesmitgadu kara arvien biežāk grafikā ienāk ainavu motīvi. Daba un ainava pilsoniskā sabiedrībā kļūst par estētisku vērtību.

5. Daba ir arī destruktīvs spēks. Vēl 19. gs. Dž. S. Mills rakstīja: "Daba katru dienu dara gandrīz vai visu to, par ko cilvēku, ja viņš to izdarītu attiecībās ar citiem, pakārtu vai ieliktu cietumā." Daba nav brīva no grēkiem, tā nav idille, un miera starp cilvēku un dabu nav.

6. Daba ir deficīta, pat cilvēku elementāro vajadzību apmierināšanai tā dod ļoti maz.

7. Daba pretojas un izrāda spītu, iedarbošanās uz to prasa pūles.

Precīzāk izsakoties, daba nav nedz destruktīva, nedz konstruktīva, nedz deficīta. Tā ir tāda, kāda tā ir, tās likumu spēle rada arvien jaunas apstākļu konstelācijas. Minētās īpašības daba atklāj tikai tam, kam ir vajadzības, intereses, ekspektācijas attiecībā pret to. Cilvēks dabu visdažādākajos veidos pakļauj saviem mērķiem. Kultūra ir denaturalizācijas process. Sākotnēji *domus* nozīmēja nevis vienkārši māju, bet drošu un aizsargātu vietu — mājvietu, kurai var uzticēties, uz ko var paļauties. Tomēr cilvēks nekad nevar iziet ārpus dabas ietvariem. «Daba—cilvēks» ir sākotnēja simbioze, un daba šajā kopumā nav tikai svešiniece. Socializācija ir dabas integrācija sociālajā pasaulē, humanizācija — tās pakļaušana cilvēka interesēm.

**Denaturalizācija** ir neierobežots process, turklāt tas saistīts ar **desakralizāciju**, kuras rezultātā tiek zaudēti cilvēka patvaļu ierobežojoši tabu. Patlaban eksistē cita, «jauna» daba: pirmkārt, arī t.s. neskartā daba savā eksistencē ir kļuvusi atkarīga no cilvēka, tā ir «kultūras rezervāts» un pastāv cilvēka žēlastības dēļ (ir izmainījušās proporcijas: agrāk daba bija okeāns, kurā šur tur atradās civilizācijas salas, turpretī tagad ir otrādi). Otrkārt, dabai zūd spēja pieaugt, tā tiek izsmelta gan resursu, gan reģenerācijas iespēju ziņā, nemaz nerunājot par estētiskās vērtības samazināšanos. Dabas izmantošana uzliek pārmērīgu slodzi tās potencēm.

Nedrīkst gan domāt, ka vides problēmas ir radušās tikai nesena pagātnē. Vēsture liecina, ka sugu izmiršana ir sākusies jau ilgi pirms cilvēka parādīšanās. Ir bijuši vismaz pieci masveidīgas izmiršanas periodi, un vairāk nekā 99% no visām sugām ir izmirušas bez cilvēka palīdzības un līdzdalības. Taču tas neatbrīvo cilvēku no atbildības (Pompeju iznīcināšana nevar būt pamats, lai atceltu atbildību par Černobiļu).

Pirms cilvēka parādīšanās ik pa diviem gadiem izmira viena suga. Cilvēkam nav jāpaātrina šis process. Cilvēks rada kultūraugus un speciālus biotopus. Taču, neņemot vērā panākumus, katru gadu izmirst 406 tūkstoši sugu, t.i., izmiršana ir 10 tūkstoš reižu (104) lielāka nekā agrāk. Tagadējā t.s. antropogiskā izmiršana atstāj ēnā visas iepriekšējās. Vēsture liecina arī par to, ka pat relatīvi primitīva tehnika un šķietami neliela cilvēka iejaukšanās dabā stepes pārvērš tuksnešos, iznīcina mežus utt., nereti pat novedot pie lieliem klimatiskiem pārveidojumiem. Mūsdienās iet bojā ne tikai mazi biotopi, bet pat lielas ekosistēmas, kas saglabājušas tūkstošiem gadu ilgi. Kas cilvēka attiecībā ar dabu ir jauns?

1. **Jaunums** ir tas, ka nav nekā jauna. **Krīze padziļinās tāpēc, ka nekas nenotiek; tā ienāk zagšus**, jo dabas noslogošanas pakāpe tiek nemitīgi akumulēta.

2. **Paātrinās tempi**: tas, kas agrāk notika daudzu paudžu laikā, mūsdienās norisinās dažos gados. Ja Roma būtu iznīcinājusi mežus tādos tempos, kā tas notiek mūsdienu Brazīlijā (katru gadu meža platības samazinās Šveices teritorijas

lielumā), tad Venēcijai nebūtu nekādas iespējas sevi nodrošināt ar kokmateriāliem. Ja atmosfēras piesārņojuma pakāpi 1750. g. rēķina 10 nosacītās vienībās, tad pēc diviem gadsimtiem (1950. g.) tā bija 70 un tikai piecdesmit gadu vēlāk būs jau 400.

3. Milzīga **tehnisko līdzekļu koncentrācijas** pakāpe.

4. Daudzu **faktoru kopdarbība**, kā rezultātā krīze vairs neattiecas tikai uz atsevišķām valstīm, bet gan uz visu civilizāciju kopumā.

Dabas neizsmeļamība ir izrādījusies fikcija. Solījumi nemiņīgi uzlabot dzīves nosacījumus zaudē savu pārliecinošo spēku. Civilizācija vairs nepriecājas par savu uzvaru pār dabu. Vides krīzi var reducēt uz trim galvenajiem momentiem:

1) dabas pārmērīga noslogošana;

2) cilvēku skaita pieaugums;

3) cilvēku vajadzības un intereses, kas rada pieaugošu riska pakāpi.

Terapiju pret mēra izjūtas zudumu ir viegli noformulēt, taču ir grūti realizēt. To izdarīt traucē bailes no nabadzības, dzīves līmeņa pazemināšanās. Tāpēc ekonomikas attīstība nemitīgi ir saistīta ar dabas ekspluatāciju. Šveicē līdz pat 19. gs. pirmajai pusei valdīja nabadzība! Grūtības īstenot saprātīgu vides politiku rada tas, ka 1) apgrūtināta ir darbības **avota identifikācija** (daudziem vides postījumiem ir summārs efekts ar visai ilgu faktoru kumulāciju); 2) nav **nevienu tieša** upura; 3) postījumu gadījumos ļoti reti ko var tieši **pierādīt**. Visbeidzot, vides postījumi neskar cilvēka ķermeni un dzīvību tiešā veidā. Tāpēc sodus, ko paredz likums, lieto reti.

## 2. Ekoloģiskā ētika

### a. Ekoloģiskās ētikas jēdziens

Ētika ne tikai novēro un apraksta morāli, bet arī pārbauda morālo spriedumu pretenzijas. Ekoloģijai kā zinātnei ir grūtības situācijā, kad no spriedumiem par esamību ir jāpaceļas pie spriedumiem par jābūtību. Tur, kur tiek izvirzītas noteiktas prasības (piemēram, saglabāt sugas), ekoloģija deleģē to

pamatojumu ētikai. Tās uzdevums ir pamatot noteiktas normas un atbildēt, kāpēc atbilstīgi tām ir jādarbojas, bet tā nerunā par to, kā persona rīkosies faktiski. **Pie ekoloģiskās ētikas pirmām kārtām pieder cilvēka attiecības ar ārpuscilvēcisko dabu, proti, normas, kas to regulē.**

Ekoloģiskajai ētikai ir vairākas dispozīcijas. D. Birnbahers norāda uz četrām.<sup>83</sup>

1. **Antropocentriskā** dispozīcija atzīst, ka dažām cilvēka iezīmēm ir īpaša vērtība. Mērogs cilvēka attiecībām ar dabu ir pats cilvēks, kas ietver sevī visas nākamās paaudzes. Dabai ārpus cilvēka ir tikai atvasināta vērtība, proti, ciktāl tā stājas attiecībās ar citiem cilvēkiem. Dabas vērtība cilvēkam neaprobežojas ar tās izmantojamību, bet ietver arī reliģiskas, estētiskas un ontoloģiskas kvalitātes — skaistumu, svētumu, kosmisko kārtību utt. Arī antropoloģiskā ētika atzīst, ka dabai ir sava vērtība, un tās apziņa raksturīga visai Rietumu tradīcijai.

2. **Patocentriskā** dispozīcija saskata visā sajūst spējīgajā dabā to, kas ir vērā ņemams no morāles viedokļa. Arī dzīvnieki ir vērtību nesēji, vērtību, kuras tiem nevar atsavināt. Visbiežāk sastopamā patocentriskā ētikas forma ir saistīta ar prasību ierobežot ciešanas (bailes, stresu) dzīvniekiem. Līdz ar to starp dzīvniekiem un cilvēkiem netiek novilkta strikta ontoloģiska robeža (angļu utilitārisms, Šopenhauers, Šveicērs). Bieži tiek citēts Bentema izteiciens: "Jautājums nav par to, vai viņi ir saprātīgi, nedz arī — vai viņi spēj runāt, bet gan — vai viņi spēj ciest?" (1789). Līdzīgu pozīciju aizstāvēja arī Ruso un Voltērs.

3. **Biocentriskā** dispozīcija visām būtnēm neatkarīgi no spējas sajūst piešķir morālas vērtības, t.i., dzīvībai kā tādai ir patstāvīga vērtība. Piemēram, A. Šveicera «godbijības ētika attiecībā pret dzīvo visās tā formās» noliedz jebkādu atšķirību starp dzīvības izpausmēm.

<sup>83</sup> *Birnbacher D. Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik // Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik. Hamburg, 1991. S. 279—285.*

4. **Holistiskajā** dispozīcijā tiek postulēta arī nedzīvās dabas vērtība. Cilvēkam ir jārespektē arī nedzīvā daba. Turklāt te ir divi virzieni — fiziocentriskais un ekocentriskais.

Kopumā par ekoloģisko ētiku var teikt to pašu, ko kādreiz par metafiziku: nav tāda viedokļa, kuru jau kāds kādreiz nebūtu aizstāvējis. Ir divi galvenie pamatojuma varianti, kas piedzīvo renesansi, — antiracionālisma ētika, kura orientējas uz spontāno jūtu reakciju, un pretējā pieeja, kas cer rast atbildi uz jautājumiem par tikumisku apiešanos ar dabu pašā dabā.

Pirmajā variantā izejas punkts (nevis tikumiskais mērs) ir subjektivitāte. Taču naiva atsaukšanās uz savām sajūtām nespēj izvest ārpus subjektīva atziņu loka. Cerības, ka arī citi nonāks pie tiem pašiem spriedumiem, parasti tiek pievilts. Spontānā situācija izrādās nepietiekams pamats, lai nodibinātu attiecības ar dabu.

Otrajā variantā pētnieki cer ieraudzīt pareizas izturēšanās pret dabu normas pašā dabā, kura tiek uztverta kā «māte» vai «skolotāja». Taču nedz daba, nedz arī tās struktūras un procesu apraksti dabaszinātnēs nevar mums pateikt, kā pret to jāizturas. Ekoloģija ir empīriskā zinātne un nepasaka, kā jārikojas, bet tikai to, kas tajā notiek. No deskriptīvajiem izteicieniem normatīvos atvasināt nevar.

Tas nenozīmē, ka ētika no ekoloģijas nevar mācīties. Ekoloģija saasina ētikas uzmanību un paplašina redzējuma robežas. Naturālisma centrālā tēze skan, ka jau pašās ekoloģiskajās sistēmās var saskatīt normas, kas sevī nes normatīvo. Tāpēc izturēšanās pret dabu ir jāorientē uz pašu dabas izturēšanās veidu un mērķis ir «dabiskā stāvokļa» atjaunošana.

Taču, ja ar dabu saprot visu esību kopumā, tad viens no dabas aspektiem ir tās **graujošais spēks**. Ja ar dabu saprot «dabu cilvēkā», tad, piemēram, resursu izmantošana arī ir «dabiska», cilvēka instinkti nāk no tā laikmeta dzīlēm, kad cilvēks bija augu vācējs un mednieks, kad viņa iztikas līdzekļi bija ierobežoti un apstākļi — nestabili. Ja ar dabu saprot visu ārpuscilvēcisko dabu, tad padarīt to par rīcības modeli ir vēl problemātiskāk: 99% no visām sugām ir izmirušas bez cilvēka līdzdalības. Turklāt tikai dažas dabiskās sistēmas atrodas

stabila līdzsvara stāvoklī, lielākā daļa sistēmu pāriet no viena stāvokļa otrā, turklāt tieši labilitāte virza uz priekšu attīstību. Taču galvenais ir tas, ka ārpuscilvēciskā daba ir vērsta uz izdzīvošanu, kas ir pārāk šaurs pamats ētikai. Daudziem ētiskā naturālisma veidiem ir tieksme idealizēt dabu. Zīmīga ir Komonera (*Commoner*) formulētā tēze: "Daba zina labāk" (1971). Ja daba rūpētos par cilvēku, tad vides problēmas nebūtu. Ar dievišķo spēku apveltītā daba jau sen būtu iemācījusi cilvēku ekoloģiski pareizi uzvesties. Visbeidzot — cilvēks ne tikai padara dabu nabadzīgāku, bet arī bagātina to — kultivējot augus, vairojot šķirnes, kā arī pretojoties izmiršanas procesiem.

Aplūkosim sīkāk divas populārākās dispozīcijas.

## b. Antropocentrisms

Antropocentrisms cilvēka un dabas attiecību izpratnē ir sastopams divos variantos — reliģiskajā un pasaulīgajā. Pakāvēsimies pie abiem.

Pirmsindustriālā Rietumu sabiedrības reliģiskā apziņa apstiprina Dievu kā ārpus pasaules esošu būtņi, kas ir nošķirta no tās un izplata savu varu pār visu fizikālo kosmosu. Cilvēks uz Zemes ir Viņa vietnieks. Ikviena sabiedrība, kurā dominē dihotomisks Dieva un pasaules, debess un zemes, dvēseles un ķermeņa pretstatījums, tiecas uztvert dabas fenomenu kā cilvēka manipulācijas objektu, jo vienīgi cilvēks ir līdzdalībnieks Dieva būtībā. Cilvēks ir «Dieva tēls» (*imago Dei*), tāpēc viņš ir nošķirts no dabas ar uzdevumu kontrolēt dabas un sociālos procesus. Manipulācijas iespējas ir saistītas ar instrumentālā prāta attīstību, kas norāda attīstības ceļus.

Protams, teologu viedokļi bieži atšķiras no citu speciālistu domām. Piemēram, katoļu teologs M. Roks (*Rock*) darbā «Dabas teoloģija un tās antropoloģiskās sekas»<sup>84</sup> norāda, ka, sabrūkot teoloģijai, notiek vērtību un jēgas sabrukums. Teoloģiskais pasaules skatījums norāda uz Dievu kā Radītāju, kas devis svētību visai dabai.

<sup>84</sup> Ökologie und Ethik. Stuttgart, 1980. S. 72—102.

Vecajā Derībā daba tiek pasludināta par radību, t.i., īstenību, kuras cēlonis ir Dieva visvarenība. Dabai jau no paša sākuma ir iekšēja saistība ar Dievu, kas radījis Visumu. Cilvēks ir nostādīts īpašā pozīcijā ar uzdevumu slavināt šo lielisko pasauli. 18. Psalmā 5. pantā ir teikts: "Nāves bangas man vēlās virsū, iznīcības straumes mani biedēja." Ar dabu cilvēkam ir visciešākās saites, jo viņš ir iesaistīts tās ritmā: viņa klātesamība pasaulē ir klātesamība dabā.

Bībelē ir teikts:

"Viņam, kas liek lietum nolīt pār zemes virsu un kas pavēl debesu veldzei sniegt spirdzinājumu druvām.." (Īj. 5:10).

"Redzi, ja Viņš aizsprosto ūdeņus, tad tie iznīkst, un, kad Viņš tos palaiž vaļā, tie pārplūdina zemi" (Īj. 12:15).

"Tu robežas esi līcis, ko ūdeņiem nebūs pārkāpt, tie neaplūdinās vairs zemi" (Ps. 104:9).

"Redzi, es daru jūru ar spēku sausu un ūdens upes par tuksnesi, tā ka zivis sapūst aiz ūdens trūkuma un to pārējie dzīvnieki nobeidzas slāpēs" (Jes. 50:2).

Cilvēka liktenis ir būt iesaistītam dabā. Ja cilvēks neievēro tās likumus, tos ignorē, tad daba vērsas pret viņu. Daba un cilvēks ir radīti savienībai; visa radība ir solidāra, savstarpēji saistīta. Pats cilvēks nāk no zemes pīšļiem un atgriežas tajā. Cilvēks un daba ir vienoti, Visums ir savienība.

"Sava vaiga sviedros tev būs maizi ēst, kamēr tu atgriezies pie zemes, jo no tās tu esi ņemts: tu esi puteklis, un pie pīšļiem tev būs atkal atgriezties" (1. Moz. 3:19).

"Bet, kad Tu apslēp savu vaigu, tad viņi krīt bailēs; kad Tu viņiem atņem dvašu, tad viņi mirst un atgriežas pīšļos" (Ps. 104:29).

"Es tieku pielīdzināts tiem, kas jau guldīti kapa bedrē, esmu kļuvis par vīru bez spēka" (Ps. 88:5).

Šāda savienība cilvēkam ir arī ar dzīvniekiem; pirmajam cilvēkam vajadzēja dot tiem vārdus. Savienība pastāv arī cilvēka dzimuma līmenī. Dažkārt pat tiek uzsvērtas dabas priekšrocība, jo tā dod labumus un vērtības. Tas, ka cilvēks ir ievietots kosmosā, dod iespēju viņam baudīt dabas labdarību.

Stāsts par radīšanu vienlaicīgi ir sprediķis, kas vērsts pret egoismu radītājā pasaulē. Daba savu vērtību iegūst radīšanas aktā, tā ir atvasināta vērtība un nevar nonākt pilnīgi cilvēka rīcībā. Cilvēks tiek apveltīts ar varu to pārvaldīt, bet tā nav «brīvlaišanas raksts» tās ekspluatācijai. Tā ir pilnvara, kas uzliek pienākumus rūpēties par dabu: "Un Dievs tas Kungs ņēma cilvēku un ielika viņu Ēdenes dārzā, lai viņš to koptu un apsargātu" (1. Moz. 2:15). Cilvēks ir nevis dabas īpašnieks, bet pārvaldnieks, patiesais īpašnieks ir Dievs: "Ja Man gribētos ēst, tas Man nebūtu tev jāsaka, jo Man pieder pasaule un viss tās pilnums" (Ps. 50:12). Cilvēka tiesības un vara ir atvasinātas, tās viņš saņem no Dieva.

Arī Jaunajā Derībā Dievs rūpējas par dabu, augiem un putniem: "Skatieties uz putniem gaisā: ne tie sēj, ne tie pļauj, ne tie sakrāj šķūņos, un jūsu debesu Tēvs tos baro" (Mt. 6:26); "Vai nepārdod divi zvirbuļus par vienu artavu? Un neviens no tiem nekrīt zemē bez jūsu Tēva. Bet arī jūsu galvas mati visi ir skaitīti. Tāpēc nebīstieties, jūs esat labāki nekā daudzi zvirbuļi" (Mt. 10:29-31). Cilvēkus Dievs pilnvaro realizēt varu pār radību. Kristietībā Dievs ir ne tikai cilvēka, bet arī visas radības Kungs: "Arī visa radība ilgodamās gaida to dienu, kad Dieva bērni parādīsies savā godībā. Jo radība pakļauta iznīcībai nevis aiz savas patikas, bet aiz tā gribas, kas viņu tai pakļāvis; tomēr viņai dota cerība" (Rom. 8:19-21).

Cilvēkam daba ir jāsargā, jo tā ir vērtība: "Un Dievs redzēja to labu esam" (1. Moz. 1:21). «Laba esam» nav tikai dabas instrumentālais labums resursu nozīmē. Atbildība nozīmē rūpes par radību. Labākā gadījumā par «tīriem resursiem» varētu uzskatīt nedzīvo un nejūtošo dabu — neorganisko matēriju un augus. Tas pauž ne tikai cilvēka un dzīvnieka ontoloģisko tuvību, bet arī specifisku nomadu kultūras iezīmi, uz kuru orientējas Vecās Derības autori, kur cilvēki un dzīvnieki tiek uzskatīti par partneriem un pretstāv subanimālistiskās dabas naidīgumam: tikai dzīvnieki un nevis augi tiek uzņemti Noasa šķirstā: "Jo redzi, Es likšu nākt ūdensplūdiem zemes virsū, kas iznīcinās visu radību zem debesīm, kam vien ir dzīvības dvaša: visam, kas zemes virsū, būs nobeigties. .. Bet

tev būs paņemt līdzī šķirstā no visiem dzīvniekiem, no katras radības pa divi no visiem, lai tie būtu ar tevi: tēviņam un māītei tiem būs būt. No putniem pēc viņu kārtas un no lopiem pēc viņu kārtas, no visiem zemes rāpuļiem pēc to veidiem ik pa divi lai ieiet šķirstā līdz ar tevi, lai viņi tiktu saglabāti dzīvi" (1. Moz. 6:17-20).

Turpretim daudzi tieši teoloģisko pamatojumu uzskata ne tikai par kļūdainu, bet par tiešu ekoloģiskās krīzes vaininieku vai vismaz stimulētāju, kas saistīts ar Dieva norādījumu: "Un Dievs tos svētīja un sacīja viņiem: "Augļojieties un vairojieties! Piepildiet zemi un pakļaujiet sev to un valdiet pār zivīm jūrā un putniem gaisā, un visiem dzīvniekiem, kas rāpo pa zemi"" (1. Moz. 1:28), proti, pārvaldīt dabu — *domine terrae*.

Kristietībā ekoloģiski bīstamākais nav tas, ka tā noraida dabas svētumu, bet tas, ka tā dod cilvēkam ticību, ka viņš ir Dieva tēls un viņa eksistenci uz Zemes garantē Dievs. Taču dinamiskās attiecības, kādas ir starp cilvēku un dabu un par kurām, bez šaubām, kristietība ir līdzatbildīga, nav jāatmet. Rietumu cilvēks ir izvēlējis ekoloģiski riskantu un vienlaicīgi morāli pretenciozu civilizācijas tipu. P. Singers gan norāda, ka pats Bībeles teksts satur maz vietu, ko varētu iztulkot šādu rūpju garā, kas īstenotos tā Kunga vārdā. Piemēram, sods par cilvēka ļaunumu ir arī gandrīz visu dzīvnieku noslīcināšana, un šādā situācijā cilvēks spēj noticēt, ka kādas atsevišķas upes ielejas applūdināšana nav liela nelaime. Pēc grēku plūdiem Dievs atkārtu savu uzdevumu valdīt vēl liktenīgākiem vārdiem: "Un Dievs svētīja Nou un viņa dēlus un sacīja: "Augļojieties, vairojieties un piepildiet zemi. Bailes un izbīšanās jūsu priekšā lai pārņem visus zemes dzīvniekus, visus putnus gaisā un visus tos, kas vien kust zemes virsū, kā arī visas jūras zivis. Jūsu rokās tās ir nodotas. Viss, kas vien kust un kam ir dzīvība, lai jums ir par barību. Es jums tos visus nododu tāpat kā zaļos augus, lai tie jums noder barībai. Vienīgi miesu, kuras asinīs vēl ir dzīvība, jums nebūs ēst. Bet par jūsu pašu dzīvām asinīm Es prasīšu atbildību no visiem dzīvniekiem."" (1. Moz. 9:1-4).

Arī agrīnā kristīgā doma nešaubījās par cilvēka varu (1.Kor. 9:9 u.c.). Augustīns sekoja šai domu gaitai un, norādot

uz to, ka Kristus ļauj nokalst vīģes kokam un noslikt cūku ganāmpulkam, secina: "Mānticības virsotne ir nenonāvēt dzīvniekus un neiznīcināt augus."

Kad kristietība iekaroja Romas impēriju, tā apvienojās ar sengrieķu dabas izpratni, proti, Aristoteļa priekšstatiem par hierarhiski organizēto dabu: "Augi eksistē dzīvnieku gribas dēļ, meža zvēri — cilvēku gribas dēļ.. Tā kā dabā nav nekā bezmērķīga un nevajadzīga, tad neapstrīdama ir patiesība, ka visi dzīvnieki ir radīti cilvēka gribai." Akvīnas Toms seko šim citātam gandrīz burtiski un uzņem grēku kanonā grēkus pret Dievu, sevi un tuvākajiem.

Sakarā ar dabas aizsardzību no Bībeles visbiežāk tiek citēti šādi fragmenti: 1. Moz. 1:26-29 u.c.; Ps. 8:9; 1. Moz. 2:15; 8:17; 9:9 u.c.; 8:21 u.c.; 9:11 u.c. Pret dabas aizsardzību esot vērstas šādas tēzes: Īj. 38; 39; Ps. 104; Zāl. pam. 12:10.

Neteoloģisku antropocentrisma variantu pauž, piemēram, pazīstamais zinātnieks F. Frēzers-Dārlings<sup>85</sup> (*Frezer-Darling*), kurš apgalvo, ka cilvēks ir aristokrāts, kas valda pār dzīvniekiem, augiem un planētas ainavu. Ekoloģiskā skatījumā viņš atrodas dabas piramīdas virsotnē. Cilvēka privilēģijas uzliek tam pienākumu būt savas tautas kalpam. Šis ideāls ir tādas ētikas pamatā, kas uzņemas atbildību par visu vidi. Cilvēkam jākalpo planētai, uz kuras viņš ir dzimis un kurai pieder. Nedrīkst izšķērdēt nedz dzīvo dabu, nedz matēriju. Mūsdienās morālās atbildības jautājums ir saistīts ar izdzīvošanas problēmu. Jauno morālās atbildības ētiku mēs varam izstrādāt uz jūdaisma un kristietības pamata, jo abās ir galvenais — līdzcietība un loģika.

Frēzeram-Dārlingam pamatoti pārmet, ka viņš vienlaicīgi atsauca uz imanenci un aristokrātismu, līdz ar to demonstrējot Rietumu kristīgās tradīcijas nekoncekvenci. Aristokrāta ideāls — vienlaicīgi būt Dieva, tautas un planētas kalpam — ir jāraksturo arī kā autoritārā domāšanas veida izpausme. Tas ir mēģinājums no jauna iedzīvināt bīstamas ilūzijas.

No antropocentriskām pozīcijām tiek atvasinātas arī t.s. cilvēka tiesības uz dabu: "Tiesības uz dabu ir pilnīgi sākotnējas

<sup>85</sup> Ökologie und Ethik. S. 9—19.

cilvēka tiesības" (M. Roks). O. Hefe ievēd terminu «rīcības brīvība» un no tās atvasina dabas sargāšanu kā augstāko valsts uzdevumu. G. Bēme (*Böhme*) pieprasa «tiesības uz dabu kā cilvēka dzīves pamatu».

Rodas jautājums tīri juridiskā aspektā<sup>86</sup>: vai neskarta vide vispār var būt tiesisko garantiju priekšmets? Šī prasība izraisa iebildumus.

1. Ja šīs tiesības būs ieskaitītas pamattiesību katalogā un netiks pildītas, tiks vājināta uzticība likumdošanai.

2. Apgrūtināta tiktu procesuālā norise, jo, piemēram, vides piesārņošanas gadījumā būtu grūti identificēt vaininiekus.

3. Tā ir kļūdaina stratēģija, jo balstās uz premisu, ka, jo augstāk tiks definētas tiesības, jo efektīvāka būs to juridiskā aizsardzība.

4. Neskaidras kļūst attiecības ar vides drošības, izmantošanas u.c. tiesībām.

### c. Patocentrisms: A. Šveicers

Biocentrismā aksioloģiski privileģēta kļūst dzīvība, proti, tiek paredzēts, ka nereducējama un neatsavināma ir dzīvība kā tāda. A. Šveicers (*Schweitzer*) to mēģināja pamatot ar «dzīvības noslēpumu» tēzi, taču šis termins neiztur kritiku, jo ir iespējams, ka kādu dienu šī problēma tiks atrisināta —, ka mēs pietiekami labi sapratīsim dzīvības struktūru un ģenēzi. Citi mēģina apelēt pie augu spējām sajūst, taču pagaidām ir neiespējami dot pārliecinošu pamatojumu augu apziņas dzīvei. Dažkārt runā arī par «augu interesēm», bet tas ir mazpārliecinoši: «interesu» jēdziena attiecināšana uz augiem ir antropomorfizācijas sindroms (runā par «mieru», «solidaritāti», «izlīgumu», taču visi šie jēdzieni paredz simetriskas attiecības, bet cilvēka attiecības ar dabu ir asimetriskas).

Tā kā Šveicera teorija ir iemantojusi lielu popularitāti, aplūkosim to sīkāk.

Kultūra, norāda Šveicers, atrodas dziļā krīzes stāvoklī, kas izpaužas kā materiālo faktoru dominēšana pār garīgajiem,

<sup>86</sup> *Ott K.* Op.cit. S. 142—143.

sabiedrības — pār indivīdiem. Materiālo progresu vairs neiedvesmo prāta ideāli, sabiedrība cilvēku demoralizē un depersonalizē, pakļaujot to saviem mērķiem un institūcijām. Visbeidzot, kultūras krīzi nosaka pasaules uzskata krīze. Kultūrā pats galvenais ir tās ētiskais pamats, tā arī pastāv cilvēka augstāko mērķu vārdā. Jaunajos laikos nostiprinājusies doma, ka īstenību var pārveidot atbilstīgi ideāliem un panākt progresu visās dzīves sfērās. Taču eiropēiskajai domāšanai bija traģisks liktenis, jo tā zaudēja saikni ar ētiskajiem ideāliem, kas apliecināja pasauli un dzīvību. Rezultātā progresu sāka identificēt tikai ar ārējiem panākumiem un labklājības pieaugumu. Kultūra zaudēja savu dziļāko aicinājumu, proti, veicināt cilvēces garīgo un tikumisko attīstību.

Galvenais cēlonis šai parādībai bija tas, ka nebija racionāli nopamatota dzīvi apliecinājoša ētika. Krīzi radīja cēla, bet ne visai dziļa domāšana. Saikne starp optimistisko pasaules uzskatu un ētiku bija nodibināta tikai sajūtu, empīrisko konstatāciju un vēlmju līmenī bez loģiska pierādījuma. Taču uz vispārīgumu un noturību var pretendēt tikai tas, kas ir stingri nostiprinājies cilvēka prātā. Kultūras traģiskais liktenis bija jau iepriekš nolemts, jo kultūrai nebija skaidru priekšstatu par tās pamatiem.

Ar savu mācību par «godbijību dzīvības priekšā» Šveicers vērsās pret Dekarta tēzi *cogito ergo sum* («es domāju, tātad es esmu»). Tāds sākums, uzsver Šveicers, noved pie tā, ka cilvēks paliek abstrakciju vergs un gūsteknis. Viss, kas izriet no «es domāju», neizved cilvēku ārpus pašas domas. Taču domāšana vienmēr ir priekšmetiska, saturiska, tās pirmsākumi ir saistīti ar tādu elementāru un vienmēr klātesošu faktoru kā «gribu uz dzīvi». Vienmēr, kad cilvēks domā par sevi un savu vietu pasaulē, viņš apstiprina sevi kā gribu dzīvot starp citām gribām dzīvot. Šveicers būtībā apgriež Dekarta formulu otrādi: pašidentifikācijas pamats cilvēkam ir nevis domāšanas, bet dzīvības fakts. Eksistenci, kas izpaužas gribā dzīvot un kas sevi pozitīvā aspektā apstiprina kā apmierinājumu, baudu, negatīvā — kā ciešanas, viņš aplūko kā pēdējo realitāti un domāšanas patieso priekšmetu. Kad cilvēks domā tīrā veidā, viņš

atrod sevī nevis domu, bet gribu dzīvot, kas izpaužas domāšanā.

Griba dzīvot atšķirībā no Dekarta «es domāju» runā par to, ko cilvēkam darīt, prasa no viņa nodibināt attiecības ar sevi un apkārtējo pasauli. Griba dzīvot pamudina cilvēku uz darbību, taču var arī novest pie negatīvas pozīcijas, kas noliedz dzīvi. Šādā gadījumā domāšana nevar realizēties, tā nevar izvērsties ar loģisku nepieciešamību un stājas pretrunā pati ar sevi. Gribas dzīvot noliegšana nevar beigties ne ar ko citu kā tās iznīcināšanu. Pašnāvība ir negatīvas gribas dzīvot izpausme, taču tā ir pretdabiska.

Dzīvotspējīga ir tikai tāda doma, kas apstiprina gribu dzīvot. Apstiprinājis savu gribu dzīvot, cilvēks ne tikai apzinās to, kas viņu virza uz priekšu neapzinātā un instinktīvā līmenī, bet vienlaicīgi pauž arī savu specifiski cilvēcisko godbijību dzīvības priekšā. Gribas dzīvot adekvāta izziņa ir vienlaicīgi tās padziļināšana un palielināšana. Griba dzīvot apstiprina sevi un kļūst par domāšanas sākumu. Domājošā cilvēkā griba dzīvot nonāk saskaņā pati ar sevi. To sasniedz darbība, kas izrāda godbijību dzīvības priekšā. Tad domājošais cilvēks kļūst par ētisku personību, bet viņa apliecinātā griba dzīvot pāraug ētiskā uzdevumā. Labais ir tas, kas kalpo dzīvības saglabāšanai un attīstībai, ļaunais — tas, kas to iznīcina vai kavē. Šāds pasaules uzskats ir pamats kultūras atdzimšanai, jo dzīves jēga sakrīt ar esamību.

A. Šveicers rezumē: "Īstenai filozofijai ir jāvadās pēc nepastarpināta un visaptveroša apziņas fakta. Tas skan: "Es esmu dzīvība, kas dzīvot grib, starp dzīvībām, kas dzīvot grib." [..]

Labi ir dzīvību saglabāt un sumināt; ļauni ir dzīvību iznīcināt un dzīvību nonāvēt. [..]

Patiesi ētisks cilvēks ir tikai tad, ja viņš paklausa nepieciešamībai palīdzēt visai dzīvībai, kura ir līdzās, un vairās kādai dzīvībai nodarīt ļaunumu. [..] Dzīvība kā tāda viņam ir svēta. Viņš nenorauj nevienu lapu no koka, nenoplūc nevienu puķi un uzmanās, lai nesaspiestu nevienu insektu. Ja viņš vasaras naktī strādā lampas gaismā, viņš labāk atstāj noslēgtu

logu un elpo sasmakušu gaisu, nevis pieļauj, ka viens insekts pēc otra ar apdedzinātiem spārniem krīt uz galda."<sup>87</sup>

Arī amerikānis Pols Teilors (*Taylor*) apgalvo, ka viss dzīvais seko savam mērķim. Viss dzīvais ir jāuzskata par mums pašiem.<sup>88</sup>

#### d. Biocentrisms

Pamatos lielākā daļa teorētiķu, kas pārvar antropocentrisko pieeju, orientējas nevis uz dzīvību visplašākajā nozīmē, bet gan uz dzīvnieku pasauli, to tiesībām un aizsardzību. Viens no tādiem ir iepriekš jau minētais pazīstamais austrāliešu bioētiķis P. Singers.

Pakavēsimies pie viņa koncepcijas tuvāk. Vispirms Singers izvirza jautājumu par vienlīdzību un konstatē, ka cilvēki kā indivīdi cits no cita atšķiras, bet nav atšķirību morālā nozīmē starp rasēm un dzimumiem, visiem ir pretenzijas uz vienlīdzību, un šīs pretenzijas nav atkarīgas no tā, vai cilvēks ir morāla personība, domājoša būtne vai nav, kā, piemēram, zīdaiņi, mazi bērni, garīgi slimie. Vienlīdzības princips ir morāls un nevis faktiski apgalvojums.

Pat tad, ja intelekta testi nosaka atšķirīgas IQ pakāpes dažādām rasēm, tas nav nekāds rasisms, jo:

1) ģenētiskā hipotēze neparedz, ka tas ietekmētu citus nevienlīdzības cēloņus starp cilvēkiem;

2) fakts, ka IQ vidējais lielums vienai etniskai grupai ir augstāks nekā citām, nedod iespēju izdarīt secinājumu, ka vienas grupas loceklis ir pārāks par citas grupas locekļiem. Skaitļi neattiecas uz konkrētu indivīdu;

3) vienlīdzības princips vienkārši neattiecas uz faktisko nevienlīdzību (t.i., cilvēku dažādību), tas nav atkarīgs no prāta spējām (rasisms apgalvo pretējo).

Līdzīgi tas ir, arī vērtējot dzimumu atšķirības, slimo stāvokli utt. (slimajiem nav vienas vai otras īpašības, kas ir

<sup>87</sup> Schweitzer A. Kultur und Ethik // Schweitzer A. Gesammelte Werke. München, 1978. Bd.2. S. 346.

<sup>88</sup> Taylor P. Respect of Nature. Princeton, 1986.

veselajiem, bet tas nenozīmē, ka drikstētu viņiem veltīt mazāk uzmanības).

Vienlīdzības principu, saka Singers, nevar ierobežot tikai ar cilvēku. Tam ir jābūt tikumiskajai bāzei mūsu attiecībās ar būtņēm, kas ir «ne-cilvēki» (*non-human* — sajust spējīgas būtnes, ne augi). Neņem vērā dzīvnieku intereses ir aizspriedums, kas pielīdzināms vergturu principam neņem vērā afrikāņu intereses.

Šis princips paredz, ka mūsu attiecības ar pārējiem nedrīkst būt atkarīgas no īpašībām, kādas tiem ir vai kādu tiem nav: fakts, ka kāda būtne nepieder mūsu sugai, mums nedod attaisnojumu tās ekspluatēt. Utilitārisms šeit par principu izvirza «spēju ciest» kā izšķirīgo īpašību, kas piešķir kādai būtnei tiesības pretendēt uz vienlīdzību. Tas tāpēc, ka spēja ciest ir priekšnoteikums, lai konstatētu, vai kādai būtnei ir savas intereses vai nav: akmenim nav savu interešu, jo tas necieš. Robeža «sajust» ir tā, ar kuru sākot ir jāņem vērā kādas būtnes intereses.

Rasisti iestājas pret vienlīdzības principu, jo tie savas rases intereses stāda augstāk par citu rasu interesēm, «speciisti» (no *species* — suga) savukārt savas sugas intereses — augstāk par citām sugām, neatzīstot, ka likt ciest cūkai vai pelei ir tikpat slikti kā darīt to cilvēkam. Daudzkārt dzirdami argumenti: runājot par cilvēku, tas ir slikti, jo cilvēkam ir apziņa. Taču slimajiem bieži nav priekšstata par to, kas ar viņiem notiek, tāpat arī zīdaiņiem. Vai var pieļaut eksperimentus ar viņiem tāpēc, ka tiem nav apziņas? Turklāt dažkārt dzīvnieki cieš vairāk tāpēc, ka tiem nav apziņas: cilvēks zina, ka sagūstīšanas gadījumā viņš var tikt atbrīvots, bet savvaļas dzīvniekiem to neiestāstīsi.

Singers norāda, ka lielākā daļa cilvēku stājas kontaktos ar ārupscilvēcisko dzīvību tikai ēdienreizēs. Taču medicīna pārlicinoši pierāda, ka gaļa ilgai un veselīgai dzīvei nav nepieciešama. Vienlīdzīgo interešu apsvēršanas un respektēšanas princips neļauj upurēt lielākās intereses par labu mazākajām. Arguments pret dzīvnieku izmantošanu pārtikā īpaši spēcīgi iedarbojas, ja aplūko mūsdienu industriālo lauksaimniecību,

kas, lai piegādātu gaļu par viszemākajām cenām, liek dzīvniekiem dzīvot noplicinātu un nabadzīgu dzīvi, ar dzīvniekiem apietas kā ar mašīnām.

Bieži izvirza argumentus, kas attaisno dzīvnieku izmantošanu zinātniskajos eksperimentos, norādot, ka tie paplašina zināšanas par cilvēku un kalpo medicīniskiem mērķiem — jāpieļauj dažāda dzīvnieka nāve, lai glābtu tūkstošiem cilvēku. Taču, Singers uzsver, tas ir tikai hipotētiski, jo rezultātus uzreiz no dzīvniekiem uz cilvēkiem pārnest nevar. Un, pat ja tas būtu iespējams, vienlīdzības princips noliedz iespējamību likt dzīvniekiem ciest. Vai arī cilvēkus ar bojātām smadzenēm, retoriski jautā Singers, nevajadzētu izmantot eksperimentos?

Mums ir pietiekams pamats teikt, ka dzīvnieki izjūt sāpes (arī cita cilvēka sāpes mēs neuztveram tieši). Turklāt visiem mugurkaulniekiem nervu sistēma ir līdzīga (augiem tās nav).

Dažkārt tiek pausta doma, ka dzīvnieki ēd cits citu un tāpēc arī cilvēkam tas netiek liegts. Tas ir t.s. Bendžamina Franklina arguments: viņš bija veģetārietis, līdz kādreiz brīdī, kad draugs tīrīja zivi cepšanai, ieraudzīja, ka tās vēderā ir cita zivs. "Labi," teica Franklins, "ja jau tās rij viena otru, es neredzu iemeslu, kāpēc man tās nebūtu jāēd." Taču dzīvnieki nav spējīgi iziet ārpus dabas noteiktās alternatīvas un reflektēt par barības morāli, un tāpēc tos nevar padarīt atbildīgus par to, ko tie dara. Cilvēks turpretim dabu var uzlabot.

Līnija, kas varētu nošķirt dzīvniekus no cilvēkiem, nav arī darbarīku izmantošana un valoda (vaļiem un delfīniem ir komplicēta sazināšanās sistēma). Arguments nav arī cilvēka pašapziņa, t.i., spēja apzināties sevi, jo ir daudzas cilvēciskas būtnes (jaunpiedzimušie, garīgi slimie), kurām tās nav. Tāpēc nogalināt tos, kuri var sajūst prieku, ir netaisnīgi. Ir divi ceļi, kā palielināt prieka līmeni pasaulē: veicināt to būtņu prieku, kas jau eksistē, un palielināt to būtņu skaitu, kas var just prieku.

Singers secina: mums ir jānoraida mācība, ka mūsu piedēriba noteiktai sugai paceļ mūs pāri citām. ASV laboratorijās katru gadu mirst 140 000 suņu un 42 000 kaķu; tikai liellopu vien ir 1,28 miljardi, un kopumā uz planētas dzīvo trīs reizes

vairāk mājdzīvnieku nekā cilvēku, to uzturēšanai tiek patērēti 38% no visas graudaugu ražas, kā arī milzīgs daudzums sojas pupu.

Arī Konrads Ots domā, ka vides ētiku var pamatot ar norādi uz dzīvo būtņu spēju ciest.<sup>89</sup> Jau savvaļā dzīvojošo populāciju eksistence ir pietiekams pamats, lai strikti nenošķirtu līdzietības ētiku kā ētikas daļu no ekoloģijas. Turklāt līdzietības ētika pamatos nav antropocentriska. Līdzietība paredz, ka ciešanas var uztvert: katrai līdzietības ētikai ir jāizskaidro *compassio* iespēja. To var izdarīt tikai tad, ja atsakās no aizspriedumiem par «nerunājošo, klusējošo un nesaprotamo» dabu. Sāpju izpausmes saista mūs ar visu dzīvo dabu, kurai arī ir tiesības uz aizstāvību. Daudzi autori tieši vai netieši atsaucas uz Darvina tēzi, ka nav fundamentālas atšķirības starp cilvēkiem un augstākajiem dzīvniekiem «*in their mental faculties*» (viņu garīgajās īpašībās), atšķirības pastāv «*one of degree and not of kind*» (pakāpē, ne veidā).

Arī T. Rigans (*Regan*) uzsver, ka katrs dzīvnieks ir savas dzīvības subjekts.<sup>90</sup> Šai sakarā viņš nedaudz izmaina trešo kategoriskā imperatīva versiju: visi dzīvības subjekti ir mērķi sevī. No tā izriet aizliegums nogalināt dzīvniekus, kas, protams, ir problemātiski. Viņaprāt, to darīt var likt tikai nepieciešamība (piemēram, triekas skarto eitanāzija); dzīvnieki grib dzīvot tālāk! Šīs pozīcijas kļūda izpaužas tanī apstākļī, ka, ja labums kādam dzīvniekam vienmēr ir nosakāms attiecībā pret populāciju un ja populācijas īpašības tiek aprakstītas kopā ar tās stāvokli ekosistēmā, tad vismaz attiecībā pret savvaļas dzīvnieku sugām nesakrīt noteikts labums tās eksemplāram un tā tālākā dzīve.

Problēmas varētu rasties arī ar mājdzīvniekiem, kuru gadījumā populācijas kvalitātes intereses nesakrīt ar atsevišķu dzīvo būtņu eksistenci. Dzīvnieku audzēšana ir saprātīgāka nekā radikāla to aizsardzība. Būtu absurds dot tiesības dzīvot visiem vājajiem un slimajiem dzīvniekiem. Mājas cūkām un aitām draudētu izmiršana, jo tās nevar kļūt par istabas

<sup>89</sup> Ott K. Op.cit. S. 144—155.

<sup>90</sup> Regan T. The Case for the Animal Rights. London, 1983. P. 7.

dzīvniekiem. Arī foreļu audzēšana būtu jāpārtrauc. Arī govju un vistu, kas piedāvā produktus veģetāriešiem, pastāvēšana kļūtu problemātiska: šos dzīvniekus ar veterināru aprūpi vajadzētu saglabāt līdz to dabiskai nāvei, kas atsauktos uz piena un olu cenām.

Vispieņemamākā šķiet H. Rolstona (*Rolston*) pozīcija<sup>91</sup>, kurš uzskata, ka līdzcietību attiecināt uz atsevišķiem organismiem biocenozē ir bezjēdzīgi. Attiecībā pret mājdzīvniekiem Rolstons aizstāv tēzi, ka tie ir *oblivious* (būtnes bez atmiņas) cilvēku kultūrā un pat kultūras objekti, kuri to spējas ciest vārdā ir attiecīgi jāaprūpē. Tos drīkst nogalināt, taču šim procesam jābūt īsam un nesāpīgam. Nedz mājdzīvniekiem, nedz meža zvēriem nav tiesības uz dzīvību absolūtā nozīmē.

### 3. Ekoloģiskās ētikas pamatproblēmas

#### a. Vides aizsardzības ētika

Ekonomikas teorētiķi definē vidi kā dabas doto, nesaražoto labumu kopumu, no kuras ienākumu gūst saimnieciskā ražošanas procesa dalībnieki. Labumu, materiālo vērtību straume ieplūst no dabas saimnieciskajā dzīvē un nevis otrādi. Mūsdienās bieži tiek piesaukta tēze, ka firmām nepieciešams pacelt izmaksas un izdevumus, lai rūpētos par vides saglabāšanu un par nākamajām paaudzēm. Taču tas ne vienmēr notiek pat tad, ja uzņēmējs ir pārliecināts dabas draugs. Ja draud recesija, tad savas «pastāvēšanas krekls» ir tuvāks nekā «dabas žaketes vile». Konkurences mehānisms liek gūt gan morāli pamatotus, gan arī ne visai «tīrus» ienākumus. Te liela loma ir publikas spriedumam un likumdevējiem, kas izstrādā uzņēmējus saistošas normas.

Ir jāatšķir tiešās izmaksas, ar kurām parasti rēķinās, un sociālās izmaksas, kas apmēram vienādi sadalās pa visu Zemi un starp visiem cilvēkiem un ir grūti pārrēķināmas naudas izteiksmē. Vēl joprojām sociālās izmaksas cenu veidošanā

<sup>91</sup> *Rolston H. Philosophy Gone Wild. N.Y., 1986. P. 127.*

ietilpst ļoti nelielā mērā. Cenas ir saistītas ar informācijas deficītu: aiz noaustā paklāja nav saskatāms bērnu darbs, aiz lodīšu pildspalvām — cietumnieki. Ekonomija, kas tiecas sargāt dabu ar cenu mehānisma palīdzību, ļoti labi zina, ka tā ir kas vairāk nekā tikai cena.

Dabai ir estētiska vērtība, un jutekliski estētiska attieksme pret dabu varētu cilvēku lielā mērā atbrīvot no īsredzības un alkatības. Dabas skaistums ir arī pamatā biocentriķu argumentam: daba ir pašpietiekama, neatkarīga un patstāvīga. Tāpēc skaistums ir dabas īpašība — tā ir objektīva un patstāvīga. Tāpēc viņi neko būtisku nespēj pretstatīt triviālajam argumentam, ka skaistā uztvere ir cilvēka īpašība. Antropocentrisma tēze ir pietiekams pamats, lai saglabātu dabas skaistumu.

Vides aizsardzībā ir arī kultūras aspekts plašākā nozīmē, jo dabas sagraušana noved pie kultūras tradīcijas iedragāšanas un atsvešināšanās no tās. Mūsdienās arvien vairāk runā par t.s. kultūras ekoloģiju, proti, arī par cilvēku sabiedrības vienotību ar dabisko vidi, kas arī ir līdzeklis pret standartizācijas un nivelācijas procesiem.

Industriālajā sabiedrībā, kur ir minimāls zemnieku daudzums, tiek izmainītas attiecības starp darbu un dabu. Darbs pamatos notiek urbanizētā tehnosfērā, kas ģenerē atsvešināšanos no dabas. Tāpēc daba kā ainava spēlē kompensējošu (medija) lomu, lai gūtu jutekliski emocionālu apmierinājumu. Ainava vērsas pret tehnosfēru, tā atklājas novērotājam bez praktiska mērķa. Mūsdienu dzīvei ir nepieciešama cilvēka brīva, estētiska attieksme pret dabu.

Dabas skaistums ir tas, kas «vēl ir». Mežs no tālienes liekas skaists, bet, aplūkojot tuvāk, izrādās slims. Ir šokejoši pēc daudziem gadiem atgriezties bērnības vietās. Vide kļūst monotona un pelēkāka. Būtiski ir tas, ka apdraudēts ir pats dzīvesveids, kas piešķir dabai eksistenciālu vērtību tieši dabas graušanas dēļ. Jau I. Kants apgalvoja, ka ir jārēķinās ar dabas skaistumu jau tāpēc vien, ka tā palīdz veidot morālu būtņi un tāpēc ir augstākais labums.

Tomēr vides aizsardzību apgrūtina tās riska iespējas, kas saistītas ar cilvēka rīcību: H. Lenks norāda, ka jaunu ētisku izvērtējumu paredz šādi faktori.<sup>92</sup>

1. Tehnikas tiešās un pastarpinātās ietekmes faktoru skaits ir palielinājies milzīgos apmēros. Tas, kas tiek aizskarts tehniskās rīcības rezultātā, bieži neatrodas nepastarpinātās attiecībās ar darbības subjektu.

2. Dabas sistēmas kļūst par cilvēka darbības priekšmetu vismaz negatīvā aspektā: cilvēks ar savu iejaukšanos var vai nu traucēt to darbību, vai tās sagraut. Jaunais ir tas, ka cilvēkam līdz šim nav bijis spēka iznīcināt atsevišķās ekoloģiskās sistēmas vai pat visu dzīvību kopumā. Turklāt daudzus iejaukšanās veidus dabā nevar kontrolēt, un tas noved pie neatgriezeniskiem procesiem. Dabai un sugu daudzveidībai ir milzīga ētiska nozīme cilvēka ekoloģiskās varenības pieaugumā. Līdz šim ētika bija virzīta tikai uz cilvēku darbību un savstarpējām attiecībām, taču tagad tā iegūst plašāku ekoloģisku nozīmi visai dzīvībai.

3. Krasi pieaudzis ir pārmaiņu ātrums.

Riska potenciāla problēmu var formulēt šādi: vai mazā negatīvo seku iestāšanās iespēja ir jāreducē līdz nullei vai arī jāreķinās ar iespējamiem upuriem? Arī maza iespēja ir iespēja. Te riska problēma saasinās, jo runa ir ne tikai par primārām un sekundārām sekām, bet arī par sekām no tā, ka tāda iespēja vispār pastāv.<sup>93</sup> Ir jāzina arī par hipotētisko risku videi (piemēram, ģenētiski radīto mikroorganismu nokļūšana ārpus laboratorijas sienām).

Šai sakarā Birnbahers norāda, ka draudi nāk no divām pusēm: 1) no ekspertokrātijas — lēmumu pieņemšanas nodošanas tikai speciālistu rokās; 2) no ekodiktatūras — demokrātiski parlamentāro lēmumu pieņemšanas atcelšanas par labu «ekoloģiski apgaismotai» diktatūrai.

<sup>92</sup> Lenk H. Op. cit. S. 156.

<sup>93</sup> Birnbacher D. Mensch und Natur. S. 302.

## b. Dabas aizsardzības ētika

Dabas aizsardzībā kopumā Birnbahers norāda uz šādiem ētiskā pamatojuma principiem.<sup>94</sup>

1. Globālie principi postulē bioloģisko sugu, ainavu, biotopu saglabāšanu uz to tīrās eksistenciālās bāzes pamata, jo tie ir dabas procesa daļa (naturālisms), radības daļa (teisms) vai radišanas procesa turpinājums (procesa teoloģija).

2. Specifiskie principi paredz dabas objektu saglabāšanu to īpašo kvalitāšu (estētisko, simbolisko) dēļ.

3. Konservatīvie principi izvirza ne tikai prasību saglabāt, bet arī atjaunot iepriekšējās sistēmas, kā arī aizliegt esošās sistēmas izmainīt, attīstīt tālāk vai izveidot no jauna.

4. Progresīvie principi teikto pieļauj vai pat pieprasa.

Visus ekologus vieno dabas daudzveidības saglabāšanas ideja, turklāt bieži tiek uzsvērts to primārais raksturs un senais vecums. Kāpēc svarīga ir daudzveidība? Iepriekšējie ekoloģiskie pieņēmumi, ka ekosistēmas daudzveidība ir tās stabilitātes un dzīvotspējas priekšnoteikums, nav apstiprinājušies. Daudzveidīga ekosistēma nav stabila tai nozīmē, ka tā varētu cīnīties pret negatīvo ietekmju spiedienu. Sugām bagātie tropiskie meži uz kaitīgām ietekmēm reaģē tikpat negatīvi kā Vācijas nabadzīgā augu valsts. Daudzveidība nav stabilitātes nosacījums, bet stabilitāte ir nosacījums, lai attīstītos daudzveidība.

Dabas daudzveidība ir jā saglabā, jo 1) sugu iznīkšanai ir nepārskatāmas sekas zinātnei un cilvēka dzīvei kopumā; 2) tām var būt liela saimnieciska un zinātniska nozīme nākotnē; 3) bioloģiskās sugas pastāv kā ļaunuma indikatori dabā; 4) daudzveidība ir ideāls cilvēkam. Saglabāt daudzveidību gan nenozīmē saglabāt katru sugu, jo tas brīžiem nesniedz nedz papildu drošību, nedz arī ir attaisnojams finansiālā ziņā, kā arī var stāties konfliktā ar citām cilvēka interesēm. Daba nav «sakrosankta» (neaižskarama).

<sup>94</sup> *Birnbacher D.* Op. cit. S. 304.

### c. Dzīvnieku aizsardzības ētika

Visi ekoloģiskās ētikas varianti apvienojas ap vienu domu, ka cilvēks nav vienīgais morālo pienākumu objekts, ka ir jāatturas nodarīt bez vajadzības sāpes zvēriem, nav jāliek tiem ciest un izjust bailes. Attiecībā pret dzīvniekiem tiek risināti šādi jautājumi.

1. Kādi nosacījumi pieļauj nodarīt dzīvniekiem ciešanas? Utilitārisms dažkārt to pieļauj. Taču, piemēram, O. Hefe šos nosacījumus ierobežo, jo dzīvnieki ir jāpasargā arī no tā, ka tie būtu «tikai līdzeklis» svešiem mērķiem. Praksē tas nozīmē noraidīt visniecīgāko dzīvnieku normālas eksistences pasliktināšanu. Tāpēc jāatsakās no eksperimentiem ar dzīvniekiem, jo cilvēks var nodarīt tiem lielākas ciešanas nekā daba (ciešanu raksturs nemainās atkarībā no tā, vai tās nodara cilvēks vai arī to avots ir daba).

Birnbahers uzskata, ka kopumā tomēr nav attaisnojams vispārējs morālais aizliegums attiecībā uz eksperimentiem ar dzīvniekiem. Tas nenozīmē, ka dzīvnieku intereses vispār būtu jāpakļauj cilvēkam, kā tas notiek farmakoloģiskajā industrijā. Cilvēka apveltīšana ar privilēģijām būtu neattaisnojams «speciisms», t.i., sugas egoisma izpausme. Cilvēka vajadzības pēc komforta un zināšanām neattaisno ciešanu sagādāšanu dzīvniekiem. Nav attaisnojama arī doma, ka ciešanu nodarīšana dzīvniekiem fundamentālajos pētījumos būtu attaisnojama tiktāl, ciktāl tas būtu nepieciešams, lai mazinātu cilvēka ciešanas. Šāda pozīcija no pragmatiskā viedokļa nav neapšaubāma un varētu novest pie jebkuru ciešanu attaisnošanas.

Fizioloģija un etoloģija runā par to, ka arī dzīvnieki cieš no sāpēm līdzīgi cilvēkam. Taču sāpes un ciešanas nav viens un tas pats. Cilvēks pie vienādi intensīvām sāpēm var ciest daudz vairāk. Var apgalvot, ka dzīvnieki cieš no sāpēm mazāk nekā cilvēki, kuri tās pārdzīvo ne tikai tieši, bet arī gaidot, kad tās tiks nodarītas. Atmiņa, nākotnes apziņa un pašapziņa liek cilvēkam arī baidīties no nākamajām ciešanām un piešķir sāpēm iekšēju rezonansi. Taču ir pamats domāt arī, ka vismaz

pieaugušie panes sāpes vieglāk, jo zina, ka tās pēc kāda laika beigsies. Dzīvnieki sāpēm ir padoti bezpalīdzīgi, kā bērni, reaģējot ar nāves bailēm un šausmām.

2. Vai mums ir pienākums pasargāt dzīvniekus no šausmām, kuras tiem neesam sagādājuši? Šādu pienākumu pamatos jāatzīst attiecībā pret tiem dzīvniekiem, kas ir kopā ar cilvēku, bet ne pret savvaļas dzīvniekiem. Ja atbildības sfēru tiecas paplašināt, tad ir jāatbild uz jautājumu: cik lielā mērā palīdzībai būtu jātraucē dabiskā aprīte? Vai tas nepārslogotu cilvēka ierobežotos morālos resursus? Cik tas izmaksātu sociālā ziņā?

3. Kādiem mērķiem ir pieļaujama dzīvnieku instrumentālīzācija? Vai dzīvniekiem ir «cieņa»? Daudzi eksperimenti ar dzīvniekiem tiek ar sašutumu noraidīti, kaut arī tajos dzīvnieki netiek pakļauti ciešanām (piem., narkozes dēļ). Sunim, kuram Maskavā piešuva klāt vēl vienu galvu, nevajadzēja ciest, taču ir grūti bez riebuma attiekties pret šādu rīcību.

4. Vai drīkst nogalināt dzīvniekus mūsu dzīves nodrošināšanai? Turklāt — šī nodrošināšana mēdz pārsniegt izdzīvošanas nepieciešamību. Ētiķi veģetārieši izvērza šādus iebildumus: 1) daudzas dzīvnieku nogalināšanas formas iedvēš dzīvniekos bailes vai rada ciešanas (Rietumeiropā no 200 milj. dzīvnieku nonāvēšanas gadījumu 60 milj. notiek bez apduļļināšanas, ne vienmēr labi darbojas mašīnas, kas kauj vistas konveijerā; cūkas pirms nokaušanas izjūt paniskas bailes);<sup>95</sup> 2) ir mēģinājumi pamatot nepieciešamību saglabāt dzīvniekiem dzīvību un veselību ar tikumības zelta likumu. L. Nelsons saka, ka jāvaicā, vai mēs gribētu būt nogalināti, ja būtu dzīvnieki<sup>96</sup>. Taču tā jau ir specifiski cilvēcisko īpašību projekcija uz dzīvnieku. Cilvēkam ir dotas tiesības apieties ar citiem citādi, jo viņš zina, ka šī rīcība skars tos citādi, nekā skartu mūs, ja mēs būtu to vietā; 3) dzīvnieku nogalināšana nav savienojama ar domu par to normālu eksistenci. Bet kā vērtēt zemnieku, kas apvieno labu apiešanos ar lopiem un to

<sup>95</sup> Teutsch G.M. Tierversuche und Tierschutz. München, 1983. S. 83.

<sup>96</sup> Nelson L. System der philosophischen Ethik und Pädagogik. Hamburg, 1970. S. 168.

nokaušanu? 4) ļoti bieži tiek izmantots «robežgadījumu» (*marginal case*) arguments: mēs atzīstam daudzu tādu cilvēku tiesības uz dzīvību, kuri savās spējās atpaliek no dzīvniekiem, kurus mēs apēdam nedomājot.

Neviens no argumentiem neatbalsta dzīvnieku nogalināšanu cilvēka vajadzībām. Tas runā par humānu apiešanos ar dzīvniekiem. Tās rezultātā daudzi zīdītāji vēl mūsdienās dzīvo uz pasaules dabiskos apstākļos. Bez cilvēka tiem būtu tikai ienaidnieki. Līdzīgi tam, kā nav nekāds trūkums būt nedzimušam, nav arī priekšrocība būt dzimušam. Ja dzīve ir neatsavināma vērtība, tad tomēr ir labāk, ka tās ir vairāk, nevis mazāk.

## **4. Atbildība nākamo paaudžu priekšā**

### **a. Jautājuma nostādne**

Zaļo kustības lozungs skan: "Mēs esam Zemi tikai aizņēmušies no mūsu bērniem." Paaudžu savstarpējās atbildības ienaidnieks ir nākotnes aizmiršana, kas liedz racionāli izvērtēt nākotni un attālina to no tagadnes. Līdz ar to ētikai ir jāpaplašina tradicionālie horizonti, atstājot novārtā tieši tālāko nākotni. Te rodas problēma: kā iespējams būt atbildīgam vēl nedzimušu cilvēku priekšā?

Turklāt runa ir arī par nākamo paaudžu tiesībām. H. Lenks šai sakarā norāda uz divējām grūtībām. 1. No pirmā acu uzmetiena nevar būt nekādu tiesību neeksistējošām būtnēm vai kolektīviem. Tiesības, kuras principiāla pamata dēļ nevar realizēt vai vismaz padarīt par spēkā esošām arī ar kādas trešās personas palīdzību, nevar arī pastāvēt (vismaz atbilstīgi pašreizējai tiesību izpratnei). Taču mūsdienās jau ir nepieciešams atšķirt tiesības uz eksistenci, kuras nav saistāmas ar neeksistējošām būtnēm, no noteiktām neeksistējošu būtnu tiesībām tai gadījumā, ja to eksistence ir hipotētiski paredzama. 2. Sarežģītas ir arī tiesību un pienākumu attiecības, jo tās paredz korelāta eksistenci: vēlāk dzimušajiem ir tiesības saņemt mantojumā puslīdz saglabātu vidi, bet nav tiesību uz eksistenci vispār. Tas ietver, no vienas puses, tiesības uz eksistenci vēl

neeksistējošam tiesību nesējam (nevar būt tiesību, ja to subjekts neeksistē), no otras — problēma ir saistīta ar tiesību un pienākumu simetriju: labai attiecībā pret mums nav nekādu pienākumu.

Taču atbildības problēma saasinās, jo visas mūsdienu tehnikas formas tieši ietekmē nākotni: minerālu un fosilo degvielu ekspluatācija; ūdens un gaisa piesārņošana; izmaiņas atmosfērā, klimatā; koku, augu un dzīvnieku sugu bojāeja; ainavu izpostīšana utt. Protams, ne visu mūsdienās notiekošo darbību nākamās paaudzes varēs vērtēt kā destruktīvu. Pašreizējais dzīves ilgums 20. gs. bez tehnikas un medicīnas sasniegumiem būtu neiedomājams. Mūsdienu paaudze var sagādāt priekšrocības nākotnei. Taču, ja priekšrocības un zaudējumi būtu daudz maz sabalansēti, problēmas nerastos. Atbildības problēmu rada tas, ka šāda līdzsvara nav: mūsdienu cilvēka progress var notikt tikai uz nākamo paaudžu rēķina.<sup>97</sup>

Jautājums par atbildību nākamo paaudžu priekšā izvirzās kā taisnīguma tēma attiecībās starp paaudzēm un saduras ar grūtībām: 1) ko mēs vispār varam iepriekš pateikt par nākamo paaudžu dzīvesveidu un līdz ar to arī par mūsu ietekmes raksturu? 2) morālā nenoteiktība skar arī jautājumu: vai vispār ir kas tāds kā morālā atbildība nākamo paaudžu priekšā? Kas ir nākotnes paaudzes, kas tajās ietilpst? Vai visa cilvēce? Vai visiem ir jābūt vienlīdzīgām tiesībām? Kas ietilpst kategorijā «nākotnei piederīgie»? Vai nākotnē dzīvojošie izjustu papildu grūtības, ja tie zinātu, kādu nastu mēs viņiem ar mūsu dzīvesveidu uzkraujam? Mēs zinām par nākamajām paaudzēm pietiekami, lai jau tagad varētu tās ietekmēt gan labā, gan sliktā nozīmē, un tas ir diezgan, lai jau šodien runātu par to tiesībām.

Nevar nostāties ciniskā pozīcijā un paziņot, ka mūsu dzīvesveids *hic et nunc* («šeit un tagad») atbilst tiesībām uz noteiktu komforta standartu. Tiem, kuriem nebūs paveicies dzīvot vēlāk, būtu jāsamierinās ar resursiem, kas tiem tiek

<sup>97</sup> *Leist A. Intergenerationelle Gerechtigkeit // Praktische Philosophie. Hamburg, 1991. S. 323.*

atstāti, un jādzīvo tā, it kā šie resursi viņiem nebūtu doti. Nākotne ir neskaidra, tumsā neko nevar redzēt, un tāpēc ir jād darbojas tā, it kā tās nemaz nebūtu. No tā tiek izdarīts secinājums: nākamajām paaudzēm ir tiesības tikai uz to, ko tās atradīs tām atstātu (Ričards de Džordžs; *Richard de George*).<sup>98</sup>

Pret šo pienākumu atcelšanas stratēģiju vērsas D. Birnbahers savā darbā "Atbildība nākamo paaudžu priekšā"<sup>99</sup>, pie kura mēs pakavēsimies tuvāk.

## b. D. Birnbahera versija

Abildība par nākamajām paaudzēm, iesāk Birnbahers, cilvēcei ir ļoti sena tēma. Par atbildību nākotnes priekšā iepriekšējos laikmetos runāja gan tikumi un reliģija, gan arī sociālu grupu, kārtu un institūciju morāle. Vairāk nekā viena paaudze paiet, līdz olīvkoks sāk dot ražu. Simts gadiem ir jāaiziet, līdz mežs kļūst noderīgs saimnieciskajām vajadzībām. Cilvēki jau kopš neolīta ir rūpējušies par augsnes auglības saglabāšanu. Dažādas politiskās sistēmas nodrošināja apūdeņošanas iekārtu darbību. Viduslaikos ar likumu aizsargāja jauniestādītos mežus no lopiem utt.

Jēdzienu «paaudze» gan ikdienā, gan speciālajā literatūrā lieto daudzās nozīmēs. 1. Laika nozīmē tas aptver vienlaicīgi dzīvojošos kādas populācijas pārstāvjus. Šai nozīmē vienā laikā dzīvo tikai viena paaudze. 2. Tas izsaka relatīvu pozīciju radniecības attiecībās: tēvs pieder citai paaudzei nekā dēls. Šai nozīmē vienlaicīgi dzīvo 2—3 paaudzes. 3. Paaudze izsaka visu noteiktā periodā dzīvojošo cilvēku kopumu, turklāt perioda ilgums līdzinās vidējam laikam, kad bērni pārtop par vecākiem, bet vecāki — par vecvecākiem. «Paaudze» šajā nozīmē ir radniecības attiecību idealizācija laikā: dēli pieder paaudzei, kas seko tēva paaudzei. Birnbahers pieturas pie trešās nozīmes.

<sup>98</sup> De George R. *The Environment, Rights and Future Generations*// Goodpaster/Sayre. 1979. P. 93—105.

<sup>99</sup> Birnbacher D. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart, 1988.

Kuru paaudzi attiecībā pret  $n$  atstāt kā "nākamo"? Par kuru paaudzi  $n$  uzņemas atbildību? M. Goldings<sup>100</sup> (*Golding*) par nākamo uzskata paaudzi, kura ar paaudzi, kas uzņemas atbildību, nedzīvo vienā periodā. Nākamā paaudze pēc  $n$  būs  $n+3$ . Nākamā ir vēl nedzimušo paaudze. Savukārt Birnbahers, lai atrisinātu daudzas problēmas (piemēram, neeksistējošo tiesības), kas saistītas ar "nākamo" paaudzi, piedāvā koncepciju  $n+1$ , t.i., par nākamo tiek uzskatīta tā paaudze, kas ar  $n$  dzīvo daļēji vienlaicīgi. Bērni ir nākamā paaudze: te nākotne nav nedzimušo, bet bērnu un bērnbērnu nākotne.

Turklāt Birnbahers uzsver, ka viņš vadās pēc morāles normu teleoloģiskās izpratnes, saskaņā ar kuru visu morālo prasību un pienākumu spriedumu pamats ir ārpusmorālie vērtību spriedumi: no teleoloģiskā viedokļa morāle nav pašmērķis, bet gan kalpo labai dzīvei.

Tas nozīmē, ka pienākumu attiecībā pret nākotni pamato nākamās esamības pozitīva izvērtēšana. Atbildība par nākotni ir saistīta ar nākotnē gaidāmo labklājību, ko šodien var vai nu veicināt, vai kavēt. Atbildības normas par nākotni nosaka pasaules stāvokļa novērtējums nākotnē. Ir nepieciešams rast atbildi uz jautājumu par nākotnes racionālu izvērtēšanu, jo daudzi izsaka šaubas, vai nākotnes izvērtēšana apmierina kaut minimālas pretenzijas uz racionalitāti. Cilvēku nepacietībai ir vispārcilvēciska daba.

Birnbahers šai sakarā norāda, ka morāles normām no paša sava sākuma ir darīšana ar nākotni, turklāt vairākos aspektos: tās skar darbību, nozīmes sfēras universalitāti, pretenzijas uz jēdziena pārlaicisko (ārpuslaicisko) nozīmi. Tipiskos gadījumos morāli raksturo šādas iezīmes.

1. Morāles normas ir virzītas uz to, kam jābūt izdarītam, t.i., tās satur jābūtības prasības un attiecas uz nākotni atšķirībā no morālajiem vērtību spriedumiem, kas attiecas gan uz pagātņi, gan nākotni.

2. Morāles normas tiecas aptvert visus cilvēkus, tām ir pretenzijas uz universāli saistošu nozīmi. Atšķirībā no kārtu

<sup>100</sup> *Golding M.P. Future Generations, Obligations to// Encyclopedia of Bioethics. London; N.Y., 1978. P. 507—512.*

ētikas vai tiesiskajām normām morāles normas ir adresētas visai cilvēcei, arī nākotnē dzīvojošajai. Morāle, kas aprobežotos ar tagadējo cilvēci, nekalpotu saviem mērķiem.

3. Morāles normas saista ne tikai cilvēci kā veselumu, bet arī darbojas šā veseluma vārdā. Tās atsaucas uz visu cilvēci kā autoritāro normu instanci. Morāles normas pretendē izteikt ne tikai kādas partijiskas piederības vai grupu intereses, bet visas cilvēces morālo pārliecību *sub specie aeternitatis*, arī nākotnes cilvēka pozīciju. Tās izvirza pretenzijas ne tikai uz universālu nozīmi, bet arī uz universālu atzīšanu. Orientācija uz pār-laicisko ir imanenta morāles jēdzienam, tā ir neatkarīga no tā, kāds izziņas teorijas statuss tiks piešķirts morāles izteikumiem un kāds ontoloģisks statuss — morāles normām un vērtībām.

4. Morāles normas parasti satur laika ziņā neierobežotus jēdzienus, t.i., jēdzienus, kas principiāli ir virzīti uz nākotni, — «cilvēki», «dzīvnieki», «augi» (atšķirībā no laika noteiktajiem — «bērni», «mazbērni» u.c.).

Sekošanā normām, kas formulētas ar universālu jēdzienu palīdzību, zūd citām normām raksturīgā ierobežotība. Sekošana tām prasa ņemt vērā, ciktāl tas ir kognitīvi iespējams, visus nākotnes elementus ar attiecīgu priekšmetisku klasifikāciju. Piemēram, orientācija uz principu «nedarīt ļaunu» (*neminem laede*) paredz ne tikai ņemt vērā negatīvās sekas tagadnes rīcībā vai tuvākā nākotnē, bet arī visus laika ziņā attālinātos indivīdus (ciktāl tas ir iespējams). Normā jau ir iekļautas attiecības ar nākotnes cilvēkiem: ir jāpadomā, vai mazākais ļaunums tuvākajiem nepārvērtīsies par lielāku ļaunumu tālākā nākotnē dzīvojošajiem ļaudīm. To pauž arī kristīgā prasība pēc mīlestības uz tuvāko, ja ar to nesaprot tagad dzīvojošo vai tuvāk stāvošo morālās privilēģijas, bet telpiski un laiciski neierobežotu vispārēju cilvēka mīlestības bausli: tuvākā mīlestība nevis neizslēdz «tālākā mīlestību» (Nīče), bet gan iekļauj to sevī.

Tāpēc Birnbahers secina: aiz «nākotnes ētikas» neslēpjas nekāda jauna ētika. Ar to jāsaprot konsekventa rēķināšanās ar nākotni, tās ņemšana vērā un respektēšana. Izteiciens «nākotnes

ētika» norāda tikai uz domāšanas konsekvencēm, kas izriet no tikumības pamatprincipiem.

Attiecībā pret nākotnes cilvēkiem, Birnbahers turpina, ir ne tikai pienākumi, bet arī nākotnē dzīvojošajiem ir morālas tiesības attiecībā uz tagadni. Kā tas ir iespējams? Var atgādināt, ka morālas tiesības tiek pierakstītas arī bērniem un garīgi slimajiem, kuru gadījumā ir grūti runāt par pilnvērtīgu tikumību. Loģiskais pamats nevar būt vērā ņemams arguments vieniem atzīt morāles tiesības un citiem neatzīt. Morālās tiesības neizslēdz to, ka arī nākotnes cilvēkiem ir tiesības attiecībā pret tagadējiem.

Ja atbildība nākotnes priekšā ir tagadējā atbildība par darbību vai atteikšanos no darbības, tad tā laika ziņā izplatās tikpat tālu, cik tālu darbība vai atteikšanās no darbības iesniedzas nākotnē. Atbildības horizonts pret nākotni pazūd tikai tad, ja, skatoties no tagadnes perspektīvas, kauzālās līnijas pazūd vai sajaucas ar citām tā, ka nav saprātīgi kauzāli pierakstīt nākotnes pasaules stāvokli tagadnes rīcībai. Te gan neko strikti nodalīt nevar.

Mūsu zināšanas par nākotni ir ierobežotas, tās nosaka divas neadekvātas pozīcijas.

1. Skepticisms izsaka šaubas par iespēju «piesiet nākotni ķēdē», tas pārāk zemu novērtē mūsu zināšanu un iespēju mērogu. Skepticisms nonāk pie kviētisma, kas visu nodod Dieva vai likteņa rokās, bet kas ne ar ko neatšķiras no ciniskā: "Pēc manis kaut vai ūdens plūdi!"

2. Utopisms pārāk augstu vērtē mūsu prognostiskās zināšanas un iespējas, paaugstinot nākotnes vajadzības uz tagadnes upurēšanas pamata. Tam raksturīgs pārspīlēts nākotnes statusa vērtējums, bezjēdzīga atteikšanās un upuri par labu nākotnei, kas nesīs uzvaru. Utopisti pārvērtē attīstības konstantumu un pārāk zemu vērtē to, ka nākamās paaudzes var atcelt iepriekšējo plānus. Neviena paaudze nevar brīvi apieties ar citas vērtībām un ideāliem un piespiest to uzvesties «svēti». Utopistu pārliecība par nākotni ir iluzora.

Nākotne dod savu, kaut arī nelielu, spēles telpu. Par nākotni nevar būt drošas pārlicības, taču ir daudz iespējamu attīstības variantu.

D. Birnbahera «Atbildība nākotnes priekšā» sadalās trijos komponentos: **nākotnes apziņa, nākotnes izvērtēšana un uz nākotni orientēta darbība.**

Nākotnes uztveršana ar atbildības izjūtu nav iespējama bez darbības, kas vērsta uz nākotni; tā paredz **kognitīvu** pieeju. Tā ir sava veida tagadnes apziņa, kas atrodas tās horizonta iekšienē. Nākotnes sasniegumi tiek vienlaicīgi vērtēti ar cilvēka **afektīvās** dabas līdzdalību: ja no domas par nākotni nerodas nekādi pārdzīvojumi, tad tā paliek bez sekām tagadnē. Procesā, kurā nākotne pārvēršas atbildības pilnā rīcībā, iekļaujas arī **gribas** moments, kas nodrošina pāreju no vērtēšanas uz rīcību. Analītiski šos trīs momentus nodalīt ir viegli, grūtāk ir to izdarīt empīriski.

Protams, orientāciju uz nākotni nedrīkst pārspilēt, kā to darīja 19. gs., laikā, kam raksturīga «apsēstība ar nākotni» (K. Levits). Tas aprok spontānos pārdzīvojumus un padara dzīvi par «līdzekli» mērķiem. Smaga nasta ir domāt par nākotni tagadnes vietā.

D. Birnbahers piemin «uz nākotni orientētas prakses normas». Viņš piedāvā šādu normu katalogu.<sup>101</sup>

1. Nepieļaut nekādus draudus cilvēka un augstāko dzīvības sugu eksistencei. Nefilozofiem empīriskā līmenī ir skaidrs, ka nedrīkst darīt neko tādu, kas apdraudētu veselu sugu pastāvēšanu. Taču joprojām ir spēkā arī Ničes doma: "Ir jau izzudušas daudzas dzīvnieku sugas; arī tad, ja izzustu cilvēks, pasaulē nekā netrūktu." Daudz kas gan runā par labu tam, lai ar apziņu apveltītai dzīvībai piešķirtu augstāko vērtību, proti, dzīvība ir vērtība pati par sevi, un kādas ar apziņu apveltītas būtnes bojāeja būtu morāla katastrofa arī tad, ja tas notiktu «maigā ceļā» un neizraisītu papildu ciešanas. Pat maiga nāve ir gigantisks ļaunums, tāpēc šāda riska iespējas ir kategoriski jāizslēdz (piemēram, kodolziemas iestāšanās — ja risks nav 0, tad tas ir liels).

<sup>101</sup> *Birnbacher D. Verantwortung für zukunfftige Generationen. S. 197—240.*

2. Nedrīkst pieļaut nekādus draudus cilvēka pašcieņas pilnai eksistencei. Pirmā norma attiecas uz kvantitatīvo pusi, bet otrā — uz kvalitatīvo. Nedrīkst pieļaut, ka nākamo paaudžu dzīve būtu nekvalitatīva: *nil nocere* (nekaitēt). Taču iedzīvotāju skaits krasi pieaug, un grūst dzīves dabiskie pamati. Draudi rodas arī miera saglabāšanai pasaulē.

3. Nepieļaut nekādu nepamatotu papildu risku. Risks, ko mēs pārņemam no citiem, transformējas nebrīvprātīgā, uzspiestā riskā. Daba nav mērogs cilvēkam. Tāpēc nedrīkst pieļaut nekādu nepamatotu risku, tehnoloģiskam vai zinātniskam izvērtējumam (*technology assessment* vai *science assessment*) ir jābūt pašsaprotamai lietai. Privilēģija zināt rada īpašu atbildību. Zinātnei pašai ir jābūt «brīdinājuma sistēmai». Ik gadu atklājas jaunas riska iespējas (piemēram, klimata maiņa izvirza vairākus rīcības variantus: mainīt dzīves vietu, kompensēt vai pielāgoties).

4. Saglabāt, sargāt un uzlabot kultūras resursus. Ir jāsaģlabā ne tikai *status quo* tam, ko saņemam, bet tas arī jāuzlabo un jābagātina. (No apmēram 200 000 paparžu un ziedaugu veidiem ir apdraudēti 20 000, Vācijā no 2350 ziedaugiem 38% ir uz izmiršanas robežas.)

5. Atbalstīt citus, kas darbojas uz nākotni orientēto mērķu vārdā. Ir jāatbalsta tie, kas ir gatavi rūpēties par nākotni, bet kam trūkst līdzekļu, un tas jādara jo vairāk, jo lielākas ir iespējas, ka viņu rūpes sasniegs mērķi.

Racionālā nākotnes ētika ir jāpasargā no iracionālistiskajiem imorālisma uzbrukumiem. Tas īpaši skar protestantiski teoloģisko ētiku (piemēram, postulātu neatteikties palīdzēt, pat neņemot vērā to, ka palīdzībai būs postošas sekas pēc daudziem gadiem; citi pat dod priekšroku leģitimēt tagadni, izejot no nākotnes ētikas: ja mēs neatsakām palīdzību tagad, lai neapgrūtinātu nākamās paaudzes, tad tomēr arī tas tiek nodots nākotnei, turklāt bezspēcības formā).

6. Audzināt nākamās paaudzes prakses normu garā.

Tas prasa visu pašlaik dzīvojošo līdzdalību, jo normai ir jābūt kooperācijai vismaz ar tiešo nākamo paaudzi.

## 5. Ekoloģiskā ētika un citas dzīves sfēras

### a. Ētika un ekonomika

Satīriķis Karls Krauss reiz sakarā ar ētikas un ekonomikas attiecībām uz jautājumu "Vai jūs gribat studēt ekonomisko ētiku?" atbildēja: "Jums jāizšķiras vai nu par vienu, vai otru."

Saimnieciskās dzīves filozofija pakļaujas divkāršam spiedienam: ekonomikas zinātne izrāda pretenzijas būt par vienīgo šīs problemātikas aplūkotāju, filozofija labākā gadījumā pieļauj to kā vienu no savām visnebūtiskākajām sastāvdaļām. Gadsimtiem ilgi Rietumos dominēja plastiski aristoteliskā cilvēka tēls, atbilstīgi kuram «darbīgā» dzīve bija saistīta ar zemāko, «iekārīgo» dvēseles daļu, kā rezultātā eiropiskajā kultūras vēsturē ļoti zemu tika vērtēta saimnieciskā dzīve. 19. gs. to piepildīja pozitīvistiskā ievirze, kura apgalvoja, ka filozofijai un ētikai šīs dzīves analīze ir nebūtiska: saimniecisko dzīvi var aprakstīt tikai kā faktisku notikumu kopumu un izskaidrot vienīgi empīriski, tāpēc tā ir vienīgi ekonomikas priekšmets.

Saimnieciskā dzīve ir mūsu liktenis, un tas nozīmē ne tikai to, ka jebkuras valsts politiskā stabilitāte ir atkarīga no ekonomiskās kārtības un uzplaukuma, tas nozīmē ne tikai tieksmi pēc materiālas labklājības, kas ir kļuvusi par mūsdienu cilvēka vajadzību, bet arī to, ka ekonomiskās kategorijas pārņem arvien plašākas dzīves sfēras, cilvēka domāšanu un rīcību. G. Zimmels (*Simmel*) runāja par «augstāko dzīves vērtību» (*höheren Lebensgüter*) pakļaušanu tirgum. Ekonomika pati reaģē uz šo «ekonomizācijas» procesu.

Saimnieciskās dzīves filozofija attīstās divos virzienos — kā ekonomikas teorija un kā saimnieciskās dzīves ētika. Kā deskriptīva zinātne ētika ir ieinteresēta empīriski izpētīt rīcību, kas orientēta uz vērtībām. Kā normatīva disciplīna ētika risina uzdevumu vispirms noskaidrot, kādā veidā saimnieciskā domāšana un rīcība arī institucionālā līmenī pakļaujas morālam vērtējumam.

Ekonomika un uzņēmējdarbība ir pakļauta konjunktūrai, jo, par spīti saimnieciskajiem panākumiem, tomēr negatīvās

blakusparādības kļūst acīmredzamas: nabadzība pārpilnības vidū (miljardiem cilvēku dzīvo no apmēram viena dolāra lieliem ienākumiem dienā), bezdarbs, trešās pasaules valstu grimšana parādos, vides postījumi, ar pārtikas produktu kvalitāti saistīti skandāli, sadales taisnīgums utt.

Kaut arī pastāv negatīvi momenti, protams, nevar būt ne runas par atsacīšanos no tehniskā un ekonomiskā progresā. Jaunattīstības zemēs vienkārša cilvēku izdzīvošana vistiešākā mērā ir atkarīga no industrializācijas. Pat visaktīvākie ekonomikas kritiķi diez vai atsacīsies no tās sasniegumiem. Bet kā sabalansēt attīstību ar ekoloģiju un ētiku? Globālā formā šo prasību ir viegli izvirzīt, grūtības rada tikai praktiski un ētiski attaisnotu lēmumu pieņemšana.

Tieši mūsdienās ir daudz jādodomā par tehnikas un ekonomikas attīstības sekām. Ētikai ir jābūt praktiskai, dialogiskai, pat multikomunikatīvai un uz plašām iedarbības jomām orientētai. Arī ekonomikas sfērā ir jāizvirza filozofiskie jautājumi "Kas mums ir jādara?" un "Ko mēs drīkstam darīt?". Ir jādiskutē par saprātīgas saimnieciskās darbības mērķiem un vērtībām. Nav nepieciešams izstrādāt speciālu ekonomikas ētiku, taču aktuālās problēmas krīzes un katastrofas liek ekonomisko viedokli papildināt ar ētisku perspektīvu. Ekonomikai nav arī nekādas īpašas savas morāles — tikumiskas dabas jautājumi var tikt izvirzīti tās iekšienē. Ētika ir jāattiecina uz ekonomikas speciālajām problēmām (praksē t.s. biznesa ētika sevišķi attīstījusies ASV).

Ekonomikas **formāls** jēdziens jau no paša sava sākuma izslēdz jebkādu ekonomisko ētiku, atstājot telpu tikai heteronomām, t.i., saimnieciskai dzīvei transcendentām ētiskām normām, kas pakļauj ekonomisko dzīvi noteiktām (religiskām, politiskām, tikumiskām utt.) normām, ar kurām cilvēks ir nepieciešami saistīts neatkarīgi no tā, vai viņš nodarbojas ar ekonomiku vai ne.<sup>102</sup> Ekonomika ir cilvēka rīcības kopums ar mērķi nodrošināt to ar visu, kas nepieciešams cilvēkam kā garīgi fiziskai būtnei, kas eksistē laikā un telpā, lai tā varētu

<sup>102</sup> Nell-Brenning O. Wirtschaftsethik//Staatslexikon. 6. Aufl. Freiburg, 1993. Bd 8. S. 772—780.

istenot sevis cienīgu dzīvi. Tās uzdevums ir nodrošināt nākotnes vajadzības un atrisināt cilvēka rūpes par nākotni.<sup>103</sup>

Ekonomiskā ētika savu pamatu rod nevis formālā, bet **materiālā** ekonomiskā jēdzienā, proti, tajās dzīves sfērās, ar ko ekonomikai ir darišana. Lai cilvēki varētu eksistēt, ekonomikai ir jābūt attīstītai vismaz minimāli, un tas izvirza jautājumu par tās mūsdienu mēru, kad cilvēku raksturo dziņa pēc materiāliem labumiem.

Morāle ir īpašs komunikācijas veids: "Komunikācija iegūst morāles kvalitātes, ja tajā tiek pausta cieņa vai necieņa pret cilvēku."<sup>104</sup> Tā ir tādas sabiedrības fakts, kurā komunikācija notiek atbilstīgi opozīcijai "labs—ļauns". Ir naivi domāt, ka morāle atrastos virs sociālās sistēmas. Katra sabiedrības apakšsistēma izmanto morāli kā līdzekli, lai apstiprinātu sevi — vai nu attiecībā pret citu, vai sevi pašu. Mēdz minēt šādas ētikas funkcijas sabiedrībā<sup>105</sup>: 1) ētika **brīdina** — nodarbojas ar problēmu diagnostiku; 2) tā **kritizē** — izvērtē visu no labā un ļaunā viedokļa; 3) ētika **apgaismo** — pamato sankcionētās normas; 4) ētika nodarbojas ar cilvēka un morāles **vietas meklējumu** diferencētā sabiedrībā; 5) ētika **diferencē** — ņem vērā mūsdienu sabiedrības komplekso dabu.

No kristīgās ētikas viedokļa ekonomikai ir sekundāra vērtība un, ciktāl tā ir pamatota augstāko vērtību sistēmā, tā iekļaujas sabiedrības kārtībā. Ja aplūko ētiku no tā aspekta, kā ekonomika nodrošina cilvēku skaita pieaugumu un izdzīvošanu, kā arī visu cilvēku sasniegumu līmeni, kas nav iespējams uz primitīvas saimnieciskās dzīves bāzes, tad prasība pēc ekonomiskā progresa ir gandrīz vai bauslis. Katrā gadījumā ekonomika ir tikai daļa no cilvēku dzīves. Tās pēdējie un galvenie jautājumi nevar tikt iekļauti ekonomiskās ētikas ietvaros. Nils Brennings kategorisko imperatīvu ētikai formulē šādi: "Veido ekonomiku tā, lai tā būtu piemērota izpildīt savu uzdevumu."

<sup>103</sup> Luhmann N. Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1988. S. 59.

<sup>104</sup> Luhmann N. Op.cit. S. 61.

<sup>105</sup> Selbstorganisation und Beratung. Stuttgart, 1994. S. 100.

Katoļu novirziens kristietībā piesaka pretenzijas izveidot mācību, kurā būtu ietverts ne tikai morāli reliģiskais normu katalogs, bet arī metafiziska un empīriskā sabiedriskās dzīves teorija.<sup>106</sup> Savukārt evaņģēliski protestantiskais novirziens dod priekšroku izteicienam «sociālā ētika», lai akcentētu, ka uzmanības lokā pirmām kārtām ir morāles prasības. Katoļu sociālā mācība ir orientēta vairāk uz dabiskām tiesībām, evaņģēlistu — uz bibliski nopamatotām.

Evaņģēlisti apelē pie šādām mācības tēzēm:

"Bet viņš, pacēlis savas acis uz saviem mācekļiem, sacīja: "Svētīgi jūs nabagi, jo jums pieder Dieva valstība!"" (Lk 6:20);

"Nekrājiet sev mantas virs zemes, kur kodes un rūsa tās maitā un kur zagļi rok un zog. Bet krājiet sev mantas debesīs, kur ne kodes, ne rūsa tās nemaitā un kur zagļi nerok un nezog. Jo, kur ir tava manta, tur būs arī tava sirds" (Mt 6:19-21);

"Vieglāk ir kamielim iziet caur adatas aci nekā bagātam iet Dieva valstībā" (Mk 10:25);

"Bet Jēzus, to uzlūkodams, viņu iemīlēja un sacīja: "Vienas lietas tev trūkst — ej pārdodi visu, kas tev ir, un dodī nabagiem; tad tev būs manta debesīs; un nāc, staigā man pakaļ!" (Mk 10:21).

Par Zemes labumu izmantošanu tuvākā mīlestības vārdā runā šādas tēzes:

"Tad ķēniņš tiem atbildēs un sacīs: "Patiesi es jums saku: ko jūs darijuši vienam no šiem maniem vismazākajiem brāļiem, to jūs esat man darijuši!" (Mt 25:40);

"Un, ja jūs aizdodat tiem, no kuriem cerat atdabūt, kāda pateicība jums nākas? Arī grēcinieki grēciniekam aizdod, lai to atdabūtu" (Lk 6:34);

"Bet, kad pie tevis ir viesības, tad aicini nabagus, kropļus, tizlus, aklus; un tu būsi svētīgs, jo viņiem nav ar ko atmaksāt; jo tev būs atmaksa, kad taisnie celsies augšā" (Lk 14:13-14).

<sup>106</sup> Wirtschaft und Ethik. Stuttgart, 1992. S. 50—54.

Ekstrēmāis liberālisms ar savu ticību automātiskai *harmonia praestabilita* (iepriekš noteiktās harmonijas) nodrošināšanai uzskata saimniecisko ētiku par bezpriekšmetisku. Turpretim ekstrēmāis kolektīvisms par vienīgo ekonomisko subjektu atzīst valsti. Abi varianti nerēķinās ar realitāti: ekonomiskais process ir kas vairāk nekā tikai atsevišķu uzņēmēju darbības summa; tomēr atsevišķu uzņēmēju darbību nevar bez atlikuma iekļaut kolektīvajās norisēs. Ētiski normatīvai saimnieciskai dzīvei ir divkārsšs mērķis: 1) nodrošināt peļņu, kas apmierinātu cilvēka vajadzības kvalitatīvā un kvantitatīvā aspektā; 2) garantēt, lai cilvēks netiktu izmantots tikai saimnieciskiem mērķiem.

Saimniekošanas ētika mūsdienās ietver šādas nozares.

1. **Sadale.** Ētikas baušļi un aizliegumi senatnē attiecās galvenokārt uz sadali. Tas atbilda ne tikai izziņas, bet arī ekonomiskā dzīvesveida līmenim laikā, kad ražošanas process bija lielā mērā atkarīgs no dabas apstākļiem un tradīcijas. Sadale turpretim bija tieši «cilvēka darba» sfēra, un tāpēc arī «taisnīga sadale» tika uztverta kā atbildības pilns pienākums.

Gadsimtu gaitā ētika savu klasisko formu ieguva, risinot jautājumus par taisnīgu cenu un atalgojumu. Kad saka, ka pareiza cena ir ekonomiski pareizs atalgojums, tad mums ir darīšana ar statistiski uzdotu jautājumu. Mūsdienās problēma izvirzās divās dimensijās: kāds sociāli apmierinošs sadales līmenis ir jāpanāk un kādā virzienā ir jāvirza attīstība, lai ekonomika pieļautu šādu mums vēlamu sadali vai — vēl labāk — novestu pie tās? Sadale ir kļuvusi par izaugsmes, attīstības un aprites problēmu.

2. **Konkurence.** Konkurence ir neatņemams instruments, kas ekonomiku virza uz brīvību. Izvirzās tās trīs formas: efektivitātes, aizkavēšanas un iznīcināšanas varianti. Pret to dažkārt vērsās kristietība, jo konkurence pārkāpjot aizliegumu nodarīt ļaunu tuvākajam. Taču teiktais tieši attiecas tikai uz pēdējo formu. Patiesi efektīva konkurence nav pretrunā ar kristietību, un turklāt tā nodrošina lielākus panākumus. Konkurence pēc savas būtības vairāk pauž sacensības garu, dedzību cīņā par klientiem un nevis pret konkurentiem.

3. **Reklāma.** Bez reklāmas nav mūsdienu ekonomikas. Informējošā reklāma ir lietišķa un brīva, ja tā pamudina interesi par nezināmo. Problēmas rada sugestējošā reklāma, kas ietekmē zemapziņu.

Katrs no norādītajiem ētikas virzieniem ir saistīts ar savu priekšmetiskuma sfēru, kurā savukārt veidojas savas tikumiskās normas. Visbeidzot, ekonomikas zinātne pati ir ētikas meita.

Mūsdienās industriālajās valstīs dominē tirgus saimniecība, kas izraisa daudzas problēmas. Tirgum ir spēles iezīmes, kas kalpo tam, lai no katra spēles līdzdalībnieka panāktu augstāko viņam paredzēto likmi kopīgas lietas labā, no kuras katrs iegūs iepriekš nezināmu daļu.

Tirgus modeli ietilpst šādi faktori.<sup>107</sup>

1. **Racionalitāte.** Tas, kurš darbojas tirgus apstākļos, rīkojas un pieņem lēmumus racionāli: viņam ir skaidrība a) par vajadzībām un interesēm, b) par mērķa sasniegšanā lietojamiem līdzekļiem un c) par rīcības radītajiem blakusnosacījumiem.

2. **Lēmumu pieņemšanas brīvība un privātīpašums.** Katrs indivīds var brīvi izšķirties, ko ražot un ko patērēt. Viņam ir brīva pieeja tirgum, un viņa mobilitāti nekas neierobežo. Indivīda rīcību tirgū netraucē valsts ierobežojumi, cunfšu profesionālie noteikumi, kā arī citi sociāli, politiski un fiziski faktori.

3. **Sacensība.** Tie, kas kļūst par tirgus saimniecības līdzdalībniekiem, stājas cits ar citu konkurencē. Sacensība kā instruments pamudina rīcību, kā rezultātā līdzdalībnieki noskaidro savas vajadzības. Sacensība ir «tīra» tad, ja tirgū neviens nevar ieņemt vadošas pozīcijas (piemēram, iespēju diktēt tirgus cenas).

4. **Līdzsvars.** Ja tiek izpildīti pirmie trīs nosacījumi, tad iestājas piedāvājuma un pieprasījuma līdzsvars, jo būtu nesaprātīgi ražot, necerot uz ienākumiem.

<sup>107</sup> Meran J. Wohlstand und Gerechtigkeit. Die Wirtschaft als Thema der praktischen Philosophie // Praktische Philosophie. S. 96.—98.

Mūsdienās tirgus saimniecībai tiek pārņemts tas, ka nevadāma tirgus sistēma nevar mazināt vai ierobežot ekoloģisko zaudējumu sekas. Tāpēc tirgus struktūra nevar aizvietot politiskas programmas un ar to saistīto (tieši vai netieši) morāli motivēto atbildību par nākotni. Tirgus ir ekoloģiski neefektīvs, jo uz lielu daļu no dabas bagātībām — gaisu, tīru ūdeni, nepiesārņotu biosfēru u.c. — nav privātipašuma tiesību un tās netiek iekļautas tirgū. Tirgus struktūras kā tādas nav spējīgas izrādīt rūpes par nākamajām paaudzēm. Tīram gaisam nav tirgus vērtības, jo īpašuma tiesības uz gaisu nevar īstenot tehnisku apstākļu dēļ. Citos gadījumos vienkārši nedrīkst noteiktus objektus (piemēram, dabas parkus) nodot privātās rokās. Īpašuma tiesību nav arī uz jūras zivīm (ciklāl uz tām nepretendē piekrastes valstis). Visam tam nav tirgus cenas, un kā dabas bagātība, kas ir kopīpašumā, tas tiek pārmērīgi ekspluatēts.

Taču, Birnbahers iebilst, attiecībā uz dabas resursiem, kuriem nav tirgus cenas vai arī tā nav noteikta politisku apsvērumu dēļ, tirgus ir tādā pašā pozīcijā kā centralizēta plānošanas sistēma.<sup>108</sup> Rūpes par nākotni kā tirgus saimniecību lielā mērā ir politiskās plānošanas uzdevums.

Attiecībā pret resursiem, uz kuriem ir īpašuma tiesības, jautājums paliek atklāts. Vai tirgum vienmēr jāreķinās ar laika priekšrocībām un ierobežotu horizontu? Firmas un institūcijas laika horizontu saista tikai ar savas pastāvēšanas periodu un aizbīda nākotnes vērtības aiz horizonta, kā rezultātā tās šodienas aplūkojumā šķiet niecīgas un mazas. Taču tālāks skats uz nākotni izvēršas par izmisīgu ainu: ķīmiskie materiāli, nafta, dabasgāze, ogles — resursi, kas tika uzkrāti simtiem miljonu gadu laikā, — draud izbeigties jau pēc dažiem gadsimtiem (pa lielākai daļai pēc simts gadiem); daudziem citiem laiks tiek reķināts uz dažiem gadu desmitiem: varam — 36 gadi, cinkam — 19, alvai — 31, niķelim — 43, svinam — 25. Norisinās straujš neatjaunojamo dabas resursu izsmelšanas process. Kā to aptvert vai aizvietot?

<sup>108</sup> *Birnbacher D.* Verantwortung für zukünftige Generationen. S. 243.

## b. Ētika un politika

Viens no diskutējamiem jautājumiem ir nākotnes ētikas saistība ar demokrātiju. Šaubas par šo saistību radās jau 19. gs. ASV, kad tika apcerēta šīs ētikas orientācija uz šodienu. Tāpēc demokrātiskās sabiedrībās ir dažādā mērā nepieciešams, lai valsts vadība pilsoņu īslaicīgām interesēm pretstatītu ilgtermiņa politiskos mērķus (īpaši gadījumos, ja pilsoņi demonstrē nepacietību, stūrgalvību un individuālismu). Valstij ir ne tikai jāreķinās ar pilsoņu orientāciju uz šodienu, bet arī audzināšanas procesā jāpaver tiem ilgāka perspektīva.

Mūsdienās demokrātijas iespējas visasāk apšaubā H.Jonass. Pēc viņa domām, tai vairs nav iespēju izvairīties no draudošās bojāejas. Tā ir virzīta uz šodienas un tuvāko interešu apmierināšanu, jo vēlētajiem svarīgi ir tuvākie gadi, nevis plānētas nākotne. Īslaicīgās intereses dominē pār ilglaicīgajām.

Arī demokrātiska vairākuma gribas izpausme ir pārāk gausa un apgrūtinoša, tā operē tikai ar fragmentāriem spriedumiem, un tai ir tendence pieņemt kļūdainus lēmumus. Demokrātija, Jonass uzsver, nefunkcionē pietiekami efektīvi, lai savlaicīgi nodrošinātu eventuāli nepieciešamu lēmumu pieņemšanu, kas nodrošinātu pašas demokrātijas izdzīvošanu. Jonass uzdod jautājumu: varbūt zināmu laiku nepieciešama tirānija, kas nodrošinātu cilvēces pastāvēšanu ilgākā laikā? Tirānijas potenciāla iespējamība ir ārkārtējs līdzeklis situācijā, kad grimst kuģis vai deg māja.<sup>109</sup>

Sos argumentus papildina iebildumi, ka valdošie politiķi nedomā tālāk par savu pilnvaru termiņu. Domājot par tālu nākotni, vēlēšanās uzvarēt nevar, īpaši tādā gadījumā, ja nepieciešams atsācīties no kaut kā tagadnē.

Taču arī pret to Birnbahers ieilst: vēsturiskā pieredze rāda, ka autoritārās valsts pārvaldes formas nekādā gadījumā ar ilgtermiņa uzdevumiem netiek galā labāk kā demokrātiskās. Turklāt pastāv ne tikai tiešā, bet arī netiešā demokrātija, kas spēj risināt uz nākotni orientētas politikas uzdevumus. Nav nevienas demokrātiskas iekārtas, kurā valsts neīstenotu

<sup>109</sup> Ethik für die Zukunft. S. 343.

vismaz pašus nepieciešamākos pasākumus, domājot par nākamajām paaudzēm. Valsts nākotnes institūcijas ir ne tikai savienojamas ar netiešas, reprezentatīvas demokrātijas principiem, bet arī ir viens no tās leģitīmācijas nosacījumiem. Reprezentatīvās demokrātijas eksistences attaisnojums ir tieši saistīts ar tās spēju padarīt kopīgo nākotni par plānotu lēmumu pieņemšanas priekšmetu. Tikai ekstrēmistiski noskaņoti liberāli uzskata valsts investīcijas par nedemokrātiskām. Turklāt arī pilsoņi arvien vairāk ņem vērā drošības lozungu, ar kuru var uzvarēt vēlēšanās.<sup>110</sup>

Būtisks ir arī individuālās sirdsapziņas un likumdošanas attiecību jautājums: vai vienmēr cilvēki, kuri pārkāpj likumu, rīkojas nepareizi? H. Toro (*Thoreau*) esejā «Par pilsonisko nepakļāvību» raksta: "Vai pilsonim ir tiesības kādā acumirkli vai bēdās nodot sirdsapziņu par labu likumdevējam? Kādēļ tad vajadzīga sirdsapziņa? Es domāju, ka cilvēkam vispirms ir jābūt cilvēkam un tikai tad — pavalstniekam."<sup>111</sup> Arī amerikāņu filozofs R. P. Volfs (*Wolff*) pauž līdzīgu domu: "Galvenā valsts iezīme ir tās autoritāte īstenot varu pār tiesībām. Cilvēka galvenais pienākums ir viņa autonomija, izvairīšanās no pienākuma nozīmē ļaut sevi pārvaldīt. Tieši tāpēc, ka konflikts izveidojas starp individuālo autonomiju un valsts autoritāti, tas šķiet neatrisināms. Ciktāl cilvēks seko savam pienākumam padarīt sevi par savu likumu pieņemšanas avotu, tam ir jāpretojas valsts autoritatīvajām pretenzijām."<sup>112</sup> Abi konfliktu starp individu un sabiedrību atrisina par labu individam.

Tēze, ka mums jāseko tikai sirdsapziņai, nav neapstrīdama. P. Singers par labu likumam norāda šādus argumentus.<sup>113</sup>

1. Ja es izrādu paklausību likumam, tad es ar savu lēmumu palielinu tā autoritāti. Ar nepaklausību es demonstrēju citu piemēru, kas arī citus cilvēkus stimulē uz to. Visbeidzot

<sup>110</sup> *Birnbacher D.* Verantwortung für zukünftige Generationen. S. 258—268.

<sup>111</sup> *Civil Disobedience: Theory and Practice.* N.Y., 1966. P. 28.

<sup>112</sup> *Wolff R.P.* In Defence of Anarchism. N.Y., 1970. P. 18.

<sup>113</sup> *Singer P.* Op. cit. S. 375—376.

tas var mazināt kopīgo likumību un kārtību, bet ekstremālos gadījumos pat novest pie pilsoņu kara.

2. Otrais izriet no pirmā. Ja likumam ir jādarbojas, tad jābūt arī aparātam, kas atklāj tā neievērošanu un soda par to. Šā aparāta uzturēšana maksā naudu, kas nāk no kopējās kabatas. Ja es pārkāpju likumu, tad sabiedrība cieš materiālus zaudējumus.

Taču šie principi nav universāli, jo pamats nesekot kādam likumam ir svarīgāks nekā risks pamudināt cilvēkus uz nepaklausību vai ciest sabiedrībai papildu izdevumus. Pietiekams pamats izrādīt paklausību likumam ir tad, ja nav pamata izrādīt nepaklausību. Ja apstākļi mainās, tad vienmēr ir jāapsver, vai pamats nepaklausībai ir svarīgāks nekā paklausībai.

Uz visiem jautājumiem demokrātiskā sabiedrībā atbildes nesniedz arī iespēja mainīt likumus. Legālus ceļus var iet, taču nav pārliecības, ka izmaiņas notiks drīz. Nevar paļauties uz vairākuma principu, jo katra saprātīga demokrātija apgalvos, ka vairākumam ne vienmēr ir taisnība: ja taisnības nav 49%, tad tās var nebūt arī 51%.

Mums pašiem jāapsver, kurā pusē atrasties robežsituācijas gadījumā. Citas izšķiršanās iespējas nav. Vairākums nav tiesnesis daudzās lietās. Ja vairākums pieņem sliktu lēmumu, mums pašiem ir jātiek skaidrībā par kļūdas apmēriem un attiecīgi jārikojas.

Ļoti sarežģīta sociāli politiska un ētiska problēma ir nabadzība. Apmēram 400 milj. cilvēku pasaulē cieš no kaloriju, proteīna, vitamīnu un minerālvielu trūkuma, kas ir nepieciešami veselīgai un garīgi pilnvērtīgai dzīvei. Miljoniem ļaužu nemitīgi ir badā vai slimo ar infekcijas slimībām. Vislaunāk klājas bērniem: katru gadu apmēram 14 milj. bērnu vecumā līdz pieciem gadiem mirst no infekcijas slimībām un nepietiekama ēdiena. Dažos reģionos puse jaunpiedzimušo nenodzīvo līdz piektajai dzīvības dienai. Absolūta nabadzība nozīmē to, ka ļaužu eksistence atrodas zem līmeņa, ko varētu definēt kā cilvēka cieņai atbilstīgu. Mazattīstītajās valstīs ir astoņas reizes lielāka bērnu mirstība, trīs reizes īsāks dzīves ilgums, miljoniem zīdaiņu cieš no proteīna trūkuma, kas kavē normālu

smadzeņu attīstību utt. 180 milj. bērnu līdz piecu gadu vecumam cieš badu. Visā pasaulē absolūtā nabadzībā dzīvo apmēram 1,2 miljardi iedzīvotāju (23% no to kopskaita).

Šī problēma nav saistīta ar to, ka pasaulē nepietiekami ražotu, lai paēdinātu cilvēkus un dotu tiem mājokli. Cilvēki nabadzīgajās zemēs patērē katrs 180 kg graudu gadā, bagātajās — 900 kg. Starpību rada apstākļi, ka attīstītajās zemēs lielākā daļa graudu tiek izbarota dzīvniekiem, t.i., "pārtop" gaļā, olās, pienā utt. Tas ir ļoti nepareizi, jo tādējādi 95% no graudu barības vērtības tiek izbaroti lopiem. Tāpēc cilvēki bagātajās zemēs ir atbildīgi par daudz lielāku pārtikas izlietojumu nekā cilvēki nabadzīgajās valstīs, kur samērā maz patērē, piemēram, dzīvnieku gaļu. Ja izbeigtu barot lopus ar graudiem un sojas pupām, tas būtu pietiekami, lai bada pasaulē vairs nebūtu. No tā redzams, ka problēmas vairāk ir saistītas ar sadali nekā ar ražošanu. Pasaulē tiek saražots pietiekami daudz pārtikas, un to varētu ražot vēl daudz vairāk.

Katrs cilvēks, kas dzīvo bagātajās zemēs, var vispārējo situāciju uzlabot. Ja nav atšķirības starp neglābšanu no nāves un nonāvēšanu, tad šķiet, ka mēs visi esam slepkavas. Taču šis apgalvojums ir pārāk spēcīgs. P. Singers norāda uz svarīgām atšķirībām starp naudas izdošanu greznuma priekšmetiem (tā vietā, lai glābtu kādam dzīvību) un cilvēka noslepkavošanu ar nodomu.

1. Atšķirīga ir motivācija.

2. Lielākajai daļai cilvēku ir grūti pakļauties likumam, kas pavēl glābt visus tos, kurus spējam glābt. Lai baudītu komfortablu dzīvi, nav nepieciešams kādu nogalināt; ir neierasti domāt, ka naudu, kuru izdodam labākai dzīvei, vajadzētu ziedot kāda glābšanai. Pienākumu izvairīties no nonāvēšanas var izpildīt daudz vieglāk nekā pienākumu glābt kādam dzīvību. Glābt katru dzīvību, kuru mēs varētu glābt, nozīmētu reducēt mūsu dzīves standartu līdz tādām līmenim, kas nodrošinātu tikai dzīvības uzturēšanu.

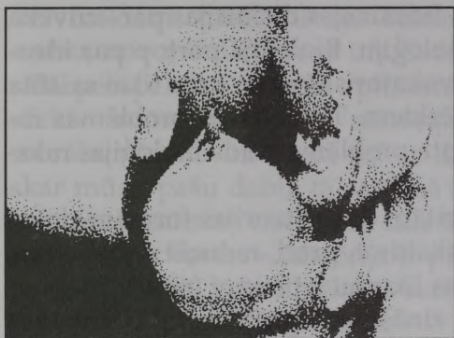
3. Mēs esam pārliecināti par nošaušanas pārākumu pār palīdzības nesniegšanu. Ja es pagriežu pret kādu ieroci un nospiežu gaili, tad es kādu ievainoju vai nonāvēju. Turpretim, ja

es ziedoju naudu, tā bieži vien tiek bezjēdzīgi iztērēta un nesaņiedz mērķi.

4. Kad kādu cilvēku nošauj, var identificēt individu un sērojošo ģimeni. Turpretim, ja es nopērku sev automobili, es nevaru zināt, kam mana nauda būtu palīdzējusi. Redzot televīzijas pārraidēs badu un nāvi, es varētu nešaubīties, ka mana nauda palīdzētu kādu glābt, bet ir neiespējami norādīt uz kādu konkrētu personu un teikt, ka tā nebūtu mirusi, ja es nebūtu nopircis mašīnu.

5. Bads nav manas rīcības sekas, un mani par to nevar padarīt atbildīgu: tie, kas cieš badu, badotos, ja manis nemaz nebūtu; ja es nogalinu, tad esmu atbildīgs tieši par savu rīcību.

Tāpēc normālos apstākļos nogalināt ir sliktāk nekā ļaut kādam nomirt, taču tas neattaisno mūsu pozīciju. Autobraucējs, kas šķērso «zebras» pārejas joslu ar paaugstinātu ātrumu, vēl nav slepkava, bet tā darīt nav legāli. Mēs esam atbildīgi par visām mūsu darbības sekām. Minimāla prasība paliek nenogalināt, glābt visus — tā ir prasība, ko nevar izvirzīt pret visiem.



# VI Biomedicīna un ētika

## 1. Bioloģija un ētika

### a. Bioloģiskās ētikas specifika

Lēdija Vilberforsa (*Wilberforce*), Vorčestras bīskapa laulātā draudzene, 1860. gadā, kad izskanēja Č. Darvina līdz tam nedzirdētās mācības tēzes, ka cilvēks esot izcēlies no pērtiķiem līdzīgām būtnēm, izsaukusies: "No pērtiķiem! Cik šausmīgi! Mēs gribētu ticēt, ka tas neatbilst patiesībai; bet, ja tas tā ir, tad es gribētu lūgt, lai tas nekad netiktu plaši zināms."

Pat vislielākais kodolenerģētikas pretinieks nevērsīs savu kritiku pret fizikas teorētisko bāzi, kas ir pamatā kodolreaktoru būvei, bet vienīgi apšaubīs tās izmantošanas tikumiskos aspektus. Turpretim bioloģijas zinātnē **normatīvai kritikai tiek pakļauta pati teorija.**<sup>114</sup> Tas tāpēc, ka bioloģijas teorija aizskar mūsu cilvēcisko pašizpratni: mēs esam bioloģiskas būtnes, un bioloģijas izteikumi mūs «aizskar» spēcīgāk nekā fizika vai

<sup>114</sup> Par mūsdienu bioloģijas un medicīnas alternatīvām sk.: Welche Gesundheit wollen wir? Dilemmata des medizintechnischen Fortschritts. Frankfurt am Main, 1995.

ķīmija. Tas nozīmē arī to, ka līdzšīnējās diskusijas par «cilvēka būtību» tiek pārnestas uz bioloģiju. Bioloģija pārtop par ideoloģiju. Bioloģijas morāli provokatoriskā daba ir ne tikai saistīta ar ārējiem ideoloģiskiem mērķiem. Tikumiskās problēmas rodas arī zinātnes iekšienē, proti, problēmas rada bioloģijas raksturs kā tāds.

Jauno laiku zinātni no citām dabas teorijas formām (mīts, filozofija) atšķir tās spēja izskaidrot, proti, reducēt dabas fenomenu uz bezpersonisku dabas likumu izpausmi (nevis zibeni — uz Zeva dusmām). Kopā ar zināšanu iegūšanas un pārbaudes metodēm šai zinātnei piedēvē racionalitāti. Šis process bioloģijai sagādāja grūtības, un tāpēc tās attīstība bija ilgāka: 1) svarīgu soli šai virzienā izdarīja R. Dekarts 17. gs., pielīdzinot organismu mašīnai; 2) evolūcijas teorija panāca dabas kā imanenta procesa izpratni (nevis kā Dieva gudrību, visvarenību un labumu). Radītāja rūpes par radību nomainīja anonīmais dabiskās izlases mehānisms, kas paredz individuālo variāciju aklu nejaušību.

Sekas šādam izskaidrošanas ideālam bija tas, ka dzīvajām lietām tika atņemts to «tikumiskais aspekts», t.i., tās tika izņemtas no morāles sfēras. Organiskajai pasaulei zuda tās vērtības puse: Dekarta izpratnē organismi ir «matērija», Darvinam daba kopumā — nepārtraukta vēstures procesa rezultāts. Daba, arī dzīvā, kļuva normatīvi neitrāla. Normatīvie raksturojumi tika attiecināti tikai uz subjektu kā to avotu, ar kura pētniecību zinātnes nenodarbojas. Līdzīgi tam, kā pēc Kopernika nav jēgas spriest par debesu hierarhijas harmoniju, tā pēc Darvina — par *scala naturae* harmoniju. Līdz ar bioloģijas zinātniskā statusa nostiprināšanos neitrālisma ontoloģija tika pārnesta no neorganiskās dabas uz organisko. Daba tika atbrīvota no vērtībām, tai nav nedz morālu, nedz estētisku dimensiju.

Morālā aspekta atņemšana nedzīvajai dabai notika bez pretestības. Mēs nepiedēvējam minerāliem, kalniem vai debesīm tiešu morālu vērtību. Tikai dzejnieki runā par kalnu majestātiskumu, zvaigžņu cēlumu utt. Minerālu vērtību izsaka naudā. Līdzīgi ir arī ar baktērijām, augiem un zemākajiem

dzīvniekiem: tuberkulozes baktērijas, kaut arī nodara ļaunumu, nav morāli jaunas utt. Taču visa dzīvā daba šādā neitrālā perspektīvā netiek aplūkota. Vismaz «augstākie dzīvnieki» mums nav «tirā matērija», bet būtnes ar noteiktu morālu vērtību un tāpēc arī ar tiesībām. Vēl jo būtiskāk tas skar mūsu pašu dabu: tā saglabā imanento vērtības raksturu, kas bija saistīts ar visu dabu līdz zinātnes revolūcijai un tāpēc savā ziņā ir «svēta». Matērija ir pilnīgi neitrāla, organiskā pasaule — daļēji, līdz cilvēkā tā sasniedz «vērtību sevī». Te labi redzama kristietības ietekme.

Tomēr te atklājas plaisa starp mūsdienu zinātnes neitrālo raksturu (tās racionalitāti) un morāli, kas dziļi iesakņojusies kultūras tradīcijā. Tas rada grūtības bioloģijai: to ar citām zinātnēm vieno racionālais parādību izskaidrojums, taču vienlaicīgi tā pievēršas priekšmetiem, kurus nevar uztvert kā morāli neitrālus.

## **b. Eksperimenti bioloģijā**

Jauno laiku zinātne nav tikai teorija, bet ir arī noteikta prakse, proti, zinātnes racionalitāte orientējas uz pieredzi, tā tuvojas priekšmetam aktīvi, eksperimentāli. Savā klasiskajā formā eksperimentiem bija darīšana ar nedzīviem priekšmetiem, kas bija tikumiski neitrāli. Tiklīdz par to objektu kļuva dzīvas, jūtošas būtnes, kā tas notika bioloģiskajos un medicīnas pētījumos, tā meklējumiem zuda to nevainība un radās jautājums par sirdsapziņu.

Eksperimentu ieviešana nebija tikai metodiska inovācija, tai bija tālejošas ontoloģiskas un ētiskas sekas. Ontoloģijas un aksioloģijas nošķiršana, kas raksturīga jauno laiku pasaules ainai, ir ciešā sakarā ar eksperimentālo, praktiski tehnisko uzbrukumu realitātei. Tikai dabu, kas atbrīvota no morāles vērtībām, var pakļaut tehniskai manipulācijai, lai tā neietvertu sevī netikumību. Bioloģijas zinātnē tas ir īpaši aktuāli.

Eksperimentālo metožu ieviešana ir saistīta ar to, ka organiskās pasaules struktūras nemēdz uzskatīt par radītām (tām nav teleoloģiskas virzības uz kādu mērķi). Nejausības

ienešana dzīvajā dabā nozīmē Ivana Karamazova «viss atļauts». Jauno laiku bioloģija, kas ontoloģiskā līmenī atbrīvoja dzīvību no morāles, nolīdzināja ceļu kontrolei pār dzīvo pasauli. Ja dzīvnieki nav nekas cits kā tikai komplicētas mašīnas, tad nav nekādu būtisku iebildumu pret praksi, kuras rezultātā tiem tiek nodarītas sāpes.

Taču izrādījās, ka šāds domāšanas veids un rīcība atrodas krasā pretrunā ar cilvēku lielākās daļas morālo pārliecību. Vulgāram materiālismam nav izredžu gūt atzinību. Tās, ka dzīvnieki nav tikai mašīnas, nav fanātisku dzīvnieku sargātāju domas, bet pārliecība, ko akceptē sabiedrība un tiesiskās institūcijas.

Ir jāsaprot svarīga atšķirība starp eksperimentiem ar fizikālo dabu un izmēģinājumiem ar dzīvību. Fizikālajos eksperimentos izmanto mākslīgi izveidotus oriģinālu aizstājējus, par kuriem ir nodoms iegūt zināšanas, lai vēlāk eksperimentētājs ekstrapolētu iegūto informāciju uz dabu kopumā: īsto lietu vienmēr kaut kas aizvieto. Bioloģijas sfērā šāda aizvietošana nav iespējama, jo ir jāsadarbojas ar **pašu oriģinālu** — dzīvo būtni kā tādu —, izraisot tajā neatgriežamus procesus. Te kopijām nav vietas, īpaši — ja ir runa par cilvēkiem. Pat augstākais mērķis šajā gadījumā eksperimentētāju neatbrīvo no atbildības.

Mēģinot atbildēt uz jautājumu par kompromisu, parasti tiek izvirzīts arguments, ka dzīvnieka ciešanas ir vajadzīgas progresa interesēs. 19. gs. britu zoologs E.R. Lankasters (*Lancaster*) 1873. g. rakstīja: "Fiziologs cieš kopā ar pētāmo dzīvnieku, un savstarpējās vivisekcijas objekta un vivisekcijas subjekta ciešanas pārtop par upuri, kuru nogulda uz zinātnes altāra." Tas savā ziņā attaisno dzīvnieka ciešanas, turklāt tas nav vis ontoloģisks, bet morāls attaisnojums. Grūti risināms ir jautājums par attiecībām starp cilvēka vajadzībām un dzīvnieka ciešanām. Katrā gadījumā eksperimentos ar dzīvniekiem apietas tā, it kā tiem nebūtu vērtības morālā aspektā; tiek ignorēta atšķirība starp dzīvo un nedzīvo matēriju. Zinātnes praksei ir jābūt tikpat indiferentai pret morāli kā teorijai.

Šī indiferece ir nopietna lieta, kad runa ir par cilvēku. Galvenais ir tas, ka nav nekādu zinātniski pamatotu argumentu,

kas nošķirtu dzīvniekus no cilvēka. Gluži pretēji, daudzi apsvērumi varētu runāt par labu cilvēku vivisekcijai. Mūsdienu bioloģija ar Darvina teoriju saplūst vienā punktā<sup>115</sup>: ir ļoti maza starpība starp sugu *homo sapiens* un tās tuvākajiem radniekiem — ģenētiskā līmenī šimpanzes un cilvēka līdzība ir gandrīz simtprocentīga. Cilvēka īpašais statuss, uz ko orientējas mūsu morāle, zinātnes perspektīvā pazūd. No bioķīmijas viedokļa cilvēks ir tikai bioķīmiska mašīna (kā jebkurš cits organisms), evolucionārajam biologam — evolūcijas mehānisma rezultāts.

### c. Biotehnoloģijas specifika

Biotehnoloģijai ir ilga priekšvēsture, ko veido ceļš no pirmās lauku apstrādāšanas, augu audzēšanas ar tehnisku līdzekļu palīdzību līdz pat siera un alus darināšanai. Mūsdienās diskutē, vai jaunā biotehnoloģija no klasiskās atšķiras pēc būtības vai tikai pēc pakāpes. Jēdziena precizēšana šai jomā paredz ne tikai pozīciju noskaidrošanu, bet arī novērtēšanu.

Jauno laiku zinātnes specifiska īpašība ir arī tieksme izmantot iegūtās zināšanas. Pat zināšanu pārbaude ir savā būtībā tehnisks process, jo katrs eksperiments ietver sevī mērķtiecīgu dabas fenomenu un procesu kontroli. Nav nekā pārsteidzoša, ka tehniskā ceļā iegūtās zināšanas ir tehniski izmantojamas. Dabas **izzīņa un vara pār to** iet roku rokā.

Tieši bioloģija ilgu laiku bija nodalīta no šādas praktiskas vajadzības. Būtībā līdz 19. gs. nevarēja uzskatīt par patiesu ielaušanos dzīvajā dabā ar tehniskiem līdzekļiem. Šis iespējas parādās tikai pēc tam, kad 1953. g. Votsons (*Watson*) un Kriks (*Crick*) atklāja visu dzīvo būtņu substanci — gēnus un to pamatelementu dezoksiribonukleīnskābi (DNS). 1961. g. tiek atšifrēts ģenētiskais kods. Zinātniskās izzīņas progress te bija tiešā veidā saistīts ar tehnisko progresu. Kā nekad agrāk zinātnei

<sup>115</sup> Sk.: *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*. Ed. L. P. Pojman. Boston, London, 1994. P. 155—186.

kļuva iespējams jaunos teorētiskos sasniegumus iemiesot tehnikā, kas saistīta ar industriju. **Bioloģija kā zinātne saplūda ar biotehnoloģiju.**

Jānorāda, ka mūsdienās par «augstām» tehnoloģijām uzskata atomenerģiju, mikroelektroniku un gēnu tehnoloģiju, turklāt pēdējā ir īpaši moderna. Balstoties uz teorētiskām konstrukcijām, tiek **radīts biotehnoloģijas priekšmets.** Šīs tehnoloģijas nosaka pāreju no dabas apstrādāšanas uz tās konstruēšanu un industriālu ražošanu lielos mērogos, no enerģijas iegūšanas no tās nesējiem — uz enerģijas radišanu reaktoros, no domāšanas galvā — uz t.s. mašīnu domāšanu, no lopu šķirņu izlases — uz to organisku konstruēšanu. Turklāt gēnu tehnoloģija nav pakārtota kādai zinātnei, tā **vienlaicīgi ir izpēte un tehnoloģija.** Jauno organismu konstruēšanas procesā nevar noteikt, vai tie kalpos zinātniskiem vai praktiskiem mērķiem. Līdz ar gēnu tehnoloģiju bioloģija ir sasniegusi «sintētiskās zinātnes» līmeni. Tas nozīmē, ka bioloģija savu priekšmetu ne tikai rekonstruē, bet arī **konstruē.** Bieži šī zinātne tiešā veidā kalpo industriālajam kapitālam.

Tā kā cilvēki ir evolūcijas produkti un no dzīvniekiem atšķiras tikai kvantitatīvi, tad viss, ko izmanto un lieto dzīvnieku pasaulē, var tikt pārnestas arī uz cilvēku. Biotehnoloģijas izmantošanu nevar ierobežot ar ārpuscilvēciskajām dzīvām būtņēm, tā vismaz potenciāli attiecas arī uz cilvēku. Šai ziņā zinātne ir morāles problēma arī tāpēc, ka nav nekāda iedzimta mehānisma, kas nodrošinātu tās tikumisko dabu. Zinātne nevar pati garantēt savu tikumību. Pētījumu morālās robežas var noteikt tikai no ārpuses.

Līdz šim gēnu tehnoloģijas metodes lietoja galvenokārt attiecībā pret mikroorganismiem, kā arī eksperimentos, kuros tika audzēti augi un dzīvnieki. Iespējams, ka somatiskajā gēnu terapijā — mēģinājumos aizvietot slimos gēnus ar veselajiem — tiks īstenota šīs tehnoloģijas lietošana attiecībā pret cilvēku. Zinātni ietekmē tas, ka publiskajās diskusijās tieši šajā aspektā tiek runāts par mākslīgu cilvēku, kas iedvēš šausmas. Publikajos strīdos par rituālu ir kļuvis celt iebildumus pret gēnu terapiju.

Ētiskajās diskusijās par jaunās biotehnoloģijas iespējām ir divas ekstremālas pozīcijas, no kurām viena akceptē šīs iespējas, otra — kategoriski noliedz.

Piemēram, R. Levs (*Löw*) pamatos noraida iejaukšanos cilvēka dabā<sup>116</sup>, norādot uz kategorisku robežpunktu — apaugļošanas brīdi, jo apaugļotā olšūna satur visu, kas veido cilvēka personību. Levs pauž ilgas pēc stingru robežu novilkšanas, taču problēmu rada tas, ka starp olšūnu un cilvēka personību nav nekādu skaidru robežu, bet ir tikai daudz maz uzrādāma robeža. Ģenētiskajai ētikai, kas aizstāv cilvēka dabas svētumu, būtu vai nu jānoraida visa medicīna par tās iejaukšanos cilvēka dabā, vai arī sava noraidošā pozīcija jāmikstina.

Savukārt P. Singers norāda, ka 1) medicīnas aprūpē ir publiski un argumentatīvi jāizstrādā jauni kritēriji; 2) konflikta situācijas augstākais kritērijs ir izvairīšanās no sāpēm.

Leva un Singera pozīcijas atspoguļo angļu utilitārisma un katoļu naturālisma sadursmi: 1) Levs iestājas par kategorisku robežu novilkšanu, Singers norāda uz tā neiespējamību; 2) Levs paredz valsts iejaukšanos, Singers domā, ka tai vajadzētu iejaukties iespējami mazāk; 3) Levs ir pret jebkādu biotehnoloģisko praksi, Singers iestājas par biotehnoloģijas iespēju un trūkumu noskaidrošanu utt.

Lielākā daļa biotehnoloģijas problēmu attiecas uz cilvēku veselību, un tas paredz tālejošas sekas kultūrā. Biotehnoloģijas ietekmē viena medicīnas sfēra nodalās no otras, kā rezultātā tā arvien mazāk palīdz cilvēkam kopumā, bet vairāk tehniski ar to manipulē.

Protams, tā atstāj ietekmi arī uz ekonomiku (jauni augi, dzīvnieku šķirnes, baktērijas, kas attīra ūdeni u.c.) un kultūru kopumā, bet ir naivi domāt, ka tehnoloģija var atrisināt sociāli politiskas problēmas.

Medicīnas sfērā izvirzās jautājumi: vai mēs gribam dzīvot pasaulē, kur bērna dzimšana ir tehniski pilnīgi atrisināta jau pirms tā piedzimšanas? **Kādā pasaulē un ar kādu tehnoloģiju mēs gribam dzīvot?** Vai jaunās bioloģiskās substances nebūs

<sup>116</sup> Sk.: *Löw R. Fortschritt ohne Maß? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. München, 1981.*

bīstamas videi? Jāteic, ka viena no centrālajām ir t.s. atbrīvošanas problemātika, t.i., izplānotās un ģenētiski izmainītās substances nokļūšana ārpus laboratorijas sienām. Īpaši tas ir svarīgi augu valstī, kur «normālas» ekosistēmas negaidīta ietekme var novest pie bīstamām sekām. Diskusijā par biotehnoloģiju nepiedalās neviens, kas strādātu pie drošības problēmas un tās normatīvu ievērošanas. Taču atkal rodas jautājums: kāda drošības pakāpe ir nepieciešama?

#### **d. Jaunākās tendences biotehnoloģijā**

Savā rakstā «Baiļu primāts»<sup>117</sup> (*Primat der Furcht*) J. Kureks (*Kurreck*) norāda, ka cilvēce vēl joprojām nav uzveikusi tādas slimības kā vēzis, sirds asinsvadu kaites, AIDS u.c., tāpēc gan pētījumos, gan terapijā arvien vairāk tiek izmantotas ģenētiskas metodes, kas paredz jaunas cilvēka rīcības dimensijas. Gēnu tehnoloģijas riska faktors — cilvēka tālākas pastāvēšanas risks — stājas arvien lielākā konfliktā ar vēlēšanos visādā veidā palīdzēt slimajiem.

Ar gēnu terapiju saprot kāda gēna ievadišanu organismā, lai atveseļotu to no ģenētiski iedzimtām slimībām. Manipulācijas ar cilvēka augli ir aizliegtas saskaņā ar embriju aizsardzības likumu. Taču līdzās tehniskām problēmām te rodas arī ētiskas, jo ģenētiskās izmaiņas var tikt nodotas nākamajām paaudzēm. Turklāt jau iepriekš vajadzētu notikt eksperimentiem ar bojātiem embrijiem. Dzīvnieku izpētei te ir ierobežota nozīme, un tā pati par sevi izraisa problēmas.

Turpretim somatiskā gēnu terapija tiek izmantota attiecībā pret dažādiem organismiem, jo izmaiņas tālāk nodotas netiek. Ja cilvēki rīkojas pēc dzīvības sakrosanktuma principa, tad jānorāda, ka gēnu terapija ir pielīdzināma orgānu transplantācijai, jo izmainīta tiek tikai viena ķermeņa šūnu daļa. To izmanto bieži.

Pirmais mēģinājums ievadīt svešus gēnus cilvēka organismā notika 1989. g. janvārī, izmantojot šūnu marķēšanu;

<sup>117</sup> Ethik für die Zukunft. S. 428—454.

turklāt tika izmantoti kaulu smadzeņu šūnu gēni, lai šūnas organismā lokalizētu.

Pirmais terapeitiskais gēnu pārvešanas gadījums tika veikts kādas iedzimtas slimības sakarā. Recesīvas iedzimtas ciešanas rada vai nu kāda gēna defekts, vai tā trūkums. 1990. g. septembrī pirmo reizi kādai meitenei, kuras imūnajā sistēmā bija defekts, ar diferencētu asins šūnu palīdzību tika transplantēti gēni; pēc kāda laika šī manipulācija bija jāatkārto. Lai šo problēmu apietu, itāļu ārsti pirmo reizi 1992. g. aprīlī manipulēja ar kaula smadzeņu šūnām. Vēlāk tika veiktas vēl citas daudzveidīgas gēnu transplantācijas operācijas.

Līdzās iedzimto slimību ārstēšanai tiek veikti arī mēģinājumi gēnu tehnoloģiju izmantot vēža slimību gadījumos. Taču tas ir grūts uzdevums, jo notiek iejaukšanās kompleksajā cilvēka organisma regulācijas mehānismā. Tiek domāts arī par AIDS slimniekiem, kurus nevar izārstēt ar parastajām metodēm. Gandrīz visos gēnu tehnoloģijas gadījumos, lai transplantētu gēnu, tiek izmantota šāda procedūra: no pacienta paņem ķermeņa šūnu un inficē to ar vīrusu, kas satur vēlamos gēnus; tad ķermeņa šūnu reimplantē pacientam.

Kaut arī runāts par to publiski tiek maz, gēnu tehnoloģiju jau izmanto. Līdzās cilvēka identitātes (cilvēks — mašīna, kura daļas var aizvietot pēc vajadzības) problēmai izvirzās arī tādas šīs tehnoloģijas izmantošanas problēmas, kas pārsniedz mērķi atveseļot, proti, panākt cilvēka uzlabošanu: gēnu ievadīšana, kas paātrinātu augšanu, uzlabotu smadzeņu darbību, palielinātu fiziskās spējas utt. Jāteic, ka citās medicīnas jomās jau sen nodarbojās ar cilvēka ķermeņa uzlabošanu (kosmētiskā ķirurģija, kontrole pār apaugļošanās procesu u.c.), ģenētika tikai paver daudz jaunu iespēju.

Līdz ar to tiek apšaubīts tradicionālais cilvēka tēls un medicīnas tradicionālais uzdevums — atveseļot. Pat ārstējošās gēnu tehnoloģijas izmantošana rada problēmas: galvenās briesmas pacientam ir tās, ka jaunā dominējošā genoma integrācija nav pilnīgi vadāma un pārstādītā gēna uzvedība — nav pilnīgi kontrolējama. Ar to rēķinās, un gēnu tehnoloģiju izmanto tikai drošas nāves gadījumos. Pastāv arī briesmas, ka

var inficēt ne tikai paredzētās šūnas, bet arī visu organismu, kā arī aktivizēt negatīvas parādības (piemēram, vēža izraisītājus gēnus). Cieši saistīta ar gēnu terapiju ir genoma analīze, kas dod iespēju lietot diagnostiku pozitīvās eigēnikas mērķiem.

1985. gadā Vācijas firma «Hoechst AG» satrauca cilvēku prātus, uzsākot ģenētiskā insulīna ražošanu (pret to bija vērsti pilsoņu protesti u.c. sabiedriskās aktivitātes); 1993. g. jaunākā insulīna produkcija tika izmēģināta, un divas firmas šo produkciju jau pieņēmušas komerciāliem mērķiem. Ģenētiski var izgatavot proteīnu, īpašus hormonus un augšanas faktoros. 1992. gadā pasaules tirgū bija vismaz 16 ģenētisko preparātu, taču vēlami rezultāti netika sasniegti: jaunajiem medikamentiem nebija terapeitiska efekta, kas pārspētu jau esošos; tikai daži preparāti patiešām paver jaunas iespējas ārstēšanā (iespējams, ka daži no tiem paaugstina nevēlamu blakusefektu risku). Ģenētiski iegūto medikamentu bīstamība ir arī tā, ka jau dažu aminoskābju izmaiņas rada smagas sekas. Ja medikaments nav pilnīgi idents cilvēka fizioloģiskajai substancei, tad izmaiņas gan tā iedarbība, gan arī var parādīties antiģenētiski efekti. Šiem medikamentiem nav arī zemākas cenas (parasti tie ir pat dārgāki).

1991. gadā zinātnieki piedāvāja jaunu ceļu: ievadīt cilvēka gēnus zīdītājdzīvniekiem, lai pēc tam no to piena varētu iegūt proteīnu. Ar šo mērķi auglī tā agrīnā attīstības stadijā tika ievadīti sveši gēni (nav gan skaidrs, kā tas ietekmē dzīvnieka veselību).

Pirmais gēnu patents tika izsniegts 1991. gadā, un principā var patentēt arī cilvēka gēnus.

Pateicoties gēnu tehnoloģijai, notiek būtiskas izmaiņas medicīnu darbībā.

1. Zinātne no **dabas izskaidrošanas un izpratnes pāriet pie dabas konstruēšanas**, kuras augstākais punkts ir gēnu tehnoloģija, jo pirmo reizi par tehnoloģiskās darbības priekšmetu kļūst cilvēka bioloģiskā daba. Ģenētiskā manipulācija ar organismiem atšķiras no iepriekšējās evolūcijas iespējām ar to, ka evolūcijas princips — iešana uz priekšu nelieliem soļiem — tiek atmests. Arī dzīvniekus līdz šim audzēja sugas ietvaros.

Tikai gēnu tehnoloģija dod iespējas apmainīt tālākas attīstības pakāpes organisma gēnus (cilvēka gēnus pārnest baktērijām). Turklāt **zūd iespējas koriģēt kļūdas**, jo modernā tehnoloģija ir «gatava uz visu». Evolūcijas procesā nav domājama kādas sugas parādīšanās ar absolūtu destruktīvu pārsvaru, kas pieļautu pat pašiznīcināšanas iespējas.

2. Gēnu tehnoloģijas otra inovācija ir tās daudzveidīgo izmantojumu iespējas **negatīvās sekas**. Atomkatastrofas gadījumā vēl pastāv iespēja, ka visa dzīvība uz Zemes netiks iznīcināta, turpretim kļūdas gēnu tehnoloģijā ir nepiedodamas: **fatālā iedarbība nevis mazinās, bet pieņemas spēkā**. No divu organismu rekombinācijas var rasties pilnīgi jauns tips. Turklāt izmēģinājumos nevar strikti ievērot nospraustās robežas. Ir jau bijuši negadījumi ar nopietnām sekām, piemēram, Pastēra institūta līdzstrādnieku nāves gadījumi Parīzē; 1967. gadā mira «Behrik-Werke» līdzstrādnieki Marburgā; ASV bakterioloģisko ieroču pētīšanas centrā "Fort Detrick" Fortdetrikā 25 gadu laikā miruši 423 cilvēki. Ir bijuši arī gadījumi, kad vīrusi nokļūst ārpus laboratorijas sienām.

Turpinās bioloģisko ieroču pētīšana un izgudrošana. Pēc Otrā pasaules kara ASV armija vīrusu izplatību mēģināja novērot lielos objektos — ar nepatogēniem vīrusiem tika inficēti pat Pentagona darbinieki, arī lielu pilsētu (Sanfrancisko, Ņujorka) iedzīvotāji. Zinātnieki secināja, ka īsā laikā var saindēt milzīgus areālus. Tas nozīmē, ka bioloģiskie ieroči sev līdzīnes lielākus draudus nekā atomieroči.

## e. Genoma analīze

Katra jauna atrisināta tehniska problēma izvirza neatrisinātus morālus jautājumus un neizzinātu seku iespējas. Zīmīgi, ka diskusijas par gēnu tehnoloģiju sākās pirms tam, kad attiecīgā tehnika nonāca cilvēka rīcībā. Līdz pat 1988. gadam ģenētiskā intervence cilvēka dīglī šķita utopiska. Jaunais gēnu terapijai ir **ķermeņa šūnu gēnu terapija, ģenētiskā intervence auglī un genoma analīze**.

Ģenētiskā iejaukšanās cilvēka dīglī tiecas uz visa cilvēka genoma izmaiņu. Ģenētiski izmainītā DNS ir atrodamas nevis tikai atsevišķas ķermeņa šūnas, bet arī dīgļa šūnas, un tāpēc izmainītās īpašības saskaņā ar Mendela likumu var tikt nodotas pēcnācējiem. Te vēl pagaidām ir daudz tehnisku grūtību, taču šāda terapija var novērst slimības, kas tiek nodotas mantošanas ceļā. Ģenētiskās slimības nebūtu vairs jāapkaro, bet jākavē to attīstība. Nākamās paaudzes tiktu pasargātas no slimībām. Taču te paveras arī «vēlamu īpašību» veidošanas iespējas, t.i., terapijas izmantošana neterapeitiskiem mērķiem.

Birnbahers norāda, ka ētiskās diskusijās jāizšķir divi jautājumi.<sup>118</sup>

1. Vai ģenētiskā intervence cilvēka dīglī ir attaisnojama pašreizējā molekulārbioloģijas attīstības līmenī? Terapijas sekas diez vai ir pārskatāmas pietiekami, lai to attaisnotu. Tāpēc ir iespējams nodarīt ļaunumu visam ķermenim, turklāt negatīvās sekas var nodot mantošanas ceļā.

2. Vai varētu šādu iespēju aizstāvēt, ja drošība būtu garantēta? Pret tās izmantošanu tiek izteikti četri argumenti: a) šādu tehniku varētu izmantot, lai valsts līmenī īstenotu "cilvēku audzēšanu". Līdz ar gēnu tehnoloģiju palielinās tās neadekvātas izmantošanas potenciāls; b) cilvēkiem ir tiesības uz nejaušību ģenētiskajā mantojumā. Te gan netiek aizskarta cilvēka brīvība un griba, jo tad būtnei jau būtu jāeksistē. Šādas tiesības var saprast kā pretenzijas uz cilvēciskās būtnes dabisku veidošanos: dabas ētiska normēšana ir problemātiska lieta. Taču dabas pārvarēšana un novirzīšanās no tās ir ne tikai dabas, bet arī visas kultūras iezīme; c) iejaukšanās dīglī aizskar cilvēka cieņu. Taču atsevišķa cilvēka cieņa aizskarta netiek, aizskarta ir tikai cilvēka kā tāda integrālā daba. Bet vai to var teikt par kādu atsevišķu ģenētisku korektūru? Cilvēka dzīve ar to netiek novesta līdz vienkāršai lietai; d) tiek izteikti pārmetumi eigēnikai. Protams, jau no paša sākuma ir jāaizliedz pozitīvā eigēnika, bet ko darīt ar negatīvo? Te izvirzās nepieciešamība nosargāt bērnus no vecāku tieksmēm uz pozitīvo eigēniku.

<sup>118</sup> Medizin und Ethik. Stuttgart, 1994. S. 212—231.

Kas attiecas uz cilvēka genoma analīzi, tad jau pēc dažiem gadiem būs izveidots pilnīgs cilvēka gēnu DNS segmentu katalogs. Turklāt daudz kas ir nezināms par atsevišķu gēnu biokīmisko funkcionēšanu, kā arī par kopīgo mehānismu, kas vada fenotipa veidošanos. Nākotnē uzlabosies ģenētiskā diagnostika un paplašināsies tās iespējas (piemēram, iespējas noskaidrot vēl nezināmas ģenētiskās slimības).

*Chorea Huntington* ir vēl neizārstējama iedzimta slimība, kas parasti parādās dzīves piektajā gadu desmitā un izraisa pārmaiņas, kas apmēram piecpadsmit gadu laikā noved līdz nāvei. Kopš 1983. g. ģenētisks tests to diagnosticē ar 95% garantiju, turklāt prognozējami ir visi 99%. Konsekventa prenatalās diagnostikas izmantošana var novest pie šīs slimības izskaušanas.

Tas rada ētiskas problēmas: 1) pozitīvs tests izraisa dvēseles mokas un aizskar **tiesības uz nezināšanu** kā morālās dzīves neatņemamu elementu; 2) pozitīvs tests var novest pie grūtniecības vairāk vai mazāk piespiedu pārtraukšanas (rodas konflikti: starp atturēšanos no grūtniecības pārtraukšanas un nevēlēšanos dzemdēt bērnu ar smagām iedzimtām komplikācijām; starp 15 gadu ciešanām un 40 normālas dzīves gadiem); 3) tas nozīmē preventīvu eigēniku — **cilvēks evolūcijas procesu pārņem savā ziņā**.

Kā to novērtēt? Ja runa ir par slimajiem un kropļiem, tad, bez šaubām, pozitīvi. Sarežģītāk ir ar slimībām, kas nav novēršamas un ārstējamas. Jo ētiskās problēmas rada nevis pati genoma analīze, bet selekcijas iespējas, ko tā paver. Genoma analīze var ne tikai attaisnot abortu, bet pat likt to izdarīt. Ko darīt ar vecāku vēlmi radīt veselu bērnu?

Jau tuvākajā nākotnē genoma analīze dos iespēju iegūt datus par indivīda dzīvē paredzamo: dispozīciju uz noteiktām slimībām, pretestības spēju trūkumu utt. Vai tas nenovedīs, piemēram, pie nevienlīdzības darba apdrošināšanas līgumu noslēgšanā? Domājams, ka genoma analīzes rezultātā iegūtā informācija pieder privātsfērai, kas savukārt rada nepieciešamību pēc datu noslēpuma glabāšanas.

## f. Dzīvības svētums

Lielākā daļa biologu un mediķu konflikta gadījumā stājas pretrunā ar nonāvēšanas aizlieguma principu. H. Kūze (*Kuhse*) to formulē kā «dzīvības svētuma principu»,<sup>119</sup> atšķirot tā absolūto versiju no ierobežotās versijas. Absolūtais aizliegums ir absolūtas vērtību ētikas sastāvdaļa, bet aizlieguma ierobežošana ir jāpadara leģitīma cilvēka rīcībai ekstremālās situācijās. Arī Akvīnas Toms attaisnoja cilvēka nonāvēšanu ekstremālās situācijās.

Cilvēka dzīves neaizskaramību visbiežāk tiecas pamatot reliģijas pārstāvji, un mums ir jāizšķir, kā norāda N. Hersters (*Hoerster*), trīs neiejaukšanās aizstāvju argumentu varianti.<sup>120</sup>

1. **Iejaukšanās Dieva radībā.** Ja nedrīkstētu iejaukties Dieva radītajā pasaulē, nedrīkstētu arī nonāvēt dzīvniekus, noārdīt kalnus, izmainīt upju gultnes.

2. **Sacelšanās pret Dieva likumu.** Pat tādā gadījumā, ja Mozum ir ticis dots bibliskais bauslis «Tev nebūs nokaut», tomēr divas problēmas paliek. Pirmkārt, vai morāles principus faktiskā situācijā var pamatot ar Dieva norādījumiem? Kāpēc Dievs ir jāklausa visos apstākļos? Vai tāpēc, ka Dievam ir vara, vai arī tāpēc, ka Dievs ir augstāko tikumisko īpašību nesējs? Kā mēs spējam izvērtēt to, ka mūsu labā un ļaunā mērogs ir Viņa griba? Otrkārt, šķiet, nemaz nav kristīgi pieņemt dievišķo aizliegumu absolūti un bez izņēmumiem (taisnīgs karš, nāvesods u.c.). Vismaz pašnāvība ir jāizslēdz no šī baušļa, ja tai ir pietiekams pamats. Ir jājautā, kurā vietā Dievs norādījis, ka šo bausli drīkst neievērot mūsdienu kara slaktiņos, aizstāvot noteiktu politisku sistēmu, bet nedrīkst —, atbrīvojot cilvēkus no slimību sagādātajām ciešanām?

3. **Iejaukšanās Dieva svētajā plānā.** Taču, ja konsekventi gribētu šo principu ievērot, tad būtu jāatsakās no visiem pret-sāpju līdzekļiem. Reliģiskie argumenti varētu būt spēkā vienīgi, lai neizmantotu palīdzību nomirt pret pacienta gribu.

<sup>119</sup> *Kuhse H.* Die Lehre von der "Heiligkeit des Lebens" // Um Leben und Tod. Frankfurt am Main, 1990. S. 75—105.

<sup>120</sup> *Medizin und Ethik.* S. 288.

J. Volfs (*Wolf*) izvirza šādus argumentus pret nonāvēšanu.<sup>121</sup>

1. Cilvēka dzīves vērtība ir pretrunā ar personības nogalināšanu. Taču šī vērtība nav vienīgā cilvēkam, vismaz ne vienīgā vitālā vērtība, kas paredz arī veselību un dzīvesprieku (tās gan nav tik fundamentālas). Persona var novērtēt intensīvu dzīvotprieku augstāk nekā dzīves ilgumu vai veselību. Būt dzīvam nav nedz augstākā, nedz vienīgā vērtība.

2. Spēja būt dzīvespriecīgam ir pretrunā ar personības nogalināšanu. Tas, kurš nogalina laimīgu būtni, aplaupa tās *praeminum vitae*. Hedonistiskais utilitārisms vadās no tā, ka augstākais mērķis ir prieka maksimalizācija. Tas noved pie mēģinājumiem leģitimēt dažus aborta un nonāvēšanas gadījumus, ja bērna dzimšana padara māti nelaimīgu, īpaši — ja bērnam ir liegts prieks par dzīvi.

3. Morālās uzmanības vērtība ir arī interese pieņemt lēmumu pašam. Ja kāda persona grib dzīvot, tad tai uz to ir tiesības. Šis nonāvēšanas aizliegums nevar būt attiecināms uz embrijiem un jaunpiedzimušajiem. Tā tiek leģitimēta arī pašnāvība.

4. Nonāvēšana ir nosodāma tāpēc, ka nāve ir īpašs ļaunuma veids. Nāve ir ļaunums tāpēc, ka tā nosaka galu dzīvei. Ja pēc nāves būtu labāka vai cita dzīve, tad situācija mainītos. Ja mēs pieņemam, ka indivīda dzīve neatgriezeniski izbeidzas līdz ar nāvi, tad nāve ir ļaunums, ko nevar apiet.

Dzīvības vitālā vērtība, sevišķi robežgadījumos, ir saistīta ar īpašu kazuistiku (standartsituācija — aizliegums nogalināt svešu neagresīvu personu — neizraisa iebildumus). Nonāvēšana vajadzības dēļ un dzīvnieku nogalināšana jau agrīnajā kristietībā radīja tendenci aizliegt nogalināšanu vispār. Ekskluzīva dzīvības aizsardzība cilvēka ķermeņa auglim un minimāla dzīvības aizsardzība dzīvniekiem ir asimetrija, kas prasa pamatojumu.

<sup>121</sup> Wolf J. *Sterben, Tod und Tötung* // *Praktische Ethik*. S. 241—246.

## 2. Ārsta ētika

### a. Vispārējās iezīmes

Medicīna un ētika nav viena otrai svešas, Eiropā to apvienošanās sākumi meklējami 4. gs.p.m.ē., kad tika noformulēts Hipokrata zvērests<sup>122</sup>, kurā ārstam tiek norādīts uz atšķirību starp tehnisku spēju un tikumisku jēbūtību medicīnas praksē: pienākumi attiecībā pret skolotāju un tā ģimeni, kā arī pacientiem; izmantot profesionālās zināšanas tikai pacienta labā; eitanāzijas un grūtniecības pārtraukšanas aizliegums; pienākumi attiecībā pret profesionālo dzīvesveidu; aizliegums stāties seksuālos sakaros ar pacientu; pienākums klusēt. Medicīna pati izvirza problēmas par ārsta praksē pieļaujamām morāles robežām. Vai Hipokrata principi ir spēkā arī mūsdienās?

Biomedicīnas un tehnikas progress nostāda ārstu un pacientu jaunās attiecībās, izmaina tradicionālos medicīnu darba nosacījumus un ārsta darba organizāciju. Medicīnas prakse vairs nav identificējama ar ārsta praksi. Tehniskais progress un sabiedrības emancipācija — izmaiņas priekšstatos par vērtībām un to pluralitāte — ir nosacījumi laikā, kad izvirzās pavisam jauni ētikas jautājumi. Turklāt mūsdienu medicīna, neņemot vērā tās panākumus, arvien vēl ir bezpalīdzīga pret daudzām slimībām.

Par mūsdienu medicīnas iespējām mums ir jāpateicas nevis kontemplatīvajai medicīnas filozofijai vai ētikai, bet uz dabaszinātnēm balstītai, kalkulējošai un agresīvai eksperimentālajai medicīnai un attiecīgajiem bioloģiskajiem pētījumiem. Arī medicīnā līdz ar to saasinās jau par tradicionālu kļuvušais jautājums: vai mēs drīkstam darīt to, ko spējam tehniskā ziņā? Vai ir vajadzīga jauna ētika vai arī var apmierināties ar klasisko principu konkretizāciju? Tā vai citādi defensīvā ētika (ētika, kas tikai aizstāvas) ir jānomaina ar ofensīvo, kas virzīta uz situācijas konkrētu analīzi un vadīšanu no tikumiskā viedokļa.

<sup>122</sup> Sk.: *Rubenis A. Senās Grieķijas dzīve un kultūra. R., 1994. 102.—103. lpp.*

Tradicionālie rīcības principi nekādā gadījumā nav zaudējuši savu nozīmi; gluži pretēji, tas ir diagnostikas instruments, kas paredz, ka pacienta «vērtību aina» ir tikpat svarīga kā asinsaina. Ir jāreķinās ar slimības norises netehniskajiem aspektiem, jāorientējas uz pacientu, vadoties pēc principa *nil nocere, bonum facere* (nekaitēt, darīt labo). Klasiskie morāles kritēriji mūsdienu plurālistiskajā sabiedrībā parādās kā vidējie ētiskie principi, uz kuru pamata var vienoties lielākā daļa reliģiju un pasaules uzskata pozīciju neatkarīgi no jautājuma, kā tie tiek nopamatoti no vispārīgo principu pozīcijām (vidējie principi ir: izārstēt slimības, mazināt sāpes, sniegt palīdzību u.c.).

Ļoti izmainījies vēstures gaitā ir arī slimības jēdziens: mūsdienās tam ir pat pavadinoša loma, kas tā interpretācijā vai prognozē maldina ne tikai pacientu, bet arī ārstu. Orientācija uz pacientu ir specifiska medicīnas profesionālā iezīme. Mūsdienās rodas konflikts starp pētniecības norisi un tā pacienta interesēm, kas tajā piedalās. Konflikti rodas arī starp norēķinu kārtību un ārsta pienākumu pret katru atsevišķu pacientu, starp pieļaujamo risku atsevišķos gadījumos un nepārskatāmo ētiski medicīnisko risku to vispārīgumu rezultātā u.c. Jaunās medicīnas iespējas saasina *primum nil nocere* principu (to radīja jau t.s. zāļu medicīna).

Pienākums *bonum facere* pilsoņu acīs sakrīt ar *nil nocere*. Bet kurš gan spēj definēt, kas ir labais? **Plurālistiskajā sabiedrībā katrs pilsonis priekšplānā izvirza savas vērtības.** Hipokrata medicīnā labāko noteica ārsts. Mūsdienās visiem ir tiesības uz *informed consent* (piekrišanu, kas balstīta uz iepriekšēju izskaidrošanu), kas ārstam būtībā nav jāpanāk. Cik tālu var sniegties paskaidrojuma sniegšana? Ja labo nosaka pacients, tad kāda ir ārsta atbildības pakāpe par tā nepareizu izvēli? Cik ilgi ir jāilgst dialogam starp ārstu un pacientu, lai noteiktu labo?

Labu medicīnu no sliktas atšķir **nevis laba teorija, bet laba prakse:** "Kas atveseļo, tam taisnība."

## b. Medicīna atklātā sabiedrībā

Kopš 70. gadiem medicīnas ētika, īpaši ASV, ir kļuvusi par vērā ņemamu akadēmisku disciplīnu. H. Fiefhues (*Viefhues*) tam saskata šādus iemeslus.<sup>123</sup>

1. Pieaugošais ātrums, kas paplašina medicīnas un biomedicīnas iespējas, kā rezultātā medicīnas vērtību sistēma kļūst nepietiekama un izraisa kritiskas diskusijas, lai izskaidrotu un pamatotu jauno situāciju.

2. Ētisku kompetenci prasa vērtību plurālisms un atsevišķo cilvēku autonomijas apziņa, īpaši — izmantojot jaunākos biotehnoloģiskos sasniegumus.

3. Ārsti un zinātnieki paši nonāk nepieciešamības priekšā katras atsevišķas savas rīcības gadījumā izprast tās ētiskos aspektus. Uz to mudina gan sarunas ar pacientiem (noteiktas terapijas ieguvumu un zaudējumu apsvēršana no morāles pozīcijām) — pacienta piekrišana noteiktas darbības veikšanai —, gan pārrunas ar tiem, no kuriem ir atkarīga veselības politika.

Visi trīs aspekti padara nepieciešamu ārsta kompetenci ētikas jautājumos. Tā iekļauj

1) analītisko kompetenci — medicīnas būtības un ārsta darbības ētisku analīzi;

2) izvērtējuma kompetenci — konkrētās situācijas ētisku izvērtējumu;

3) verbalizācijas kompetenci — spēju kompetenti aizstāvēt analīzi un izvērtējumu ētiskās diskusijās.

Medicīna skar visus, tāpēc viena no galvenajām prasībām ir publiskums medicīnisko jautājumu apspriešanā. No tā izriet trejādas sekas.

1. Nevar atgriezties pie risinājumiem, kas balstās uz veciem normu katalogiem un tradicionālās uzvedības parauga.

2. Nepieciešams ņemt vērā attiecīgo indivīdu mentalitāti un vērtību sistēmas transformācijas.

3. Medicīnai ir jānorāda uz sasniegumiem, lai vēlāk, konfrontējot dažādus ētiskus viedokļus, sasniegtu konsensusu.

<sup>123</sup> *Viefhues H. Medizinische Ethik in der offenen Gesellschaft. Bochum, 1987. S. 12—21.*

Tādējādi ārsta ētikas specifika neparedz to, ka tā būtu īpaši norobežota kompetences sfēra. Ārstu darbības ētiskās normas tās ir tāpēc, ka regulē viņu rīcību situācijās, kurās nonāk tikai ārsti. Mūsdienu sabiedrībā tās būtu derīgas jebkurai cilvēkam: par specifiskiem ārsta rīcības kritērijiem tās kļūst pragmatisku apsvērumu dēļ. Ārstiem savas rīcības pareizība ir jāapstiprina arvien no jauna katrā situācijā, kura gan netiek tam rezervēta izņēmuma kārtā. Tāpēc ārsta ētika ir vispārējās ētikas sfēra, kurā netiek risināti, piemēram, cilvēka gribas jautājumi. Īpatnība ir tā, ka ārstiem katrā konkrētā situācijā ir jādarbojas un nedrīkst gaidīt, kamēr teorētiski pabeigs savu darbu. Ārsta ētika ir saistīta ar atsevišķu problēmu risinājumu.

V. Vilands (*Wieland*) uzsver, ka ārsta ētika ir speciāla ētika nevis tāpēc, ka tās normas attiektos uz šauru speciālistu loku, bet tāpēc, ka tā nodarbojas ar rīcības izvērtēšanu konkrētās, brīžiem pat ekstremālās situācijās.<sup>124</sup>

### c. Ārsta un pacienta attiecības

Ārsta rīcība prasa piekrišanu: ārstam sava rīcība ir jāatbilsto ne tikai attiecībā pret sevi un profesionālajiem priekšrakstiem, bet arī pret pacientu, kuru šī rīcība skar. Nevienam nav atļauts (izņemot speciālus gadījumus) izdarīt attiecībā pret pacientu darbības, kuras tas nevēlas. Taču arī ārstam pacienta gribas lēmums nav jāpieņem kā nemainīgs fakts, īpaši — ja tas ir saistīts ar informācijas trūkumu. Tāpēc ārstam ir jārūpējas par šā trūkuma novēršanu. Tomēr arī tad viņš nedrīkst savu gribu aizvietot ar pacienta gribu. Savukārt arī pacientam ir neattaisnojami pieprasīt no ārsta rīcību, kas atbilstu tikai viņa gribai.

Attiecības «ārsts—pacients» ir tādu divpusējo attiecību paraugs, kas veidojas starp to, kurš nes atbildību par savu rīcību, un to, kuru šī rīcība skar. Ārsta darbība nemitīgi aizskar pacienta eksistences bioloģiskos pamatus, viņa dzīvību un nāvi. **Ar ārsta rīcību saistās pacienta dzīvības būtība, kas nosaka**

<sup>124</sup> *Wieland* W. Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Heidelberg, 1986. S. 11.

viņa īpašu, neikdienišķu atbildības palielināšanos un individualizētu pozīciju. Tāpēc savā būtībā tā ir vienreizēja, neatkārtojama un neatsaucama, īpaši ekstremālos gadījumos, kad atbildības intensitāte pieaug. Lēmumu pieņemšana ir saistīta ar nemitīgu maldu iespējām: *nil nocere* ir tikai tukša forma, kura ir jākonkretizē katram mediķim katrā konkrētā gadījumā.

Ārsta rīcība negarantē panākumus. Starp mērķi, uz kuru viņš tiecas, un reālām darbības sekām pastāv pretruna, vienmēr saglabājas nedrošība un nenoteiktība. Ārsta darbība izraisa spriegumu, kura cēlonis ir neatbilstība starp nodomiem un panākumiem.

Ārsta un pacienta attiecības aprūtinā ārstu specializācija un jaunās tehnikas ieviešana: 1) diagnostika arvien vairāk pāriet no ārsta kompetences uz tehniku (datori, elektronika u.c.); 2) tehnika aizvieto ārstu arī terapijas jomā. Bieži ārsts tikai konkretizē tehniskos pasākumus, kā rezultātā viņa rīcība kļūst anonīma.

Arī medicīnas sekularizācija ir pakļāvusi šaubām tradicionālos aizliegumus. Tehnikas ielaušanās un masu mediju komentāri atņem medicīnai agrāko svētuma veidolu. Medicīnas tiesisko aspektu paplašināšanās savukārt noved pie defensīvās medicīnas izplatīšanās: ārstiem nākas nodrošināties pret iespējamām pretenzijām un «pārdiagnosticēšanos» un «pārterapeitizēšanos». Ārsta ideālais tēls novirzās no reālā, īpaši tur, kur kontakti ar pacientu ārstēšanas gaitā ir minimāli. Notiek pāreja no ārstu vispārējās kompetences uz speciālo un priekšmetisko atbildību. Ārsta morālais pienākums reducējas uz tehniski perfektu sava darba padarīšanu.

Sabiedrības pretenziju pieaugums maina ārsta pašapziņu, un attiecības veidojas pēc līguma modeļa. Izmainās arī pacienta statuss un mentalitāte. Pacients, stājoties kontaktos ar ārstu, ir labi informēts, apveltīts ar augstu pašapziņas un pretenziju līmeni. Viņš gaida savu līdzdalību informācijas izvērtēšanā un lēmumu pieņemšanā. Dažu pacientu acīs medicīnas visspēcību izsaka jaunā tehnoloģija, citos, gluži pretēji, aparāti izraisa neuzticību.

Antikajai mentalitātei bija sveši tādi ārsta un pacienta attiecību momenti kā patiesīgums un pacienta pašnoteikšanās. Hipokrātiskā tradīcija neuzdod arī jautājumu: vai dzīvība ir jāpagarina par katru cenu? Medicīna nevar būt sastingušu kazuistisko normu sistēma.

H. Volfs (*Wolff*) norāda uz šādiem ārsta darbības ētiskajiem principiem.<sup>125</sup>

1. **Gatavība uz atbildību.** Ārsta atbildībai ir divējāda daba: priekšmetiska — kompetence medicīnisko līdzekļu izmantošanā — un cilvēciska — aprūpes pienākums. Ārsta atbildībai pretstāv pacienta atbildība.

2. **Klusēšana.** Tās pamats ir pacienta personības respektēšana un viņa uzticēšanās, nododot sevi ārsta rokās. Ētiski legītīma ir tikai informācijas tālāka nodošana ar pacienta piekrišanu un balstoties uz medicīnisko intuīciju.

3. **Patiesīgums.** Te galvenais ir vaļširdība un atklātība. Pacienta pretenzijas uz pašnoteikšanos dod viņam tiesības zināt patiesību par diagnozi, ārstēšanas prognozi un terapiju. Savukārt pašatbildība uzliek pienākumu pacientam būt atklātam pret ārstu. Maldināšana var novest pie uzticības sabrukuma: kā pateikt patiesību un saglabāt cerības? Vai atņemt pacientam iespējas pēdējo dzīves periodu veidot pēc savas gribas?

Kas attiecas uz ārsta lēmumu pieņemšanu, tad Volfs izvirza trīs ētiskos principus.

1. **Aprūpe.** Tā ietver palīdzību un ļaunuma novēršanu. Nereti te rodas konflikti starp potenciālo labumu un potenciālo ļaunumu. Par klasiku ir kļuvusi intensīvās medicīnas dilemma: pagarināt dzīvi vai ļaut mirt?

2. **Pašnoteikšanās.** Autonomijas princips respektē cilvēka brīvību un cieņu. Medicīniskā aspektā tas nozīmē slimā tiesības un spēju izšķirties, ko darīt ar savu ķermeni. Mūsdienās pacienta lēmumu pieņemšana arvien vairāk reducē ārsta atbildību uz darbības tehnisko pusi. Izskaidrošanu apgrūtina arī kultūras un valodas barjeras. Turklāt ir attaisnojama

<sup>125</sup> Medizin und Ethik. S. 184—211.

«neizskaidrošana» smagu somatisko vai psihisko slimību gadījumos.

3. **Taisnīgums.** Sadales taisnīguma princips savukārt izvirza trīs principus: utilitārisma — atbilstīgi sabiedrības vajadzībām; vienlīdzības — atbilstīgi priekšstatiem par taisnīgumu; objektīvā standarta principu — atbilstīgi dzīves līmenim.

Kopumā ārsta un pacienta attiecībās izdala trīs modeļus.

1. **Hipokratiskais.** Te pacienta loma ir pasīva. Ārsta augsto autoritāti pamato viņa profesionālais prestižs. Laji negaida nekādus paskaidrojumus un neapšaubā ārsta rīcību. Pacients «sevi nodod» ārsta rokās — ārsta, kurš aktīvi darbojas.

2. **Līguma modelis.** Šajā gadījumā savstarpējās attiecībās stājas ārsts, kas piedāvā medicīnisko palīdzību, un pacients kā prasītājs, kas to gaida. Te tiek ņemtas vērā abu pušu intereses: ārsts var izšķirties, kādu palīdzību sniegt, pacients — rūpēties par savu pašnoteikšanos.

3. **Partnerattiecību modelis.** Šis modelis īpaši svarīgs ir hronisku slimību gadījumos, jo prasa gan ārsta, gan pacienta rīcību. Ārsts darbojas kā eksperts, pacients — kā par sevi atbildīgs līdzstrādnieks.

### 3. Grūtniecības pārtraukšana

#### a. Jautājuma nostādne

Līdz 1967. g. Rietumu zemēs, izņemot Zviedriju un Dāniju, aborti nebija legalizēti. 70. gadu sākumā sākās abortu likuma reforma, kā rezultātā tie tika atļauti līdz noteiktam grūtniecības periodam (piem., ASV 1973. g., Vācijā 1976. g.). Šīs reformas pavadīja plašas publiskas debātes, turklāt ASV ļoti lielu līdzdalību tajās ņēma filozofi, Vācijā — galvenokārt politiķi un juristi (ētiķi un morāloteologi tās nosodīja). Mūsdienās diskusiju atjaunošanās ir saistīta ar biomedicīnas sasniegumiem. Viedokļi sadalās polāri: vieni atbalsta, citi — pilnīgi noliedz, nesaskatot nevienu vērā ņemamu argumentu atbalsītāju pusē.

Aborts izvirza morālas problēmas, jo cilvēka attīstība ir pakāpenisks process, kas iziet vairākus posmus. Strīdi nerodas par apaugļotu olšūnu (zigotu) tieši pēc ieņemšanas, ja tā uzreiz atmirst. Zigota ir tikai dažu šūnu sakopojums, un nav iespējams, ka tā justu sāpes. Daudzas zigotas tiek izskalotas no sievietes ķermeņa, un tā pat nepamana kādus traucējumus. Kāpēc tad par nemiera cēlāju vajadzētu būt nevēlamai zigotai? Skalas pretējā pusē ir pieaudzis cilvēks, kuru nonāvēt nozīmē izdarīt slepkavību. Tomēr nav striktas robežas starp zigotu un pieaugušu cilvēku.

Centrālās medicīnas ētikas problēmas ir tās, par kurām domājot nav skaidrs, kā, balstoties uz vispārpieņemtiem morāles principiem, jāizprot cilvēks noteiktā stāvoklī vai būtne ar neskaidru cilvēcisku statusu. Pats noskaidrošanas process ir vairāk jēdzieniski empīrisks nekā ētiski morāls uzdevums. Šādai analīzei ir arī filozofijas loma, tai nav tikai «lietišķas disciplīnas» statuss.

Galvenais strīda jautājums ir: "Vai embrijam ir tādas pašas tiesības uz dzīvību kā pieaugušam cilvēkam?" Kā parāda diskusijas, šim jautājumam ir izšķirīga nozīme. Vēl citi jautājumu formulē neitrālāk: "Kāds morāls statuss ir embrijam?"

## **b. Konservatīvā pozīcija**

Par konservatīvo pozīciju dēvē abortu noraidīšanu no morālā viedokļa, kurā par paradigmu kalpo «nevainīgas dzīvības apzinātas iznīcināšanas» nepieņemamais raksturs (izņemot speciālus gadījumus). Runa ir par «nāvi» tikumiskā ziņā, jo nogalināta tiek būtne, kas nav un nevar būt agresors. Domāta tiek būtne, kurai nav nekādu iespēju sevi aizstāvēt.

Nedzimisī dzīvība atbilst visiem «nevainības» nosacījumiem: tā nedz kādam uzbrūk, nedz spēj sevi aizstāvēt. Neaizsargāti un atkarīgi ir embriji un mazi bērni. Izņēmums ir draudi mātes dzīvībai, kad embrijs kļūst par «nevainīgu agresoru»; bieži mātes dzīvību var glābt, tikai nogalinot foetusu. Bet kāpēc mātes dzīvība ir svarīgāka par foetusu? Vai mātes spēja pieņemt lēmumu un pārdzīvot ir īpašības, kas piešķir tās

dzīvībai lielāku vērtību salīdzinājumā ar dzīvību, kas to izdarīt nespēj?

Konservatīvā pozīcija balstās uz šādu slēdzienu.<sup>126</sup>

Pirmā premisa: ir slikti noslepkavot nevainīgu cilvēcisku būtni.

Otrā premisa: cilvēka embrijs ir nevainīga cilvēciska būtne.

Secinājums: tād ir slikti nogalināt cilvēka embriju.

Rodas problēma: vai embrijs ir cilvēciska būtne, un kad sākas cilvēka dzīvība? Šajā punktā konservatīvā pozīcija ir nesatricināma, jo tiek uzsvērtā kontinuitāte starp zigotu un bērnu. Ir vai nu jāpaaugstina zigotas statuss, vai arī jāpadziļina izpratne par to, kas ir bērns. Auglim ir jāgarantē drošība un aizsardzība, jo mēs sargājam bērnu. Vai starp zigotu un bērnu ir morāli nozīmīga robežšķirtne? P. Singers šai sakarā aplūko dzimšanu, dzīvotspēju un embrija kustību.

Vai ir pamats tam, ka mēs kādas būtnes nonāvēšanu saistām ar citas dzimšanu? Konservatīvās pozīcijas pārstāvji norāda, ka auglis un bērns ir viena un tā pati būtne, vai tā atrastos mātē vai ārpus tās, tai ir cilvēka iezīmes un tā pati apziņas pakāpe, un pat spēja just un pārdzīvot nāvi. Kāpēc nedrīkst nogalināt piedzimušu bērnu, bet drīkst — embriju?

ASV Augstākā tiesa ir pieņēmusi lēmumu aizliegt abortu pēc dzīvotspējas sasniegšanas (ja tas neapdraud mātes dzīvību). Tiesnešiem gan nav doti norādījumi, kas paskaidrotu, kāpēc spēja eksistēt ārpus mātes miesas ir saistīta ar valsts interesēm sargāt potenciālo dzīvību.

Turklāt laika ilgums, kad embrijs var izdzīvot ārpus mātes miesas, ir atkarīgs no mūsdienu tehnoloģijas panākumiem. Pirms 20 gadiem labākajā gadījumā varēja izdzīvot sešus mēnešus vecs embrijs.

Tradicionālā katoļu mācība īpaši uzsver pirmo embrija kustību kā acumirkli, kad tas iemanto dvēseli, kas atšķir

<sup>126</sup> Singer P. Op. cit. S. 177—225.

cilvēku no dzīvnieka. Ja neņem vērā reliģiskos apsvērumus, tad laika brīdim nav izšķirīgas nozīmes.

Konservatīvā pozīcija apelē pie nevainības un neaizskaramības, bet nevainīgi un neaizskarami ir arī dzīvnieki, par ko parasti nedomā neveģetārieši. Nav skaidrības arī par mātes priekšrocībām, jo, ja mātei nav pienākuma upurēt sevi nākamajai dzīvībai, tad rodas jautājums, vai vispār tai ir pienākums nest upurus. Katra grūtniecība ir apgrūtināša, nemaz nerunājot par pienākumiem, kādi mātei rodas pēc bērna piedzimšanas.

Tiek uzsvērti un diskutēti arī šādi argumenti.<sup>127</sup>

**1. Piederība sugai.** Viens no populārākajiem argumentiem pret abortiem skan: nonāvēt embriju ir slikti, jo apdraudēta ir «cilvēka dzīvība». Daudzi domā, ka tā ir tīri bioloģiska un tāpēc zinātniski konstatējama īpašība. Tiek izšķirtas sugas, normalitātes un attīstības nozīmes. Aborta pretinieki dod priekšroku sugas skaidrojumam, jo to var konstatēt ģenētiski. Embrijs pēc apaugļošanas ir piederīgs cilvēka sugai (otrā un trešā nozīme nodrošinātu stingru abortu aizliegumu). Atsauksšanās uz cilvēka sugu nozīmē norādīšanu uz īpašībām un spējām, kas piemīt tikai cilvēkam, taču tieši tā saduras ar grūtībām.

Nereti spēja «būt cilvēciskai būtnei» tiek identificēta ar īpašībām, kas ir lielākai daļai embriju, — noteiktos apstākļos attīstīties par pieaugušu cilvēku, «būt potenciālam pieaugušajam». Vai var nošķirt stāvokli «būt cilvēkam» no stāvokļa «būt potenciālam pieaugušajam»?

**2. Potencialitāte.** Šis arguments norāda uz embrija potenciālajām spējām attīstīties par cilvēku. Problēma rodas tad, kad embrija tapšanā par bērnu kādā brīdī ir jāsāk runāt par apziņas, gara spēju u.c. īpašību atšķirību. Ja potencialitāte būtu svarīgākais moments, tad aizliegumam nonāvēt būtu jāiestājas uzreiz pēc apaugļošanas, jo jau apaugļotā olšūna ir potenciālais pieaugušais. Taču rūpes par potenciālajām tiesībām nekādā gadījumā automātiski nenes sev līdzī attiecīgās tiesības. Nedz potenciālas empīriskās īpašības (potenciāli kvieši),

<sup>127</sup> Um Leben und Tod. S. 9—155.

nedz potenciālas acumirkīgās īpašības (potenciālas karaļa tiesības) nevar nostādīt līdzās faktiskajām. Ir jāuzrāda pamats, kāpēc potenciālas tiesības būtu jāvērtē kā aktuālas.

Potencialitātes pieejas gadījumā ir grūti izskaidrot, kāpēc apaugļotās olšūnas potenciāli atšķiras no olšūnas un spermas pirms apaugļošanas. Ja tas neizdodas, tad arī neapaugļotu olšūnu un sēklas šūnu iznīcināšana ir slepkavība.

Kā definēt «potencialitāti»? Par kādu attīstības iespējas variantu te ir runa?

3. **Persona vai intereses.** Te tiek izvirzīts jautājums par embrija personu, t.i., par to, vai embrijam ir dzīvības intereses. Vai embrijs ir persona? Vai vispār ir iespējams to definēt? Personalitāte ir pietiekams pamats, lai aizsargātu dzīvību, tās trūkums — lai atceltu nonāvēšanas aizliegumu. Taču kādi ir personības kritēriji?

### c. Liberālā pozīcija

Aborts ir pārbaudes akmens liberālajai pozīcijai. Ne visu, ko mēs morāli nosodām, mēs varam kavēt ar piespiedu līdzekļu palīdzību. Tas, ka liberālā sabiedrībā līdzās normāliem cilvēkiem ir arī homoseksuālisti, prostitūtas, pornogrāfija utt., ir maksa par brīvību. Arī liberāļi varētu uzskatīt, ka sabiedrība bez abortiem ir labāka, tomēr viņi domā, ka liberālie abortu likumi ir mazāks ļaunums nekā represīvie līdzekļi pret tiem.

Konservatīvās pozīcijas piekritēji abortu sauc par slepkavību, taču tam nepiekrīt liberāļi. Liberālo pozīciju nevar pamatot, ja nesagrauj konservatīvo. Liberāļi pamatojas uz principu, ka ir parādības, kuras jāpiecieš, kaut arī tās izraisa nepatiku.

Apprecoties cilvēkam nav nekādu pienākumu reproducēt sevi. Pat katoļu baznīca pieļauj seksualitāti arī tad, ja tā nekalpo tieši bērnu radīšanai. Seksualitāte bez reproducēšanas nekādā gadījumā nav necilvēciska. No tā izriet, ka nevienam nedrīkst piespiest izšķirties par nākamās personas radīšanu. Cilvēks ir brīvs un var pieņemt lēmumu, būt vai nebūt bērnam. Ja potenciālais cilvēks nav sēklā un olšūnā, tad tas nav arī zigotā. Viss personības ģenētiskais potenciāls ir jau

pirmajās divās. Tāpēc nevar būt racionāla pamata zigotas kā vēlākās personas atzīšanai. Lēmuma pieņemšana ir privāta lieta. Piedzimšana neko nemaina apstākļi, ka mēs no paša sākuma vēl neesam personas un nekļūstam tādas arī ilgi pēc dzimšanas.

Liberālā pozīcija konkretizējas šādos argumentos.

1. Likums pret abortiem nekavēs abortus, bet iedzīs tos pagrīdē. Sievietes, kas vēlas izdarīt abortu, bieži ir izmisušas, tās meklē pūšlotājus vai izmanto pašus primitīvākos līdzekļus tā izdarīšanai; aborti, kurus izdara nekvalificēti cilvēki, noved pie komplikācijām un pat nāves. Abortu aizliegums nemazina to skaitu, bet palielina sievietes grūtības un briesmas. Ir maldīgi uzskatīt, ka ar likumu var piespiest rīkoties morāli.

2. Viss ir jānodod sievietes rokās, kuru tas skar. Grūtniecība ir privāts notikums, kurā noteicēja ir sieviete un tikai viņa. Aborts ir noziegums bez upura (aborta pretinieki apgalvo pretējo: upuris ir embrijs). Par upuri nevar būt būtne bez interesēm, un embrijam tādu nav.

3. Vislielākās diskusijas pēdējos gados ir izraisījis feministu arguments: sievietei ir tiesības izšķirties par to, kas notiek ar viņas ķermeni.

Judīte Tomsone<sup>128</sup> (*Thomson*) apšaubā uzskatu, ko parasti neuzskata par vajadzīgu pamatot, — ka abortam parastos apstākļos jābūt aizliegtam no morāles viedokļa, jo embrijam ir tās pašas tiesības kādas pieaugušam cilvēkam.

Tomsone piedāvā iztēloties analogiju: iedomājies, ka tu kādu dienu pēkšņi pamosties slimnīcā un tavi dzīvības funkcijas nodrošinošie orgāni ir pieslēgti pie cilvēka, kas bezsamaņā guļ tev blakus. Tev saka, ka tas ir slavens vijolnieks, kuram nedarbojas nieres. Bez pieslēgšanas pie cilvēka, kuram ir tikpat rets asins sastāvs kā tev, viņš mirs. Varētu pasaukt ārstu un atslēgties, bet tad vijolnieks nomirs. Turpretim, ja viņš paliks deviņus mēnešus pieslēgts pie tevis, tad izdzīvos. Tomsone domā, ka cilvēkam šādā situācijā nav morāla pienākuma palikt guļot: tā būs augstsirdība, ja tas tiks izdarīts, bet

<sup>128</sup> *Thomson J.J.* Eine Verteidigung der Abtreibung // Um Leben und Tod. S.107—129.

nebūs netaisnība, ja netiks izdarīts. Vijolniekam ir tiesības uz dzīvību, bet tas nenozīmē, ka tās dod iespēju izmantot cita ķermeni. Paralēles ar grūtniecību ir acīmredzamas.

Tomsone apšaubā, ka uz embriju varētu būt attiecināmas dzīvības tiesības, un uzskata, ka šim jautājumam vispār nav jārodas, tas jāatstāj it kā ārpus iekavām. Tomsones pārdomas veido divas daļas. Pirmkārt, prasība palīdzēt citam, īpaši svešam, nav saistīta ar morāliem baušļiem. Abortu jautājumos ir jāorientējas uz kāda «minimāli krietna samarieša» rīcību, bet nevis uz neikdienišķu, heroisku pozīciju. Otrkārt, šī situācija tiek pārnesta uz grūtniecību. Pēc Tomsones domām, kaut arī embrijam ir tiesības uz dzīvību līdzīgi vijolniekam, tam vienlaicīgi tikai tāpēc vien nav tiesību uz palīdzību, kas nepieciešama dzīvības uzturēšanai. Tomsone nepiedāvā nekādu vispārīgu abortu attaisnošanas principu, tikai runā par konkrētu gadījumu.

Iebildumi pret Tomsones koncepciju vispirms ir saistīti ar šīs situācijas pielīdzināšanu grūtniecībai (neviens neapgalvo, ka vijolniekam būtu kādas īpašas tiesības). Tiek norādīts arī uz atšķirībām starp nonāvēšanu un ļaušanu mirt: ja arī morāli attaisnojama ir ļaušana kādam nomirt, tad tas vēl nenozīmē, ka drīkst to nonāvēt, jo aborts nozīmē nogalināt embriju, vijolnieka gadījums — ļaut tam nomirt. Nav pieļaujams nogalināt nevarīgu cilvēcisku būtni (lai gan principā var izņemt embriju no dzemdes un tad ļaut tam nomirt).

Tātad atslēgšanās no vijolnieka ir netieša nonāvēšana, aborts — tieša. Bet vai dzemdību izraisīšana, kuru rezultātā dzimtu nedzīvs embrijs, arī būtu netieša nonāvēšana? Ja netieša nonāvēšana vijolnieka gadījumā ir atļauta, tad kāpēc ne šāda aborta gadījumā?

Tomsone uzskata, ka daudzas problēmas atceļ grūtnieces tiesības uz aizsardzību. Taču gadījumos, kad nav apdraudēta grūtnieces dzīvība, priekšplānā izvirzās tas, ka viņa lielā mērā ir atbildīga par grūtniecību. Tomsone gan šīs situācijas vietā nosauc izvarošanas gadījumus, vienlaicīgi piebilstot, ka tā nav būtiska atšķirība starp abiem (vai embrijs ir «paredzēts» vai nevēlami ielauzies sievietes ķermenī?).

Tālākā kontekstā parādās vēl viens diskusijas aspekts: kādā ētikas variantā ir jāatrisina jautājums par atbildību? Tomsones argumentācija ir saistīta ar morālo tiesību jomu, bet rodas iebildumi: kā ētika vispār var nopamatot tiesības?

Ja jēdzienu «cilvēks» pieņem kā «personības» ekvivalentu, tad apgalvojums, ka embrijs ir cilvēciska būtne, ir kļūdainis. Bet, ja ar «cilvēku» saprot *homo sapiens* sugas locekli, tad konservatīvo viedoklis ir balstīts uz maznozīmīgām īpašībām. Doma, ka vienkārši piederība sugai varētu būt pamats uzstāties pret nogalināšanu, ir reliģijas sfērai piederīga.

P. Singers iesaka nepiešķirt embrija dzīvībai lielāku vērtību nekā necilvēcisko būtņu dzīvībai<sup>129</sup>. Tā kā embrijs nav persona, tam nevar būt tādas pašas pretenzijas uz dzīvību kā personai. Aborts pārtrauc dzīvību, kas pati ir vērtība sevī. Ir jārēķinās nevis ar potenciālām, bet faktiskām embrija īpašībām.

H. M. Zass (*Sass*) piedāvā par smadzeņu dzīves sākumu uzskatīt piecdesmit septīto dienu pēc apaugļošanas (*post conceptionem*), kad topošajai dzīvībai ir jādod pilna tiesiska aizsardzība un ētiska solidaritāte. No tā izriet, ka

1) ir jāatceļ tiesiski sankcionēta grūtniecības pārtraukšana līdz trešā mēneša beigām un tā jāaizvieto ar tādu, kas nepārsniedz 57 dienas;

2) līdz 57. dienai cilvēka embrijs, līdzīgi kā pieaugušais ar bojā gājušām smadzenēm, nav pilntiesīgs tiesiskās sabiedrības loceklis;

3) līdz 57. dienai ir pieļaujami pētījumi ar embrijiem;

4) ir pieļaujama prenatālā genoma analīze un cita veida diagnostika, kas saistīta ar smagiem ģenētiskiem traucējumiem;

5) ir iespējams pārtraukt grūtniecību;

6) ir iespējams ētiskas vērtības saistīt ar tiesisko nodrošinājumu;

7) ir iespējams šo kritēriju saistīt ar Rietumu ētisko un kultūras tradīciju.

<sup>129</sup> Singer P. Op. cit. S. 198—199.

Nav skaidrs, vai embrijs patiesi ir cilvēciska būtne, toties ir skaidrs, ka tā ir potenciāla cilvēciska būtne. Katrs, kas nogalina cilvēka embriju, nogalina nākotnē ar prātu un pašapziņu apveltītu cilvēku. Tas nozīmē atņemt pasaulei to, kas ir vērtība sevī, un tas ir netaisnīgi. Aborts iznīcina racionālas un pašapzinīgas būtnes pasauli.

## 4. Jaunās pēcnācēju radīšanas tehnoloģijas

### a. Ārpusķermeņa apaugļošana

Alkas pēc bērna ir cilvēka dzīvības pamats. Mūsdienu medicīna piedāvā variantus, kā uzvarēt neauglību un iedzimtas slimības. Tas pamudina biotehnoloģijas ietvaros izvirzīt jautājumu par cilvēka pamatvērtībām. Pēcnācēju radīšanas tehnika balstās uz pēdējo divdesmit gadu zinātniski tehniskajiem sasniegumiem un paver neauglīgajiem pāriem cerības uz savu bērnu. Šai virzienā pētījumi attīstās ļoti strauji, un tie atklāj arī ģenētiskās manipulācijas iespējas. Līdzās cerībām rodas arī rūpes.

Medicīna šajā jomā apgāž tradicionālās vērtības, pārliecību un priekšstatus. Tā panāk seksualitātes nošķiršanos no vairošanās, ieņemšanas — no laišanas pasaulē, bioloģiskās dzimšanas — no saitēm, kuras rada jūtas un audzināšana, bioloģiskās mātes — no mātes iznēsātājas.

Mākslīga apaugļošana, donoru problēma *in vitro* apaugļošanā (*IVF*) un embriju pārnešana, neistā un t.s. aizlienētā māte, embriju sasaldēšana un laika ziņā novilcinātās apaugļošanas pieļaujamība (pat *post mortem*), selekcija un manipulācija ar embrijiem — to visu nevar atstāt tikai atsevišķas cilvēka sirdsapziņas vai medicīniskās deontoloģijas ziņā. Notiek pat «cilvēku radīšanas komercializācijas» process, kurā apgrozās milzīgas naudas summas, norisinās tikumiskās drāmas un rodas tiesiski konflikti, jo bieži trūkst tieši ētiskā mēroga. Daudzi pieprasa likumdevēju un tiesnešu iejaukšanos. Ko nozīmē tiesības uz bērnu, kas slēpjas aiz šīs vēlmes?

Vieni ekstrakorporālās apaugļošanas procesā saskata cerības

apmierināt alkas pēc bērna, ko nevar apmierināt dabiskā ceļā, citi saskata šajā trešās personas iejaukšanās procesā draudus laulībām un ģimenei un pieprasa to aizliegt. Kā tas bieži vien ir, patiesība atrodas kaut kur vidū: no vienas puses, ir jāgarantē brīvība pētījumiem arī reproducējošās medicīnas jomā, no otras — leģitīmācija nenozīmē neierobežotību.

Tikai kopš 1940. g., kad iemācījās iesaldēt spermu, mākslīgā apaugļošana kļuva par ikdienišķu parādību. 1984. g. Francijas medicīniskais centrs CECOS svinēja savas pastāvēšanas desmitgadi un desmittūkstošās grūtniecības jubileju. Heteroloģiskā inseminācija vairs nerada tehniskas grūtības, problēmas ir saistītas ar iejaukšanos vairošanās attiecībās.

Otrs posms iezīmējas ar *IVF* ienākšanu dzīvē, tas saistīts ar embrija transformāciju, proti, ar t.s. mēģenes bērniem. 1978. gadā, pateicoties Dr. Edvardsa (*Edwards*) pūlēm, netālu no Mančestras piedzima Luīze Brauna — pirmais «mēģenes bērns» pasaulē. Trīs gadus vēlāk analogisks gadījums notika Francijā. Kopš tā laika Francijā ir piedzimuši vairāki tūkstoši šādu bērnu, turklāt panākumi tiek nodrošināti tikai 15% gadījumu. Sieviete, kas grib kļūt grūta ar mākslīgās apaugļošanas palīdzību, par ciklu maksā 30 000 DM, turklāt mēģinājumi tiek atkārtoti līdz 150 reizēm.

1984. gadā Melburnā pasaulē nāca bērns, kas pirmo reizi tika attīstīts no sasaluša embrija. Šim paraugam sekoja Nīderlandē, Anglijā u.c. zemēs. Ētiskās diskusijas šai sakarā kļuva nenovēršamas. Vieglāka kļuva ne tikai pēcnācēju radīšana, bet arī iespēja izvēlēties labāko momentu šim procesam, turklāt līdz ar to dzemdības varēja prognozēt daudzus gadus uz priekšu.

Līdz ar dzemdību laika prognozēšanu kļuva iespējams izvēlēties arī implantāciju skaitu. 1986. gadā pirmo reizi piedzima dvīņi, vēlāk — dvīņi ar «nobīdi laikā»: tie bija ieņemti vienā laikā, bet dzima ar 16 mēnešu intervālu. Kopš tā laika ir iespējama manipulācija ar embrijiem un pāri palikušo embriju izmantošana eksperimentos. Problēma novirzās no pēcnācēja radīšanas uz viņa veidošanas procesu.

Vienlaicīgi palielinās cilvēka radīšanā klātesošo personu skaits. Bērna dzimšanu novēro ginekologs, psihologs, «trešais»

(ciktāl spermas donors ir zināms) — viņi visi ir «noliekušies pār šūpuli». Dzimšanas noslēpums kļuvis par ārstu un ekspertu kompetenci, un «medicinizācija» veicina vairošanās socializāciju.

Vēl 1974. g. Virdžīnijas universitātes profesors ārstu ētikas jautājumos Dž. Flečers (*Fletcher*) darbā «Ģenētiskās kontroles ētika» pasludināja, ka esot beigusies «pašreproducēšanas rulete». <sup>130</sup> Jaunākie atklājumi pārvērš *homo sapiens* par *homo auto-fabricus*, t.i., cilvēku, kas sevi reproducē. Cilvēku reproducēs no mātes vecāka šūnas. Jautājums ir par to, vai pašauties uz nejaušību vai veikt kontroli, vai atstāt bērna dzimšanas aktu pakļautu seksuālās loterijas nejaušībai, t.i., vecāku hromosomu ruletei, vai arī pārtraukt aklo pakļaušanos dabai. Tāpēc vienkāršs ieņemšanas fakts vai arī to elementu piegādāšana, kas nepieciešami ieņemšanai, nevienu nepadarīs par tēvu vai māti. Vecāku mīlestība kļūst personiska, radniecības attiecības tiks nodibinātas tikumiskā ceļā, pateicoties mīlestībai un rūpēm, un nevis ar ierastā fiziskā akta palīdzību.

Ar katru jaunu bioloģijas un medicīnas progresa soli problēmas kļūst skaidrākas un diferencētākas. Prenatālās diagnostikas programma liek nodalīt pēcnācēju radīšanas problēmu no eigēnikas jautājumiem. Pēcnācēju problēma pašlaik padziļinās diskusijā par dzīvības tālāknodošanu, jo atsevišķi cilvēki un pāri izvirza pretenzijas uz bērnu un bērna tiesības ir atstātas otrajā plānā. Jaunā apaugļošanas tehnoloģija grauj pēcnācēju radīšanu un asinsradniecības saites, kas leģitimē adoptāciju: «trešais», kas ir atnācis un iejaucies, paliek anonīms. Asiņu simbols pēcnācēju radīšanā uzsāk strīdu ar gribas simboliku, kas nodrošina vecāku savienību. Princips, pēc kāda noteikt personas un tās identitātes definīciju — pēc izcelšanās vai piederības —, saduras ar tiesiskā subjekta vienotību.

IVF grūtniecība nostāda cilvēku ģenētiskas manipulācijas priekšā. Pareģo vīrieša grūtniecību, dzīvnieku dzemdes transplantāciju utt. Kādas attiecības šajā sakarā izveidosies?

Manipulācija ar laika intervāliem, kuros tiek tālāk nodota

<sup>130</sup> *Fletcher J. F. The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette. Doubleday, 1974. P. 2.*

dzīvība, parāda, kādā mērā cilvēka ķermenis ir instrumentālizēts. Stāsts par «vecenīti, kas kļuvusi grūta», labi izsaka to, ka vēlme pēc bērna kā nekad agrāk nav saistīta ar jautājumu par cilvēka izcelsmi. Tieši izcelsme piešķir cilvēkam iespēju ieņemt pozīciju, ko garantē juridiski likumi. Te patiesi rodas «tiesību džungļi».

Ir paradoksāli tas, ka laikā, kad komentētāji runā par ieņemšanas mākslīgumu un medicīniski «safabricētu» bērnu, pāri paši meklē vissīkākās bioloģiskās iezīmes, pēc kurām varētu noteikt mantošanas ķēdi, proti, cenšas saskatīt ģenētisko līdzību vismaz vienam no vecākiem (tāpēc bieži tiek izdarīta donora izvēle, kas nodrošinātu līdzību). Dažkārt pat pēc heteroloģiskās inseminācijas piedzimušos bērnus noliedz, ja tie neliekas pietiekami līdzīgi ģimenes locekļiem.

Līdz ar medicīniskās un bioloģiskās tehnikas attīstību ķermenis arvien vairāk kļūst par futrāli (trauku). Ārsts ar homoloģiskās tehnikas palīdzību konkretizē vecāku vēlmes un iegūst universāla terapeita statusu. Pāra griba savā ziņā «atmazgā miesas grēku» un piešķir jēgu tehnikai. Tas ļauj izskaidrot, kāpēc tiek plaši akceptēta mākslīgā inseminācija bez sveša sēklas donora un netiek ņemti vērā baznīcas protesti.

Jānorāda, ka apaugļošana ar donora sēklu ir saistīta ar ārkārtīgi plašu partneru attiecību un ģimenes tiesību problēmu loku. Tas vispirms attiecas uz vecāku un bērnu attiecību tiesisko skaidrību, kā arī uz bērna tiesībām zināt savu izcelsmi. (Francijā praktizē anonimitāti, Šveicē norāda uz bērna tiesībām zināt savu izcelsmi.) Kaut arī donora sēklas izmantošanu plaši akceptē sabiedrībā, sociālo problemātiku tas neatrisina. Piemēram, «dubultā tēva» jautājums ir saistīts, no vienas puses, ar ģenētisko sēklas donoru, no otras — ar apaugļotās sievietes vīra tiesībām (vai ģenētisko tēvu ir iespējams piespiest kļūt par apgādnieku). Jautājumu neatrisina arī t.s. «sēklas kokteilis» (daudzu donoru sēklas sajaukšana): vai laulāto draugu mīlestība ir pietiekami spēcīga, lai ilgu laiku paciestu «trešā» klātbūtni? Arī diģļa donoram ir problēma: kādā mērā tas ir atbrīvots no ģenētiskās atbildības par iedzimtības sekām.

Dīgļa nodošana nav asiņu nodošana: asinis pāriet svešā ķermenī, bet dīgļa šūna turpina paša donora personu bērnā.

Parādās arī pavisam nebijušas problēmas: vai vēlme pēc bērna var pārsniegt nāves robežas? Vai ir pieļaujama postmortālā inseminācija? Vai ar testamentu ir pieļaujami novēlēt radīt bērnu, kuram ir lemta dzīve bez tēva?

Inseminācija pēc nāves (*post mortem*) pirmo reizi tika izdarīta Francijā 1984. g. 1. augustā: bērns piedzima 300 dienu pēc vecāku nāves. Juridisko diskusiju centrā ir jautājums par neiejaukšanos radniecības attiecībās (vai tādu cilvēku var uzskatīt par pēcnācēju ar mantošanas tiesībām?). Rodas spriegums starp bioloģiskajiem vecākiem un tiem, kas nodarbojas ar audzināšanu. Te atkal saduras bioloģiskās saites ar vecāku gribu. Izcelsmes jautājums ir ļoti sarežģīts, un ir nepieciešams noteikt bērna tiesības. Noskaidrojās, ka vecāku vienotības nostiprināšanai ir lielāka simboliska vērtība nekā bioloģiskajai realitātei<sup>131</sup>.

Heteroloģiskā tehnika izvirza divkāršu jautājumu — par bērna leģitimitāti un izcelsmes noteikšanu. Varnoka (*Warnock*) komisija izvirzīja priekšlikumu, ka bērna statuss ir tiesiski atzīstams tad, ja abi vecāki ir gatavi aprūpēt bērnu un reģistrēt to ar savu vārdu. To iekļāva 1987. g. ASV ģimenes tiesībās *Family Law Report Act*.

Vēlēšanās vēl nerada bērnu. Zinātniski tehniskā progresa iedvesmoti, neauglīgie vecāki ceļo no viena ārsta pie otra un «pieprasa bērnu». Vēlme pēc bērna pārtop par tiesiskām pretenzijām uz bērnu. Tas noved pie iluzorā «bērnu par katru cenu». Ko vispār nozīmē prasība pēc «sava bērna»? Tiesības iegūt bērnu daži pāri pārvērš pienākumā, kas tiek vērsts pret publisko varu.

Visspilgtākais piemērs izaicinājumam no reproducējošās medicīnas puses ir «mātes aizvietošanas». Te fantāzija var izpausties pilnā mērā. Notiek visa sajaukšanās: neaptveramas alkas pēc bērna; vairošanās ideoloģija «par katru cenu»; tehniskā iespēja; valsts robežu neievērošana utt. Jānorāda, ka šī

<sup>131</sup> Geschichte der Frauen. 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 1995. Bd 5. S.421—446.

joma neprasa nekādu īpašu medicīnas tehniku, tā tikai rada kolosālu attiecību sajukumu.

Ja manipulācija notiek mātes pusē, tad pastāv varianti: 1) olšūna tiek ņemta no sievietes un ievadīta citai, lai to apaugļotu intrakorporāli; 2) pēc intrakorporālās apaugļošanas olšūnu implantē citai sievietei iznēsāšanai; 3) sieviete ļauj savu olšūnu apaugļot ar cita vīrieša sēklu, lai tad to iznēsātu (mātes surogāts; bērns no mātes iznēsātājas maksā 30 000 — 60 000 DM). Mātes aizvietotājas gadījumā konflikts jau ir ieprogrammēts: iznēsāšanas laikā var rasties tik cieša mātes un bērna saistība, ka no tās vēlāk nevar vairs atbrīvoties.

Vieni to uzskata par cilvēka un zinātnes uzvaru pār dabu, citi — par «velna darbu». Jānorāda, ka grūtniecība uz cita rēķina tika praktizēta arī jau tradicionālajās sabiedrībās (Sāra, Marija). Šodien pār to veļas kritika no visām pusēm. Taču kritiskie argumenti netraucē Rietumos šādā ceļā dzimt tūkstošiem bērnu. Pēcnācēju radīšana arvien vairāk zaudē savu privāto raksturu. Noslēpums, izvairoties no ciešanām, ko nes neauglība, kļūst par kopīgu noslēpumu. Veidojas jauns vecāku un ģimenes loks.

## b. Embrija statuss

Tādējādi jaunā pēcnācēju vairošanas tehnika izvirza pilnīgi jaunas morālas problēmas. Kas attiecas uz embrijiem, ir jāatšķir trīs cita no citas nodalāmas prakses: 1) *IVF* kā sterilitātes ārstēšana; 2) tas, vai saistībā ar *IVF* ir pieļaujama māte aizvietotāja; 3) embriju izpēte un jautājums par embriju aizsardzību. Embrijs manipulācijas procesos parādās trešajā pakāpē. Turklāt atšķir ģenētiskos un neģenētiskos pētījumus; pirmie iziet ārpus tīri teorētiskajām interesēm.

Embrija morāls novērtējums izvirzās priekšplānā tāpēc, ka tam ir jāatbild uz jautājumu par *IVF* ierobežojumiem un attiecīgo eksperimentu pieļaujamību. Ja aizliegums nonāvēt embriju būtu absolūts, tad embriju nedrīkstētu nonāvēt nevienā fāzē un praktiski katrs ārsts būtu spiests pārtraukt pētījumus, kuros tiek iznīcināti embriji. Tā kā arī *IVF* apdraud

embriju, tad arī šī prakse būtu jāpārtrauc. Turpretim, ja jautājumi, kas ir saistīti ar embriju nonāvēšanu, nav tik ierobežoti, tad praktiska manipulācija ar embrijiem nerada īpašas morālas problēmas.

Te spēlē iesaistās papildu morālie nosacījumi.<sup>132</sup>

1. Tiesības radīt pēcnācējus, jo daudzi bez IVF palīdzības paliktu bez bērniem. Vai tās ir negatīvās tiesības, kuras nedrīkst ierobežot, vai pozitīvās tiesības, kuras prasa atbalstu?

2. Šādi radīto (ieņemto) bērnu intereses, jo to ķermenis un psihe ir pakļauti briesmām.

3. «Dabiskās» bērnu radīšanas, laulības un ģimenes vienotības jautājums, kurā draudus saskata psihologi un baznīca.

4. Feministiskie argumenti pret to, ka pēcnācēju radīšana atrodas vīrieša ziņā.

5. Jautājums par embrija izpētes brīvību.

6. Prognozējamie pozitīvie embriju izpētes rezultāti un to aizliegšanas jautājums.

7. Cilvēka cieņas un atbildības par to problēma.

Īpaši svarīga te ir ētiskā argumentācija. Fundamentālistu iebildumi ir šādi: 1) potencialitātes arguments, kas balstās uz ģenētisko identitāti: ir jāaizliedz apaugļot šūnas, kas nav domātas reimplantācijai, to iesaldēšana un, protams, apzināta embrija radīšana pētnieciskiem mērķiem, jo jau apaugļota šūna ir cilvēciska būtne; 2) cilvēka cieņas arguments: embriju izpēte nav savienojama ar cilvēka cieņas aizsardzības normu. Abi argumenti tiek izvirzīti tā, it kā embrijam būtu jāpiešķir pilns cilvēka statuss.

## 5. Eitanāzija

### a. Problēmas nostādne

Vārds «eitanāzija» izraisa negatīvas asociācijas, jo Trešā reihe laikā to saprata kā "nevērtīgas dzīvības" (*lebensunwerten Lebens*) iznīcināšanu (nacisma laikā ar ārstu palīdzību tika

<sup>132</sup> Um Leben und Tod. S. 37—40.

nonāvēts apmēram 270 000 fiziski vai garīgi slimu cilvēku).<sup>133</sup> Šiem faktiem nav sakara ar tradicionālo šā vārda nozīmi — «laba, skaista vai laimīga nāve», «prieģīga, draudzīga, viegla nāve». Arī romieši saprata to kā "labu, cieņas pilnu nāvi". Sākotnēji ar to saprata nomiršanas veidu, kas ir neatkarīgs no citiem, īpaši no ārsta. 16.—17. gs. T. Mors, F. Bēkons un M. Luters šo jēdzienu saistīja tieši ar otro aspektu: kopš tā laika eitanāzija nozīmē ārsta pienākumu atvieglot nāvi. Eitanāzijas princips norāda uz ārsta pienākumiem, kādi rodas, cilvēkam mirstot, un aprobežojas ar aprūpi, sāpju mazināšanu un psiher nomierināšanu.

Izšķirīgās izmaiņas eitanāzijas izpratnē ir saistītas ar Pirmo pasaules karu un tā sekām. Šai laikā notika jēdziena paplašināšana divos aspektos: palīdzība nomirt apvienojās ar dzīves saisināšanu; šis jēdziens iemantoja arī «nevērtīgas dzīvības» iznīcināšanas intonāciju, ko vēlāk akcentēja nacionālsociālisma ideoloģija.

20. gs. beigās ar eitanāziju pamatos saprot «nāvi bez sāpēm», ko dažkārt aizvieto ar izteicienu «palīdzēt nomirt». Te rodas problēma, jo, pirmkārt, morāles apsvērumu dēļ ir jānoraida jebkurš dzīvības izvērtējums kategorijās "vērtīga/nevērtīga dzīvība"; otrkārt, ar "palīdzību nomirt" tradicionāli saprot palīdzību miršanas procesā (klātbūtni «pie» miršanas) un nevis palīdzību mirt.

Ja eitanāziju saprot ne tikai vienkārši kā pieņemamu nāvi, tad to var interpretēt kā nāvi, kas ir laba kāda cilvēka faktiskās vai iespējamās dzīves ietvaros vai, citiem vārdiem, ir «viņa interesēs» vai «nav viņa interesēs». Eitanāzijas galvenā tikumiskā problēma (līdzīgi kā tas ir pašnāvības gadījumā) ir formulējama šādi: vai nāve ir labāka par dzīvošanu tālāk, un, ja tā, tad — kādā situācijā? Tādējādi galvenais ir izvērtēšanas aspekts, proti, dzīvības izvērtēšana ir kodols diskusijai par eitanāziju, ko nedrīkst apiet.

Te parādās divi vērtību kritēriji — internie un eksternie, proti, ieinteresētās personas un sabiedrības intereses.

<sup>133</sup> Sk.: Koch P.-F. Menschenversuche. Die tödlichen Experimente deutscher Ärzte. München, 1996.

Svarīgs faktors ir jūdaistiski kristīgā tradīcija, atbilstīgi kurai cilvēka dzīvība ir absolūta vērtība, tās avots ir transcendentis un atrodas ārpus attiecīgās personas interesēm (pretējā gadījumā nebūtu saprotams, kam piemīt «absolūtā vērtība»). Pāvests Jānis Pāvils II savā enciklikā «*Evangelium Vitae*» 1995. g. aicināja ticīgos sacelties pret abortiem un eitanāziju un uzsvēra, ka «nāves kultūra būtu atkrišana barbarismā». Transcendentais vērtības avots paliek nemainīgs, turpretim dzīvo indivīdu pastāvēšana ir saistīta ar fizisko eksistenci, kas var kļūt nepanesama. Eitanāzijas problēma atklājas tad, kad dzīvības izvērtēšanā dominē «iekšējais vērtību avots».

Jautājums saasinās tad, kad cilvēka dzīves absolūtās vērtības postulāts tiek ņemts nopietni. Ja cilvēka dzīvei tik tiešām būtu absolūta vērtība, tad arī autosatiksmes būtu jāaizvieto ar drošāku satiksmes līdzekli. Tā kā neviena no satiksmes formām negarantē absolūtu drošību, tad cilvēcei būtu jāatgriežas agrākā attīstības līmenī. Arī izdevumi medicīniskai aprūpei būtu jāpaaugstina neierobežoti.

Mūsdienu medicīna arvien biežāk nonāk sarežģītā lēmumu pieņemšanas situācijā, kur iespējama medicīniskā iekļaušanās (paralēli attīstās strikts izdevumu pieaugšanas process). Bieži tas tiek darīts, neņemot vērā dārdzības apsvērumus. Turklāt ar «mirstošo» ir jāsaprot ne tikai cilvēks, kas mirst pēc ilgas dzīves, bet arī tāds, kas «atrodas miršanas situācijā» un bez medicīniskās palīdzības drīzumā nomirtu.

Eitanāzijas ētiskās problēmas iedalās šādi<sup>134</sup>: 1) palīdzība nomirt bez dzīves saīsināšanas; 2) palīdzība nomirt, pametot mirstošo; 3) palīdzība nomirt ar dzīves saīsināšanu kā blakus faktoru; 4) palīdzība nomirt, mērķtiecīgi saīsinot dzīvi. Šī diferencētā tabula tomēr neizgaismo, kas ir strīda par eitanāziju morālais kodols. **Eitanāzija izraisa strīdus tāpēc, ka te ir runa par dzīves saīsināšanu, kaut arī dažādās formās.**

Atšķir tiešo un netiešo, aktīvo un pasīvo, kā arī «brīvprātīgo» un «nebrīvprātīgo» eitanāziju, turklāt ar pēdējo saprot nevis nonāvēšanu pret personas gribu, bet, piemēram, kroplu bērnu vai bezcerīgu smadzeņu bojājumu gadījumu.

<sup>134</sup> Ehrhardt H. Euthanasie und Vernichtung "lebensumwerten" Lebens. Stuttgart, 1965. S. 27.

Diezin vai var novilkt pamatotu robežlīniju starp tiešo un netiešo eitanāziju. Galvenā nozīme ir aktīvajai vai pasīvajai eitanāzijai, jo tās skar morālā *status quo* būtību. Lielākā daļa palīdzības gadījumu orientēta uz aktīvo vai pasīvo formu.

## b. Pasīvā vai aktīvā eitanāzija

Pasīvā palīdzība nomirt (*assisted suicide*) tiek akceptēta un praktizēta, bet aktīvās palīdzības praktizēšanā jāsaskaras ar citu mērogu. Pasīvās palīdzības pieļaušanu argumentē ar rezultātu — nepanesamas dzīves saīsināšanu, bet nav skaidri redzams, kāpēc eitanāzija, kas ved pie tiem pašiem rezultātiem, turklāt ātrākiem un drošākiem, būtu jāizliedz.

Jebkurā gadījumā par svarīgāko jautājumu izvirzās cilvēka dzīves sākuma un beigu problēma. Orgānu transplantācijas iespējas izraisa nepieciešamību bioloģiskos jautājumus apspriest ētikas aspektā, un tie ir: dzīves pagarināšana un intensīvā medicīna, tiesības un pienākums izoperēt orgānus mirušajam, lai saglabātu dzīvību un mazinātu ciešanas citam cilvēkam. Agrākais teorētiskais jautājums par to, kuri orgāni, cilvēkam mirstot, agrāk vai vēlāk zaudē savas funkcijas un kuru zaudējums nozīmē cilvēka nāvi, nu ieguvis lielu praktisku nozīmi.

Cilvēka mūžā orgāni attīstās ar dažādu ātrumu un uzsāk savas funkcijas dažādos dzīves posmos. Tikai pēdējos 25 gados **praktisku nozīmi** ir ieguvis jautājums par **atsevišķu orgānu «nāves» atšķiršanu no cilvēka nāves**.

Šoku izraisīja 1967. gadā veiktā pirmā sirds pārstādīšanas operācija. Bija pieņemts sirdi uzskatīt par dzīvības, mīlas, jūtu iemiesojumu. Radās arī jautājums: vai katru orgānu var pārstādīt, neizmainot saņēmēja identitāti, un kurš dzīvos tālāk — donors vai saņēmējs? Pašreizējos apstākļos sirds pārstādīšana ir kļuvusi par ierastu operāciju. Tomēr jautājumi paliek: 1) kopš kura brīža pagarināt dzīvību būtu medicīniska un ētiska kļūda; 2) vai drīkst paņemt mirstošā vai mirušā orgānus, lai glābtu citas personas dzīvību vai mazinātu tās ciešanas, un, ja drīkst, tad no kura brīža?

Šajās diskusijās neizbēgami klātesoša ir doktora Frankenšteina ēna. Mērijas Šellijas novelē «Frankenšteins» (1818) aprakstītais cilvēkam līdzīgais briesmonis Frankenšteins apdraud cilvēka kontroles spēju un neizbēgami nonāk pie sava radītāja doktora Frankenšteina iznīcināšanas.

Jānorāda, ka mūsdienās Indijā, Dienvidaustrumu Āzijā un Dienvidamerikā plaukst tirdzniecība ar cilvēku orgāniem. Pacienti no Honkongas, Japānas vai Saūda Arābijas par nierī, uz kuru jāgaida ne vairāk kā četras nedēļas, ieskaitot operāciju, maksā 25—100 tūkst. DM. Acs radzene maksā vismaz 400 USD. Donori ir bērni, kas bieži paliek akli un kas par to saņem 30 USD. Roku un kāju kauli tiek tirgoti par 3000—10 000 USD. Sirds maksā 20 000 USD, plaušas — 25 000 USD, aknas — līdz 150 000 USD. Orgānu tirgotāju mafija, kā ziņo «Interpols», par 12 gadu vecu bērnu melnajā tirgū iekasē 4000 USD (māte par to saņem 100 USD). Bombejā Linibergas autotirgonis Zigfrīds Gerlingers par nierī esot samaksājis 35 000 USD (Vācijas slimokase gan esot atteikusies šo summu atmaksāt!).<sup>135</sup>

1968. g. Hārvarda universitātes Medicīniskās skolas komisija (*Ad-hoc-Komission*) izteica priekšlikumu nāvi saistīt ar smadzeņu darbības izbeigšanos. Tika piedāvāti šādi kritēriji: 1) vispārējs nejutīgums pret ārējiem kairinājumiem; 2) elpošanas un kustību trūkums vienas stundas laikā; 3) refleksu trūkums; 4) elektriskās aktivitātes trūkums smadzeņu darbībā, ko aparāti reģistrējuši 24 stundu laikā. Cilvēka bioloģiskā dzīve vairs netiek identificēta ar cilvēka personisko dzīvi. Šis princips atbilst Rietumu kultūras tradīcijai, kas cilvēku saprot kā *animal rationale* vai *imago Dei*. Līdz ar to ir notikusi pāreja no sirds un asinsrites darbības izbeigšanās kā galvenā faktora nāves definīcijā uz nāves definīciju, kas saistīta ar smadzeņu nāvi.<sup>136</sup>

Grūtības rada orgānu paņemšanas ētiskais pamatojums un to ņemšana no dzīvajiem donoriem. Katoļu baznīca iestājas par cilvēka fizisko vienību, taču kā tas sakrīt ar ētiskās

<sup>135</sup> Die Zeit Magazin. 1995. 3. November. N 45.

<sup>136</sup> Medizin und Ethik. S. 160—183.

solidaritātes principu ar tuvāko? Sastopama arī korigēta pozīcija: cilvēka ķermeņa neaizskaramība sargā personas vienību, bet nevis atsevišķus orgānus.

Jaunajam kritērijam ir daudzas medicīniskas un ētiskas priekšrocības.

1. Nav vairs jāpagarina cilvēka dzīve, kas vairs nejūt sāpes, nav jāizlieto lieli emocionālie, medicīniskie un ekonomiskie resursi.

2. Kļūst izmantojami to cilvēku, kuri tik un tā nomirtu, orgāni; cilvēku savstarpējā solidaritāte iegūst jaunus profesionālus aspektus.

3. Tas ir vienīgais kritērijs, ko var biomedicīniski diagnosticēt un pārbaudīt un kas atceļ jebkuras diskusijas.

Neviens no citiem kritērijiem nav pieņemts ar tādu vienprātību, jo tas apmierina šādus nosacījumus.

1. Tas nav pretrunā ar Rietumu reliģisko un kultūras tradīciju.

2. Tas piedāvā precīzu laika noteikšanas kritēriju, līdz kuram dzīvība ir ētiski jārespektē un tiesiski jāaizsargā.

3. Tas nodrošina ētisko principu priekšrocību pārsvaru pār risku un nelabvēlīgām sekām.

Īpašas diskusijas izraisīja Dž. Reičela (*Rachel*) viedoklis, ka nav morāli nozīmīgi norobežot aktīvo eitanāziju no pasīvās<sup>137</sup>. Amerikas Mediķu asociācija (AMA — *American Medical Association*) 1973. g. 4. decembrī aizliedza izdarīt letālas injekcijas pacientam, taču, uzsver Reičels, neaizliedza un nenosodīja pasīvo eitanāziju, kas rada ne mazāk smagas sekas. Šādā gadījumā pacientam ļauj mirt. Reičela galvenā doma ir tā, ka veselā virknē gadījumu daudz humānāk ir izmantot aktīvo eitanāziju, ko AMA aizliedz, nekā pasīvo, ko likums atļauj un ārsti praktizē, kaut arī tā ir mokošāka un necilvēciskāka. Īpaši smagošos gadījumos ārsti un vecāki pēc dzimšanas nevis nonāvē bērnu, bet ļauj tam mirt. Doktrīna, kas pieprasa pagarināt dzīvi un nevis izdarīt nāvējošu injekciju, ir tikumiski nežēlīga un neprasa tālāku atspēkojumu.

<sup>137</sup> Medizin und Ethik. S. 254—264.

Reičels piedāvā aplūkot divus gadījumus.<sup>138</sup> 1. Smits var saņemt lielu mantojumu, ja kaut kas notiks ar sešgadīgu radinieku. Vakarā, kad zēns atrodas vannā, Smits ienāk vannas istabā un viņu noslicina, pēc tam inscenējot nelaiemes gadījumu. 2. Džonss arī varētu gūt labumu, ja kaut kas notiktu ar viņa sešgadīgo radinieku. Līdzīgi Smitam Džonss ienāk vakarā vannas istabā ar nolūku noslicināt radinieku, bet ierauga, ka bērnam paslīd kāja, viņš klūp, sadauza galvu un noslikst pats. Džonss stāv pie vannas malas un ir katru brīdi gatavs pabāzt zēna galvu zem ūdens, ja tas nāktu pie samaņas, bet tas nav vajadzīgs. Bērns noslikst pats, Džonss tikai vēro un neko nedara. Kurš no morālā viedokļa rīkojas labāk?

Ārsta gadījumā ar eitanāziju ir līdzīgi. Te nav mērķa iznīcināt normālus, veselus bērnus. Ārsti interesējas par gadījumiem, kad dzīvība pacientam vairs nav vajadzīga vai arī ir kļuvusi tam par nastu. Taču šeit netiek morāli nošķirta nenozīmīga starpība starp slepkavību un neiejaukšanos nonāvēšanas procesā. Ja ārsti, humānu apsvērumu vadīti, ļautu pacientam mirt, tad viņi atrastos tādā pašā tikumiskā pozīcijā kā ārsti, kuri, to pašu apsvērumu vadīti, būtu izdarījuši tam injekciju. Ir viegli sajaukt jautājumu, vai slepkavība pati par sevi ir sliktāka rīcība nekā pasīva miršanas vērošana, ar jautājumu, vai tipiskākie slepkavību gadījumi ir vairāk noziedzīgi nekā tipiskākie nāves novērošanas gadījumi.

Pasīvās eitanāzijas gadījumā ir nepareizi teikt, ka ārsts nedara neko, jo viņš dara ļoti svarīgu lietu — ļauj pacientam nomirt. Kāds cilvēks var ļaut pacientam nomirt, neiedodot tam zāles, gluži tāpat kā kāds var nogalināt cilvēku, nepasniedzot viņam roku. No tikumiskā aspekta tie ir vienādi gadījumi. Tāpēc ārstu neattaisno tas, ka «viņš neko nav darījis». Ārsts, netraucējot pacientam mirt, izdara kaut ko ļoti nopietnu.

Aktīvo eitanāziju prasa izmantot šādos gadījumos: 1) bērna piedzimšana bez smadzenēm; 2) bērni ar smagu smadzeņu asiņošanu, kuri nav spējīgi dzīvot tālāk bez mākslīgas barošanas; 3) bērna piedzimšana bez barības trakta lielākās

<sup>138</sup> *Rachels J. Active and Passive Euthanasia // Moral Issues. Oxford, 1983. P. 1—6.*

daļas, kad to pie dzīvības var uzturēt tikai ar intravenozo barošanu.

Pašreizējiem eitanāzijas ierobežojumiem nepiekrīt ārsti: ASV 76% ārstu domā, ka tie ir pārāk lieli, 66% uzskata, ka tie veicina konfliktus ar vecākiem, kuri vēlas bērna nāvi, un 60% domā, ka netiek pietiekami ņemtas vērā bērna ciešanas. Problēmu rada tas, ka ir likumi, kas vērsti pret nevainīgu cilvēku nogalināšanu, bet nav tādu, kas vērstos pret ļaušānu nomirt.

Reičela pozīcijai iebilst T. L. Bošāns<sup>139</sup> (*Beauchamp*), kurš piekrīt, ka dažos gadījumos šādai nošķiršanai nav morālas nozīmes, bet tas nenozīmē, ka tā ir vienmēr. Ir jākonstatē trīs faktori.

1. Reičels secina, ka atšķirībām starp nonāvēšanu un ļaušānu nomirt visos gadījumos nav morālas nozīmes. Šis secinājums balstās uz kļūdainu pieņēmumu, jo slēdzieni pēc analogijas tikai pierāda, ka nav morāli nozīmīgi salīdzināt visus gadījumus.

2. Reičels vispirms aplūko divus neattaisnotas rīcības veidus, kas saistīti ar ļaušānu nomirt. AMA izskaidro atšķirību starp neattaisnotas nonāvēšanas gadījumiem un attaisnotu ļaušānu nomirt. Saskaņā ar šo skaidrojumu attaisnotas rīcības gadījumā pasīva ļaušāna nomirt ietver sevī neattaisnotu rīcību pret aktīvu nonāvēšanu. Skaidrs ir tas, ka attaisnotas palīdzības gadījumā jāsaskaras ar pasīvu rīcību un neattaisnotas palīdzības gadījumā — ar aktīvu rīcību. Bet tas nenozīmē, ka noteikts darbības veids tiek attaisnots tā pasivitātes dēļ un, otrādi, ka aktīva darbība vienlaicīgi ir neattaisnota darbība.

3. Cilvēka pienākums ir dzīvību uzturēt un nevis nonāvēt.

Aktīva un pasīva palīdzība nomirt atšķiras ar to, ka aktīvā pacientam atņem jebkādas cerības, bet pasīvā tās saglabā. Medicīnā nemitīgi tiek apspriests jautājums par empīriski neiespējamo, un pat neapstrīdamos gadījumos neviens nezina, vai veselība ir empīriski neiespējama.

Reičela viedokli var atspēkot vēl pamatīgāk. Aplūkosim svarīgākos argumentus.

<sup>139</sup> *Beauchamp T.L. A Reply to Rachels on Active and Passive Euthanasia // Contemporary Issues in Bioethics. Belmont, 1985. P. 316—373.*

1. Sliekšņa jeb bīstama ceļa arguments: ja nonāvēšana būtu atļauta, tad būtu pārkāpts sliekšnis, aiz kura «nevēlama» vai «nevērtīga» cilvēka dzīvība nonāktu nedrošā situācijā. Pārkaļpojot šo sliekšni, mēs nostājamies uz bīstama ceļa: 1) pazaudējam principu, kas atšķir attaisnojamu nonāvēšanu no neattaisnojamās; 2) mūsu pret nonāvēšanu vērstie principi tiktu aprakti soli pa solim, ja vienu nonāvēšanas formu atzītu par attaisnojamu.

2. Ar likumu saistītā utilitārisma pozīcija balstās uz to, ka sabiedrība atzīst par saistošu tādu likumu, kura iedarbināšana kā jebkurš cits likums pozitīvi iedarbojas uz visu tautu. Rīcība ir laba, ja tā atbilst esošajām normām, un slikta, ja tās grauj. Ja aktīvā palīdzība nomirt kļūtu par normu, kādas sekas tas maksimalizētu? Kā savienot legālu nonāvēšanu ar individuālo morālo kodeksu? Kāds būtu nākamais solis? Neviena norma taču nav izolēts morāls princips.

Ir arī citi utilitāri motīvi, lai norobežotu aktīvo un pasīvo palīdzību nomirt.

1. Var būt pacienti, kuru stāvokli kļūdaini nosaka kā bezcerīgu, bet kuri izdzīvo, pat ja aprūpe tiek pārtraukta (lai tos atstātu dabiskai nāvei).

2. Iespējami pacienti, kuru stāvokli kļūdaini nosaka kā bezcerīgu, bet kuri izdzīvos tikai tad, ja aprūpe netiks pārtraukta (lai tos atstātu dabiskai nāvei).

### **c. Brīvprātīgā vai nebrīvprātīgā eitanāzija**

Brīvprātīgā eitanāzija ir eitanāzija uz tās personas pieprasījumu, kas vēlas sevi nonāvēt. Tā ir pacienta interešu un nodomu respektēšana: tos, kas grib dzīvot un saskata savā dzīvē jēgu, nogalināt nedrīkst. Bet, ja cilvēks grib mirt un atbrīvot sevi no lielām ciešanām, tad šādas personas paternalizācija, atsaucoties uz ārsta pienākumu vai dzīvības svētumu, tai ir neizturams pazemojums. Ļoti sarežģīti ir gadījumi, kad pacients grib mirt saskaņā ar ideāliem (piemēram, nebūt atkarīgam no citiem) vai pārliecības (patriotisms). Tāda nāves griba nav iekšēja dzīves izbeigšanas nenovēršamības izpausme.

Tādas vēlmes nav saistītas ar nonāvēšanas prasības attaisnošanu.

Dažkārt brīvprātīgā eitanāzija neatšķiras no palīdzības pašnāvībā. Mičiganas štata patologs Dž. Kovorkjans (*Kovorkian*) gāja soli tālāk (proti, nevis vienkārši deva tabletes, lai palīdzētu nomirt) un uzbūvēja «pašnāvības mašīnu», lai palīdzētu uz nāvi slimajiem izdarīt pašnāvību. Tas bija metāla statīvs ar trijām atšķirīgām pudelēm, kuru saturu varēja saplūdināt kopējā caurulītē. Ārsts ievadīja adatu pacienta vēnā, un šajā stadijā sāka tecēt tikai nekaitīgs šķidrums. Tad pacients nospieda pogu un sāka tecēt šķidrums, kas to noveda komas stāvoklī; pēc tam automātiski ieslēdzās nāvējošo medikamentu ieplūšana no trešās pudeles. Ārsts par to informēja publiku (Mičiganā palīdzība pašnāvībā nav aizliegta). Pēc pirmā gadījuma viņu iesūdzēja tiesā, bet tiesa ārstu attaisnoja. Vēlāk vēl vairāki — kopumā 20 — pacienti izmantoja šo mehānismu.

Citos gadījumos pats cilvēks, kas vēlas nomirt, nav spējīgs sevi nogalināt, jo, piemēram, guļ paralizēts. Šādos gadījumos var vadīties pēc viņa atstātiem norādījumiem. Nīderlandē ārsts var palīdzēt nonāvēt, izdarot iešļircinājumu: katru gadu apmēram 3000 cilvēku nomirst šādā veidā; šajā zemē no tā nebaidoties 80% iedzīvotāju, kas izrādot piekrišanu uz brīvprātīgu nāvi.

Eitanāzija pret paša gribu ir tad, ja persona ir spējīga piekrist savai nāvei, bet to nedara, jo tai neviens nejautā, vai arī tad, ja tai jautā un tā izšķiras dzīvot tālāk. Svarīgi ir atšķirt personas nonāvēšanu, kas izšķiras dzīvot tālāk, no personas nonāvēšanas, kas nevar tai piekrist, bet būtu piekritusi, ja šai personai pajautātu. Būtībā eitanāzija atbilst otrajam gadījumam.

Var attaisnot uzspiesto eitanāziju attiecībā pret bērniem ar vismagākajām iedzimtajām kaitēm, kas nekad nebūs ar apziņu apveltītas personas un kam dzīve sagādā šausmīgas ciešanas. Dzimšana, kā norāda Singers, nav robežlinija. Citi nebrīvprātīgās eitanāzijas gadījumi ir saistīti galvenokārt ar nelaiemes gadījumos cietušajiem un veciem cilvēkiem, kuriem

ir neglābjami skartas smadzenes (ASV komas stāvoklī vienlaicīgi atrodas 5—10 tūkstoši pacientu). Tā ir situācija, kad dzīvei vairs nav vērtības un dzīves ceļš ir nonācis pie beigām. Cilvēki dzīvo tikai bioloģiski, nevis biogrāfiski. Alternatīva šajā gadījumā ir vai nu tūlītēja nāve, vai arī komas stāvoklis desmitiem gadu ilgumā līdz pat nāvei.

Lielākajā daļā valstu ārsti riskē būt apsūdzēti slepkavībā, ja tie pārtrauc pacienta dzīvi nepanesamu sāpju un neizdziedināmu slimību gadījumos. Brīvprātīgas eitanāzijas aizstāvji liek priekšā izmainīt likumu tā, lai ārsts nedarbotos nelegāli. Argumenti par labu brīvprātīgai eitanāzijai ir daudz nopietnāki nekā par labu uzspiestajai. Nīderlandē palīdzību nomirt akceptē, 1) ja to vada ārsts; 2) ja pacients izsaka skaidru vēlmi pēc palīdzības nomirt tādā formā, ka tas neizraisa šaubas; 3) ja pacienta lēmums pēc pamatīgas iepazīšanās ar informāciju ir pieņemts brīvprātīgi un ilgā laika posmā; 4) ja pacienta stāvoklis ir neglābjams, ja viņa fiziskās un dvēseles sāpes ir ilgas un nepanesamas; 5) ja nav saprātīgas alternatīvas, lai ciešanas mazinātu; 6) ja ārsts konsultējas ar neatkarīgiem kolēģiem, kas atbalsta likumu.

Gara dzīve nav augstākais labums, ja tai nav cita pamata. Eitanāzija tikai tad ir attaisnojama, ja nonāvējamais 1) ir spējīgs piekrist nāvei; 2) ir spējīgs pieņemt lēmumu uz brīvprātības un vispusīgas informētības pamata. «Cilvēki, kuri zinās, ka bezjēdzīgas ciešanas tiks izbeigtas, varēs labāk panest dzīvi.»<sup>140</sup>

## 6. Pašnāvība un nāvēssods

### a. Pašnāvība

D. Hjūms (1711—1776) norādīja, ka nedz Vecā, nedz Jaunā Derība nesatur domas, kas vērstos pret pašnāvību. Zīmīgi ir tas, ka pirmajos četros kristietības gadsimtos nāves meklēšana un nāves motīvi bija parasta parādība, kas bija saistīta ar savas

<sup>140</sup> *Jeus W., Küng H. Menschenwürdig sterben. München; Zürich, 1995. S. 23.*

dzīvības graušānu. 4.—5. gs. iezīmējās pretēja kustība. Augustīns (354—430) saistīja biblisko bausli par aizliegumu nonāvēt ar pašnāvību (pašnāvība — nonāvēšanas paveids), kas palika spēkā uz tūkstošiem gadu līdz pat franču un skotu apgaismībai (vācu apgaismība, īpaši I.Kants, to sekulārā variantā noliedza).

Dievs noliedz radībai jebkādas tiesības būt noteicējai pār savu dzīvi. Nevis cilvēks, bet Dievs ir Kungs pār dzīvību un nāvi. Arī cilvēks ir Dieva īpašums, mūs Dievs ir nostādījis sarga postenī, un tāpēc mēs savu vietu pamest nedrīkstam. Dzīvība tiek mums dāvāta, un tik dārgu dāvanu atmest nedrīkst.

Ja runa ir par pašnāvību, tad šajā gadījumā saduras divi principi: darbības svētums un personības autonomija. Daudziem cilvēkiem autonomijas princips ir tā attīstījies, ka tie vispār nevar iedomāties pašnāvību kā morālu problēmu. Strīdīgs ir jautājums, vai sekulārās ētikas ietvaros iespējams aturēt atsevišķu cilvēku no izšķiršanās par labu savām interesēm. Protams, katrs autonomi var būt noteicējs par savu dzīvi, bet ar ko tā ir saistīta? Kas šajā gadījumā ir racionāla izvēle? Kā izturēties pret pašnāvnieku, vienlaicīgi ņemot vērā viņa autonomiju un nepieciešamību viņam palīdzēt? Kā izturēties, rīkojoties pret kāda indivīda gribu un vienlaicīgi tam par labu? Te robežu noteikšana sagādā grūtības.

Reliģiskā argumentācija ir tīrs racionalizācijas process, kuru savulaik izraisījusi nepieciešamība, proti, vajadzība apslāpēt pašnāvnieciskās tendences kristiešu vidū. Sarežģītāks ir dabisko tiesību arguments, jo pašnāvība vērsas pret dabu (*contra naturam*) — «tā ir neatļauta, jo pret dabisku». Tomēr te var iebilst, ka jēdziens «daba» ir daudznozīmīgs. Visbeidzot, cilvēka iekļaušanās dabā ir katras kultūras pamats un tas nav vērstas pret Dievu.

Konsekvenscionālisms norāda, ka izšķirties par pašnāvību ir morāli slikti tad, ja tas ir darīts ar nodomu sodīt citus cilvēkus vai tiem atriebties, vai arī izvairīties no sociāliem pienākumiem. Šie argumenti vērsas nevis pret pašnāvības aktu vai tās līdzekļiem, bet pret mērķi. Īpaši slikti, ja sabiedrības locekļi

ir cits no cita atkarīgi vai arī ja persona ir neaizvietoājama. Taču tāds arguments ir neefektīvs cilvēkam, kas cieš no fiziskām sāpēm vai arī ir pilnīgi atkarīgs no cita. Nevienam nav pienākuma uzticēties citam pilnīgi un akceptēt visas iespējamās ciešanas. Īpaši apšaubāms ir askētiskais ideāls, kas slavina ciešanas kā ceļu pie Dieva. Vēl problemātiskāka ir doma, ka smagām ciešanām pakļautajiem un nedziedināmi slimajiem ir jābūt pacietīgiem, lai sniegtu paraugu citiem. Nīče norādīja, ka aiz šiem ideāliem slēpjas primitīva cietsirdība. Konsekvencio-nālisms var iet arī citā virzienā, proti, norādīt uz pašnāvību kā aktu, kas dod atvieglojumu citiem («labs darbs»).

Deontoloģija akcentē pašnāvības nodomus (vārdā «pašnāvība» suģestē nāves fakts). Centrā tiek izvirzīta cilvēka dzīvības respektēšana, taču pašnāvība nav izcēlusies no tā, ka kāds ir izrādījis nepietiekamu godbijību pret dzīvību. Kants norādīja uz nepieciešamību respektēt cilvēka dzīves pamatus: maksīma, kas teiktu, ka pašnāvība ir atļauta, ir atcelta pati par sevi. Tas, kas nonāvē sevi, nonāvē personu, kura vienīgā dod tai iespēju būt tikumiskai.

Rietumu kristietībā pašnāvības aizliegšana balstās uz vienojošu principu: labāk būs, ja es pakļaušu draudiem sevi un citus nekā atņemšu sev dzīvību. Pašnāvības absolūtu morālu aizliegumu nevar pamatot, un racionālu pašnāvības iespēju nevar atcelt.

Pašnāvība lielākoties ir iracionāla. Tas, kas sevi nonāvē, darbojas — *celeris paribus* — vēl iracionālāk nekā tas, kas sevi apdraud vai sakropļo. Tikai romantiķi vai filozofi pesimisti pakļaujas vispārīgajam *taedium vitae* (dzīves apnikumam).

## b. Nāvessods

Ar nāvessodu saistītas ir divas galvenās teorijas — utilitārisms un retributīvisms. Kā tās saistītas ar nāvessodu?

Utilitārisma attaisnojums skan: nāvessods ir briesmīgs sods, tas ir visatbaidošākais sods (t.i., atbaida citus). Tā ir augsta cena, taču vērsta pret vairākkārtējām slepkavībām un

briesmām tās atkārtot. Šis sods ir nepieciešamais un mazākais ļaunums.

Retributīvisma attaisnojums ir vienkāršs un pamatots: par smagākajiem noziegumiem — smagāko sodu. Ja vairākkārtēja slepkavība ir smagākais noziegums, tad ir jāizmanto nāvessods.

Aktuāla un diskutējama problēma mūsdienās ir jautājums par nāvessodu un tā nepieciešamību, lietderību, taisnīgumu. Zīmīgas domas šajā sakarā pauž franču domātājs Albērs Kamī savā esejā «Pārdomas par giljotīnu».

A. Kamī asi iebilst pret nāvessodiem, jo uzskata, ka tiesa, kura atzīst to nepieciešamību, kļūst ne mazāk šausmīga par pašu izdarīto noziegumu. Jauna slepkavība neatceļ izdarīto sabiedrības apvainojumu — tā vienīgi iepriekšējam kauna traipam pievieno vēl vienu. "Sabiedriskajam organismam nāvessods ir tas pats, kas vēzis cilvēka organismam, tikai ar vienu atšķirību — neviens nekad nav uzskatījis vēzi par nepieciešamību, par kādu likumīga ir padarīta slepkavība."

Nāvessods, pēc rakstnieka domām, ir ne vien bezjēdzīgs, tas ir pat kaitīgs. Parasti tā piekritēji aizbildinās ar domu par soda pamācošo raksturu: nocērtot galvu, nepieciešams sodīt ne tikai slepkavu, bet arī iebiedēt pārējos, kas vēlētos viņu atdarināt. Sabiedrība draud potenciālajiem slepkavām ar nocirsto galvu, lai tie atturētos no nozieguma.

Uz šādu argumentu Kamī atbild, ka sabiedrība pati netic soda pamācošajam raksturam, jo pretējā gadījumā nāvessodus izpildītu publiski un tos vajadzētu plaši reklamēt tāpat kā valsts aizņēmumus vai atspirdzinošus dzērienus. Taču tā nenotiek. Un Kamī jautā: kā slepkavība var būt pamācoša, ja tā noris paslepus naktī, cietuma telpās? Valsts maskē nāvessodus, tāad netic to iedarbīgumam. "Patiesībā ir vai nu publiski jāslēpkavo, vai jāatzīstas, ka nav tiesību nogalināt vispār."

Rakstnieks uzsver, ka nāvessods ir nevis sods, bet atriebība. Sodu, kas soda noziedznieku, bet nenovērš nozieguma iespējamību, sauc par atriebību. Tas pielīdzināms instinktam, nevis likumam. Ja daba mūs virza uz slepkavību, tad likumam tai nav jāseko. Likums ir radīts, lai «pielabotu» dabu.

Augstākais soda mērs nav vienkārši nāve. Pēc būtības tas tikpat maz līdzīgs dzīvības atņemšanai kā koncentrācijas no-  
metne — cietumam. Protams, Kamī saka, tā ir slepkavība, tur-  
klāt aritmētiska atmaksa par citu, iepriekšēju slepkavību. Dau-  
dzas likumdošanas vērtē slepkavību ar iepriekšēju nodomu kā  
īpaši smagu gadījumu. Taču nāvēssods ir pats pārdomātākais  
no visām slepkavībām, ar to nevar salīdzināt nevienu citu  
slepkavību.

Ar nāvēssodu saistītas ir arī noziedznieka morāli garīgās  
mokas, visdziļākais personiskais satricinājums. "Nāves gaidas  
parasti iznīcina cilvēku jau ilgi pirms nāvēssoda. Viņu nonāvē  
divreiz, turklāt pirmo reizi šausmīgāk nekā otro, kaut arī pats  
viņš ir noslepkavojis tikai vienreiz. Salīdzinājumā ar šo spīdzi-  
nāšanu atriebība šķiet civilizācijas sasniegums: pirmatnējais  
likums taču nekad neprasija izdurt divas acis tam, kurš savam  
tuvākajam izdūra vienu."

Piespriest cilvēkam nāvēssodu nozīmē izlemt, ka viņam  
nav ne mazāko iespēju izpirkt savu vainu. Taču, Kamī norāda,  
mēs visi esam dzīvē nodarījuši kādu ļaunumu. Bezgrēcīgo nav,  
ir tikai vairāk vai mazāk vainīgie. Kamī uzsver, ka bez absolū-  
tas nevainības nav arī augstākās tiesas. Tiesības dzīvot, kas  
sakrīt ar iespēju izpirkt vainu, ir jebkura cilvēka, pat visslik-  
tākā dabiskās tiesības. Bez šīm tiesībām nav iespējama tiku-  
mība. Nevienam no mums nav tiesību zaudēt ticību cilvēkam  
līdz viņa nāvei, tikai pēc tās dzīvi var uzskatīt par likteni un  
pasludināt par to galīgu spriedumu. Sodīt cilvēku ar augstāko  
soda mēru līdz viņa nāvei nav mūsu varā. Tas, kurš pasludina  
galīgo spriedumu, galarezultātā nosoda pats sevi. Turklāt pati  
valsts ir izdarījusi vairāk noziegumu nekā atsevišķi cilvēki.

Tāpēc Kamī secina: "Nāvēssods pašreizējā veidā ir riebiga  
lopkauteve, cilvēka gara un ķermeņa nošķiršana. Nocirstā  
galva, asinsstrūkļa atgādina barbarisma laikmetu, kad vald-  
nieki centās iebiedēt tautu ar pazemojošām izrādēm. Patlaban  
šī riebigā slepkavība noris noslēpumaini un steidzīgi - tad  
kāda tai jēga?

[..] Ne cilvēku sirdīs, ne sabiedriskajos tikumos nebūs sta-  
bila miera, līdz nāvēssodu nepasludinās par nelikumīgu."

## SATURS

### I. PRAKTISKĀS ĒTIKAS SPECIFIKA UN UZDEVUMI

1. Mūsdienu ētikas specifika un problēmas .....	3
2. Ētika kā praktiskā filozofija .....	5
3. Jautājumi un problēmas: H. Šelskis .....	8
4. Teorija starp ideālu un praksi .....	11
5. Utilitārisma versija: P. Singers .....	12
6. Atbildības princips: H. Jonass .....	14
a. Cilvēka pozīcija pasaulē .....	14
b. Jaunā ētika .....	17

### II. ZINĀTNE UN ĒTIKA

1. Zinātne kā vērtība .....	20
a. Mūsdienu zinātnes dzimšana .....	20
b. Zinātne kā darbības veids .....	23
c. Scientisms un tehnokrātija .....	28
d. Atvadas no viņpus vērtībām esošas zinātnes .....	32
e. Vai nepieciešama jauna ētika? .....	35
2. Zinātne un atbildība .....	35
a. Atbildības specifika zinātnē .....	35
b. Internā atbildība: pētījumu brīvība .....	39
c. Internā atbildība: zinātnieka ētoss .....	41
d. Zinātnes institucionalizācija un atbildība .....	43
e. Eksternā atbildība: zinātnieka sirdsapziņa .....	45

### III. TEHNIKA UN ĒTIKA

1. Tehnikas varenība un ietekme uz dzīvi .....	49
a. Tehnikas varenība un vara .....	49
b. Varenības ilūzija .....	57

2. Tehnika un morāle .....	60
a. Vai tehnika var būt neitrāla? .....	60
b. Tehnika kā ētikas priekšmets .....	62
3. Lēmumu pieņemšana un tehniskais risks .....	66
4. Tehnikas attīstība un atbildība .....	70
5. Mūsdienu informātika un morāle .....	72
a. Informātika un sabiedrība .....	72
b. Datortehnikas ietekmes sfēras un morāle .....	74
6. Mūsdienu tehnoloģija un darbs .....	81
7. Tehnikas ritms, dzīves ritms, morālā orientācija .....	82
8. Tehnika un tikumiskā saskarsme .....	88
9. Tehnika un nekrofilija: Ē. Fromms .....	92
10. Uzvedības tehnoloģija: B. Skiners .....	96
a. Biheiviorisms .....	96
b. Autonomā cilvēka kritika .....	98
c. Vajadzības un vide .....	100
d. Operantā uzvedība .....	101

#### IV. EVOLŪCIJA UN ĒTIKA

1. Evolucionārā pieeja un ētika .....	105
a. Ētikas zinātniska pamatojuma mēģinājums .....	105
b. Evolucionārās ētikas iespējas: G. Folmers .....	109
c. Evolucionārais humānisms .....	112
2. Altruisms un evolucionārā ētika .....	115
a. Jautājuma nostādne .....	115
b. Interpretācijas varianti .....	117
c. Altruisms un morāle .....	121

#### V. EKOLOĢIJA UN ĒTIKA

1. Cilvēks un daba .....	123
a. Ekoloģijas jēdziens .....	123
b. Ekoloģiskā krīze .....	126
2. Ekoloģiskā ētika .....	130
a. Ekoloģiskās ētikas jēdziens .....	130
b. Antropocentrisms .....	133
c. Patocentrisms: A. Šveicers .....	138
d. Biocentrisms .....	141

3. Ekoloģiskās ētikas pamatproblēmas .....	145
a. Vides aizsardzības ētika .....	145
b. Dabas aizsardzības ētika .....	148
c. Dzīvnieku aizsardzības ētika .....	149
4. Atbildība nākamo paaudžu priekšā .....	151
a. Jautājuma nostādne .....	151
b. D. Birnbahera versija .....	153
5. Ekoloģiskā ētika un citas dzīves sfēras .....	159
a. Ētika un ekonomika .....	159
b. Ētika un politika .....	166

## VI. BIOMEDICĪNA UN ĒTIKA

1. Bioloģija un ētika .....	171
a. Bioloģiskās ētikas specifika .....	171
b. Eksperimenti bioloģijā .....	173
c. Biotehnoloģijas specifika .....	175
d. Jaunākās tendences biotehnoloģijā .....	178
e. Genoma analīze .....	181
f. Dzīvības svētums .....	184
2. Ārsta ētika .....	186
a. Vispārējas iezīmes .....	186
b. Medicīna atklātā sabiedrībā .....	188
c. Ārsta un pacienta attiecības .....	189
3. Grūtniecības pārtraukšana .....	192
a. Jautājuma nostādne .....	192
b. Konservatīvā pozīcija .....	193
c. Liberālā pozīcija .....	196
4. Jaunās pēcnācēju radīšanas tehnoloģijas .....	200
a. Ārpusķermeņa apaugļošana .....	200
b. Embrija statuss .....	205
5. Eitanāzija .....	206
a. Problēmas nostādne .....	206
b. Pasīvā vai aktīvā eitanāzija .....	209
c. Brīvprātīgā vai nebrīvprātīgā eitanāzija .....	214
6. Pašnāvība un nāvessods .....	216
a. Pašnāvība .....	216
b. Nāvessods .....	218



Kontroleksemplārs

2. 70

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA

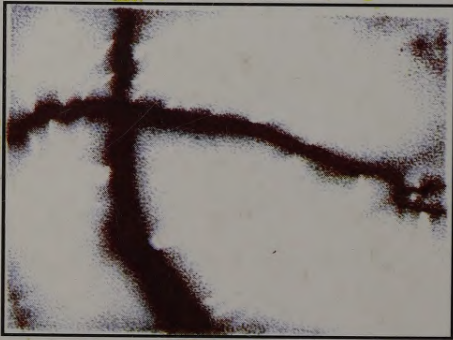


0303065194

97-3  
L 129

**Andris Rubenis**

# ĒTIKA XX GADSIMTĀ



ZVAIGZNE ABC

ISBN 9984-04-447-5