

BALÁZS ZOLTÁN

A szerkesztőség kérdései a bioetika területének és az emberi jogok doktrínájának összefüggéseire vonatkoztak. A második kérdésben azonban már a kérdező is utalt arra, hogy „a hagyományos keretek között” a bioetikai problémák esetleg nem is tárgyalhatók meg. Némi önkénnyel úgy értelmeztem ezeket a fölvetéseket, hogy az emberi jogok doktrínája immár „a hagyományos keretek” közé soroltatik. Az alábbiakban mindenestre abból indulok ki, hogy az emberi jogok doktrínája valóban nem a legalkalmasabb megközelítésmódja ennek a feladatnak, amennyiben azt úgy értelmezzük, mint meglehetősen homályos indokok alapján megállapított, majd óhatatlanul egymással összeütközésbe kerülő jogok relatív súlyának mérlegelését. Nehéz elképzelni, hogy valódi segítséget jelentene a problémák értelmezésekor (megoldásukról nem is beszélve) például az, ha a szülők jogait a gyermekhez, a gyermek nemének meghatározásához, a gyermek fölneveléséhez és így tovább szembesítjük a gyermek jogával a vér szerinti szülőhöz, a saját édesanyja szervezetéhez, az apához és az anyához és így tovább. Ezekből a szembesítésekből rendszerint csak úgy lehet továbblépni, ha bizonyos etikai alapelveket, erkölcsi intuíciókat, az emberi természet vagy lélek legmélyebb vágyait és ösztöneit is figyelembe vesszük. A továbblépés során természetesen ragaszkodhatunk ahhoz, hogy továbbra is az emberi jogi doktrína fogalmi keretein belül maradunk, de a mérlegelés során figyelembe vett egyéb, nem jogi szempontok valójában már régen egy másik megközelítésmóddhoz juttattak el minket, olyanhoz, amelyet az erkölcsi dilemmák eldöntése és kezelése során a mindennapokban is használunk, s amelyet az egyszerűség kedvéért nevezhetünk kazuisztikus megközelítésnek.

A morálfilozófia ennél elvontabb fogalmi kereteket használ, és igyekszik valamilyen mértékben rendszerezni is a mindennapos erkölcsi okoskodásokat. Az itt kifejtendő megközelítésmódot az erkölcsi tények ontológiai szerkezete feltárásának nevezem.¹ Hogy ez miben áll, azt David Hume-nak a bioetika számára is érdekes következtetések levonására alkalmat adó egyik példáján mutatom be.

Hume egy kulcsfontosságú helyen a következőképpen érvel: „Az ész [...] mindig csak ideákat hasonlít össze és ideák között állapít meg relációkat, s ha ugyanazok a relációk hol ilyen, hol olyan jellegűnek mutatkoznak, akkor ebből nyilvánvalóan következik, hogy jellegüket nem pusztán eszünk segítségével állapítjuk meg. [...] V]együnk valamilyen lélek nélküli tárgyat, például egy tölgyet, és tegyük föl, hogy mag-

vait elhullajtván olyan facsemetét hoz létre, amely egyre magasabbra nő, mígnem beárnyékolja és elpusztítja a szülői fát. Nos, kérdelem én, van-e olyan reláció a szülőgyilkosságban vagy hálátlanságban, amely nincs meg ebben az esetben is? Az egyik fa, nemde, a másiknak köszönheti a létezését, és az egyik ugyanúgy okozója a másik pusztulásának, mint ahogyan a gyermek gyilkolja meg apját vagy anyját. [...] Bár] különböző okai vannak ugyanannak a relációnak, de a reláció ettől még ugyanaz marad; s mivel az erkölcsi-ségnek a képzete nem merül föl bennünk mindkét esetben, amikor felismerjük a relációt, következtetésképpen nem a reláció felismeréséből származik ez a képzet.”²

Az okfejtés befejező gondolata az, hogy mivel magukban a dolgokban nem tapintható ki az erkölcs, az erkölcsi következtetés, ezért annak bennünk kell lennie. Ezt nevezi Hume erkölcsi érzéknek, amely helytelenítő vagy helyeslő lehet; amely azonban érzés, az emberi természet inherens része, tehát az észnek lényegében semmi köze sincs hozzá.³

Hume természetesen csak egy lehetséges morálfilozófiai álláspontot fogalmaz meg, amelynek előfeltevéseit, illetve az erkölcsi világban tett megfigyelései értelmezését nem muszáj elfogadni. Ha van olyan morális probléma, amelynek megoldásában Hume álláspontja jóformán használhatatlan, az éppen az emberi élet és az emberi személy mibenlétének és természetének a problémája: az egyik ember számára egy humán eredetű sejtesomót illetően ilyen, a másik ember számára egy egészen más erkölcsi képzet keletkezik. A helyeslés vagy helytelenítés azzal kapcsolatban, ami vele történik vagy amit vele mások csinálnak, a legkevésbé sem konszenzusos. Az értelemnek tehát igenis van feladata: eldönteni, hogy melyik álláspont a helyes és melyik a helytelen.

Gondoljuk tehát újra a facsemete és a gyermek példáját. Hume szerint világos, hogy mindkét esetben ugyanazzal a két relációval van dolgunk: (1) *a* okozza *b* létét; (2) *c* okozza *d* létét; (3) *b* okozza *a* halálát vagy pusztulását; (4) *d* okozza *c* halálát vagy pusztulását. Továbbá az is világos, hogy szerinte a két-két reláció ugyanaz, tehát (5) (1) azonos (2)-vel; (6) (3) azonos (4)-gyel.

Tudnivaló, hogy Hume ontológiájában az „okság” a hét lehetséges viszonytípus közül az egyik; a „hasonlóság” és az „azonosság” két további viszonytípus. Az állítás szerint az (5) és (6) „fogalmi” reláció – amelyek a két (nevezzük így) „természetes” reláció között állnak fenn – az azonosság, nem pedig a hasonlóság viszonytípusába tartozik.

Itt azonban máris meg kell állnunk. Az azonosság állítása szemantikailag helytálló, hiszen ugyanazokat a szavakat használtuk. De a szemantikai azonosság

még nem föltétlenül jelent valódi, természetes azonosságot: ha azt jelentené, akkor minden „okozza” reláció azonos volna, azaz (1)=(2)=(3)=(4), ami képtelenség. Az „okozza” reláció fogalmi reláció tehát, és így nem alkalmas az azonosság megállapításának megalapozására.

Ezért módosítanunk kell a vázolt relációkat: (1)' *a* biológiai őse *b*-nek; (2)' *c* nemzője (szülője) *d*-nek; (3)' *b* elpusztítja *a*-t; (4)' *d* meggyilkolja *c*-t. A két-két reláció között viszont már csak a hasonlóság fogalmi relációját állapíthatjuk meg, tehát (5)' (1)' hasonlít (2)'-höz; (6)' (3)' hasonlít (4)'-höz.

A facsetete leszármazása és a gyermek leszármazása között kétségtelen hasonlóság van, amennyiben bizonyos biológiai törvények ugyanúgy érvényesülnek mindkét esetben. De a két *természetes* (azaz *nem fogalmi*) viszony – a tölgyfa és csetetéje, illetve az apa és gyermeke között – számos egyéb vonást is hordoz, amelyek a különbség, nem pedig a hasonlóság megállapítását alapozzák meg. Az ember eleve két egyed utóda; a gyermek gondoskodásra, ellátásra, nevelésre szorul; az ember belátással, értelemmel bíró lény és így tovább.

Ugyanez igaz a másik relációpárra is: a hasonlóság alapja az, hogy az utód valamilyen értelemben okozója az előd halálának. De az értelem számos különbséget is fölismer: a facsetete öntudatlan okozója, a gyermek – ha valóban gyilkos – aktív vagy passzív, de tudatos okozója a szülő halálának; a tölgy sorsa természetes (és nem azonnali pusztulás), a szülő sorsa nem az (a halál váratlan – azt, hogy a szülő mintegy „belefárad” a gyermeknevelésbe, erőinek jelentős részét gyermekei „használják föl”, aligha neveznék gyilkosságnak).

Hume erre azt mondja, hogy az ok minősége (a tölgy minden öntudat nélkül, az ember – általában – tudatosan, aktív vagy passzív akarattal hoz létre utódot, illetve okozza az ősének, elődjének pusztulását) nem számít, mivel a reláció ugyanaz. De láttuk, hogy az okság relációja fogalmi s nem természetes reláció. A fogalmi reláció azonosságot, a természetes legfőljebb hasonlóságot hoz létre. Ha a fogalmi azonosság releváns volna, akkor nem tudnánk különbséget tenni az okozás esetei között, vagyis a nemzés és a pusztítás is ugyanaz volna – ami képtelen és használhatatlan eredmény. Abból pedig, hogy a két relációpár „csak” hasonlít egymásra, az következik, hogy a hasonlóságok és különbségek erkölcsi relevanciáját fontolóra kell venni.⁴

Melyek a releváns különbségek? Az imént néhányra már utaltam: akarat, öntudat, a „cselekvés” lefolyása. Ha rendszerezni kívánjuk a különbségeket, akkor azokat – maradván az ontológia értelmezési szintjén és a szülőgyilkosság példájánál – három típusba sorolhatjuk.

A legáltalánosabb szinten megfogalmazva: „*a* viszonyban áll *b*-vel.” A kijelentés tényállítás, azaz egy komplex állapot leírása. Van benne két partikularé és egy őket összekötő reláció, azaz egy univerzálé. Azt, hogy milyen természetes tényként értelmezzük, egyrészt maguk a partikulárek, azaz *a* és *b*, másrészt a *reláció*, harmadrészt pedig a tény más tényekkel való *összefüggése* dönti el.

Mindenekelőtt az a fontos, hogy *a* és *b* micsoda. Esetünkben két személyről van szó, és pedig két olyan személyről, akik között ontológiailag releváns kapcsolat van, nevezetesen a leszármazás kapcsolata. Ezért nem egyszerűen azt állítjuk, hogy *a* megölte *b*-t, hanem azt, hogy a gyermek megölte az apját. Érdeemes felfigyelni arra, hogy míg az apa léte nem függ a gyermek lététől (az ontológia ezt külső relációnak hívja), addig a gyermek léte függ az apától (belső reláció). Ez azért fontos, mert ez ad alapot az erkölcsi ítélet súlyosbítására: a gyermek (*a*) identitásához, személyazonosságához inherens módon hozzátartozik, hogy az apja *b* (és nem más).

Hogyan specifikálható a szóban forgó reláció? Az „apaság” vagy a „gyermekség” olyan reláció, amelynek meghatározására – legalábbis Hume korában – nemigen kellett sok időt vesztegetni (noha akkor is ismert volt a tisztán jogi értelemben vett leszármazási viszony: adoptálás, mostohaság). Hasonlóképpen nem szorulna értelmezésre mondjuk az a megállapítás, hogy „a természetes apa idősebb a gyermekénél”. Ez a reláció természetes, egyúttal azonban „analitikus” is.⁵ De az „*a* szereti *b*-t” reláció értelmezése már fogasabb kérdés. Ha a „szereket” mint olyan szükségképpen reláció, egyáltalán nem mindegy, hogy az „*a* szereti *b*-t” mellett a „*b* szereti *a*-t” is igaz-e, illetve hogy ezeknek mi közük van az „*a* és *b* szeretik egymást” relációhoz. Nyilvánvalónak látszik, hogy ennek a relációnak a tartalmát részben az határozza meg, hogy az individuumok hogyan értelmezik a közöttük fönnálló kapcsolatot. Ezek a problémák nagyon messzire vezetnek, mégis utalni kell rájuk, hiszen az ezekre adott megoldás dönt abban a kérdésben, hogy a „gyermek megölte az apját” állítás megfelel-e a valóságnak vagy sem. Gondoljunk Oidipusz esetére: apagyilkosság-e, ha a gyermeknek halvány fogalma sem volt/lehetett arról, hogy áldozata saját apja? S bár az erők kifárasztása és az éveken át tartó aggodás rendszerint – ahogy állítottuk – még nem szülőgyilkosság, nem nehéz olyan esetet elképzelni, amelyben a gyilkosságnak az egyik (legfőljebb büntetőjogilag értelmezhetetlen) fajtája a módszeres lelki tortúra.

A természetes relációk mindig beleágyazódnak valamilyen környezetbe, s ezzel az ontológiának is szá-

molnia kell. Akár az is előfordulhat, hogy egy reláció teljes tartalma a környezettől függ, mint a „Tokió keletre van Budapesttől” reláció esetében (hiszen a „Tokió nyugatra van Budapesttől” pontosan ugyanúgy igaz, merőben konvenció kérdése, hogy az előbit szoktuk igaznak tartani). Esetünkben arra lehet gondolni, hogy a „gyermek megölte az apját” megállapítás erkölcsi minősítése más lehet akkor, ha a „megölte” viszony háborúban keletkezik, ahol a két fél ellentétes oldalon áll; vagy ha a gyermek vészhelyzetben, katasztrófában tudatosan nem az apját, hanem mondjuk egy idegent vagy a saját gyermekét menti meg (az erkölcsi elítélés ezek arányában talán enyhülhet vagy – mint az utóbbi esetben – akár teljesen indokolatlanná is válik).

Összefoglalva a tölgy-csemete és a szülő-gyermek közötti „pusztítás” viszonyának különbségeit: az egyik fontos különbségtípus a reláció alanyaiban, a másik magában a relációban („pusztítás” vagy „gyilkosság”), harmadrészt az adott reláció kontextusában rejtőzhet. Értelemszerűen a szülőgyilkosság relációja jóval sokrétűbb értelmezést igényel (köztük több erkölcsi értelmezést is), mint a növények közötti hasonló reláció.

A további lépés előtt hadd hívjam föl a figyelmet a példa (a szülőgyilkosság) két fontos vonására. Az egyik az, hogy végig értelemszerűnek tekintetem, hogy az emberölés erkölcsi rossz, a szülőgyilkosság pedig minősített bűntett. Emellett itt nincs mód érvelni, de szükségesnek sem látszik (az ellenkező föltevés – hogy tudniillik a szülőgyilkosság nem erkölcsi rossz – mellett aligha lehet ésszerűen érvelni). A példa másik jellegzetessége az volt, hogy a benne szereplő reláció természetes formája *cselekvés* (illetve történés). De már utaltam rá, hogy ennek a relációnak, illetve az azt felölelő ténynek az erkölcsi értelmezésénél további relációkat is figyelembe kell venni, elsősorban azt, hogy az emberölés szülő és gyermek „között” történt. Ez a reláció a két alany identitásának fontos része volt, egészen pontosan a gyermek esetében ontológiaiilag meghatározó, konstitutív része (belső reláció). Az, hogy a szülőgyilkosság minősített emberölés, abból adódik, hogy ez a reláció erkölcsileg releváns. (Más esetekben egyéb tényezők számítanak inkább: a „védekezésre való képtelenség” is ilyen, de ez nem reláció, hanem tulajdonság.)

Az erkölcsi tények ontológiai szerkezetének föltárása szempontjából mindegy, hogy az erkölcsi probléma hol és miért merül föl. A bioetikai problémák sokfélék, de közülük soknak hasonló a gyökere, mint az

iménti példának: azaz a szülő-gyermek kapcsolat. A szülőgyilkosság cselekvés reláció volt, de láttuk, hogy értelmezésében milyen fontos szerepet játszik a szülő-gyermek reláció. Ez a viszony természetes és általában adottnak vett tény, bár már utaltam rá, hogy évezredek óta ismert a nem biológiai alapú szülő-gyermek viszony (sőt, ismert volt a jogi nemváltoztatás is, gondoljunk a „fiúsításra”). A hátralévő reflexiókban ennek a relációnak az értelmezéséhez igyekszem adalékokkal szolgálni.

A természetes szülő-gyermek viszonyhoz fűződő erkölcsi értékelés alapstruktúrája az évezredek során nem sokat változott. A bizalom, a tisztelet, a tekintély, a szeretet számára ez a kapcsolat továbbra is kitüntetett fontosságú terep, s a legtöbb ember úgy véli, hogy ezért kiemelt morális és társadalmi-jogi védelmet is érdemel. Ezt hangsúlyozni kell, hiszen ha ez valóban így van (ez pedig empirikus eszközökkel is ellenőrizhető állítás), akkor a biológiai ismeretek gyarodásától inkább csak az várható, hogy bizonyos erkölcsi aspektusok új megvilágításba kerülnek, ami inkább kivételszámba menő, semmint tipikus erkölcsi helyzetek megoldásában segíthet. Természetesen ezek az esetek szaporodhatnak, s ez általános szabályokat is igényelhet (a mesterséges megtermékenyítés, a dajkaterhesség, az összejtékisértetek ilyenek), de még ezek az általános szabályok is kivételesek ahhoz képest, ami a normális biológiai folyamatok következtében történik.

Vizsgáljuk meg a szülő-gyermek viszony ontológiai szerkezetét, itt is alkalmazva az alanyok, a reláció és a kontextus megkülönböztetését!

A két alany (tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy a szülők egymáshoz való viszonya miképpen befolyásolja a szülő-gyermek viszonyt) identitása döntő jelentőségű.

A biológiai és pszichológiai tudás (mint ismeret és mint technológia) fejlődése miatt egyre összetettebb leírást tudunk adni arról, hogy mit jelent az emberi fajhoz tartozni s hogy mit jelent személyiségként funkcionálni. Tulajdonképpen a tudás bővülése hozza magával a lehetséges kivételek számának szaporodását is. Abban azonban nincs változás, hogy emberi utód csak emberi

sejtekből keletkezhet. Mondhatjuk-e, hogy a gyermek-szülő viszony lényege, analitikus tartalma az „*a* sejt okozza *b* sejt létét” reláció? Ugyanúgy nem, ahogyan a szülőgyilkosság relációját sem fejezi ki megfelelően „az utód okozza az előd pusztulását” állítás. A reláció ennél gazdagabb tartalmú, noha a biológiai kapcsolat az *egyik* konstitutív eleme. De a szülő részéről valamiféle tudatos elhatározást, beleegyezést, a

ÉRTELEMSZERŰEN A SZÜLŐGYILKOSSÁG RELÁCIÓJA JÓVAL SOKRÉTŰBB ÉRTELMEZÉST IGÉNYEL (KÖZTÜK TÖBB ERKÖLCSI ÉRTELMEZÉST IS), MINT A NÖVÉNYEK KÖZÖTTI HASONLÓ RELÁCIÓ.

kapcsolat fölismerését föltételezi: ha lehetséges volna, hogy egy kómában lévő nőt megtermékenyítenek, majd kilenc hónap múlva gyermeket operálnak ki belőle, vonakodnánk anyának tartani. Az „anonim” hímivarsejtek eredeti „tulajdonosának” apai minősége ugyancsak kétséges. A körülmények ezekben az esetekben lényegesen megváltoztathatják magát a viszonyt vagy akár meg is szüntethetik, másképpen fogalmazva: a szülő-gyermek viszony ezekben az esetekben nem instanciálódik. A nagy kérdés az, hogy ennek a ténynek – azaz a viszony instancializálódása elmaradásának – milyen erkölcsi jelentőséget tulajdonítunk. A magam részéről nem látom akadályát, hogy az érvelést úgy folytassuk: a szülő-gyermek viszonyban a biológiai leszármazás és a tudatos „sajátnak tekintés,” „sajátnak tudás” elemeinek egysége lényegi, konstitutív jellegű. Ha tehát ez a viszony erkölcsi védelmet érdemel, akkor magának a viszonynak a lényegi, konstitutív, bár technikailag elválasztható elemeinek egysége is védelmet érdemel. Más szóval: önmagában véve erkölcsileg helytelen, nemkívánatos minden olyan helyzet, amelyben a két konstitutív elem szét van szakítva, s ezzel lehetetlenné válik a tulajdonképpeni szülő-gyermek viszony létrejötte. A kómában lévő nő megtermékenyítése és „föľhasználása” nem egyszerűen az ember testével való visszaélés volna, hanem a szülő-gyermek viszony feldúlása. A dajkaterhesség ehhez hasonló, csak itt a másik konstitutív elem sérül: a gyermeknek tekintés biológiai alapja semmisül meg, s így a szülő-gyermek viszony lehetetlenül el.⁶

Természetesen ugyanezt a tudatosságot (akárhogy is specifikáljuk) nem várhatjuk el a gyermek részéről, legalábbis egy bizonyos korig nem. A fölött már lehet jelentősége annak a ténynek, hogy a gyermek értelmi fogyatékosága például lehetetlenné teszi, hogy a szülőt szülőnek ismerje föl (apának/anyának tudja szólítani), ami rendszerint morális alapot szolgáltat arra, hogy a szülő fölmentve érezze magát a gyermek személyes ellátásának kötelessége alól.

De az a tény, hogy egy bizonyos korig az egészséges gyermek sem képes szüleit ekként fölismerni, ugyanúgy nem elégséges indok arra, hogy a szülő ne érezze magát szülőnek, mint ahogy a magzatra létének korai szakaszában jellemző tulajdonságok (illetve hiányuk) sem elégséges indok arra, hogy az anya ne tekintse önálló létezőnek gyermekét. Ez az analógia rámutat arra a korábban már említett tényre, hogy a szülő-gyermek viszony egy igen lényeges értelemben aszimmetrikus. Bár mindkét alany identitását meghatározza a másik léte, azaz senki sem lehet szülő gyermek nélkül és fordítva, de a gyermek számára a szülő léte ontológiai feltétel, míg a szülő számára a gyermek léte nem az. Ez a

feltétel azonban többet jelent a pusztán biológiai-technikai feltételnél, melyet az „*a* utóda *b*-nek” reláció tartalmaz. Az ember világában rendszerint nem véletlenek vagy természeti törvényszerűségek szabályozzák a nemzedékváltást, a faj fennmaradását. A szülőnek – ritka kivételektől eltekintve – mindig van valamennyi szabadsága az utódnemzés körülményeinek, idejének meghatározásában. A gyermek esetében azonban semmiféle szabadságról nem lehet szó azt illetően, hogy hol, mikor, ki által kíván megfoganni, illetve megszületni. A szülő-gyermek viszony ontológiai relációjának a biológiai összefüggésen túl a leglényegesebb vonása ez, vagyis a természeti szükségszerűség és az emberi szabadság elszakíthatatlan egysége. Ez az igazság arra hívja föl a figyelmet, hogy reláció és relátum, a viszony és a viszonyban álló között sokkal szorosabb kapcsolat van, mint a szülőgyilkosság mint cselekvés esetében.

A szülő számára a gyermek nem egyszerűen biológiai utód, hanem saját szülői státuszának a feltétele, saját szabadsága által önmaga végérvényes megváltoztatása. A gyermek számára pedig a szülő nem egyszerűen biológiai előd, hanem (kifejlődő) személyiségnek konstitutív alkotóeleme, sőt, a tőle való ontológiai függés (melyet a genetikai, biológiai összefüggések csak még jobban aláhúznak) miatt végeredményben egyfajta „extenziója”, kiterjedése.⁷ Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szülő-gyermek viszonyban maga a reláció válik konstitutív elemmé a relátumok (a két szereplő) vonatkozásában: a szülő esetében részleges formában (hiszen a szabadsággal való élés több választás meglétét tételezi föl), a gyermek esetében azonban totális formában (hiszen a gyermeknek nincs választása a megfogadás tekintetében).

Arra is érdemes felfigyelni, hogy a szülő-gyermek viszony ontológiai szerkezetének feltárásában mellékes körülménynek látszik a genetikai azonosság és a személyiség közötti összefüggés (lásd az egypetéjű ikrek esete):⁸ minden egyes megfogant élet, függetlenül attól, hogy hány személyiséggé válik, nem egyszerűen „egyedi,” „önálló” létező, hanem egy kapcsolat alkotóeleme. Egy példával ez talán világosabbá tehető: ha ugyanolyan (értsd: minden tekintetben azonos, csak numerikusan különböző) ajándékot adok két különböző személynek, azok attól válnak egyedivé, hogy kinek adtam őket: az egyik számára az ajándék ezt jelenti, a másik számára esetleg valami egészen mást. Tulajdonképpen maga az „ajándék” is csak akkor válik azzá, ami, hogy „odaajándékoztam”. A cselekvés révén a dolog tulajdonképpen megváltozott. A magzati élet védelmének szempontjából a genetikai azonosság problémája mellékes körülmény.

Azt láttuk tehát, hogy a szülő-gyermek viszonyban a szereplők mibenléte függ (eltérő mértékben) a viszony mibenlététől. A biológiai összefüggések ezt még jobban alátámasztják. A szülőt gyermeke „teszi” szülővé, a gyermeket pedig a szülő gyermekké, sőt, egyáltalán személyiséggé. Ez pedig már nemcsak azt az erkölcsi igényt támasztja alá, hogy a szülő-gyermek természetes viszonyát a társadalom védelmezze, hanem azt is valószínűsíti, hogy a gyermek – mivel kiszolgáltatottabb helyzetben van – fogantatásától fogva további erkölcsi védelemre szorul.⁹

Végül utalni kell arra is, hogy a szülő-gyermek viszony mibenlétét és erkölcsi jelentőségét bizonyos kontextusok befolyásolhatják. Közismertek azok a lelki és személyiségefejlődési zavarok, amelyek a természetesnek tekinthető kontextustól való eltérésből adódnak (a válás, újracházasodás következményei a gyermekre nézve). A szülő és a gyermek természetes viszonyának „természetes kontextusa” az együttélés (főként az első években), a közvetlen nevelés és ellátás, amit a legkülönbözőbb társadalmak, bizonyos kivételes körülményektől eltekintve, egyöntetűen el is ismernek. Mindazonáltal fölvethető, hogy az egyes társadalmak között a szülő-gyermek viszony más kontextusok tartós hatására jelentősen módosulhat: például egy munkaintenzív gazdaságban a gyermek igen korán munkaerővé válik, a család gazdálkodási egység, a szülő pedig a „munkaszervezet” vezetője. Itt első pillanattól fogva úgy tekinthetnek a gyermekre, mint akinek a szülő iránti tiszteletébe a napi munka során tanúsított szorgalma és odaadása is beleértendő. A bioetika számára probléma lehet, hogy a gyermeket a szülők – még megszületése előtt – a számukra rendelkezésre álló egészségügyi erőforrásnak tekintik. A két példa együttesen világíthatja meg, hogy a kontextusok milyen mértékben befolyásolhatják és milyen mértékben szabad befolyásolniuk magát a viszonyt. Itt is csak jelzésszerűen utalhatok rá, hogy a további erkölcsi érvelés során minden bizonnyal kimutatható lenne, hogy az említett „természetes kontextus” nagyon is szorosan kötődik a szülő-gyermek viszony ontológiai szerkezetéhez, tehát mindkét fél számára tartalmaz nyilvánvaló, noha nem teljesen azonos erkölcsi követelményeket. Végül magától értetődik, hogy a gyermek növekedése, önállósulása, a szülő öregedése, körülményeinek változása során erkölcsi szempontból végtelenül sokféle helyzet alakul ki, és a szülő-gyermek viszonyhoz alapértelmezésben társított erkölcsi normák konfliktusba kerülhetnek más normákkal. Egyszerű példa: amikor a gyermek iskolába kezd járni, ahol történetesen az édesanyja is tanítja – a szeretet és megbocsátás normái itt nyílt összeütközésbe kerülhetnek a pártatlanság és az igazságosság normáival.

Érvelésemben igyekeztem megmutatni, hogy a biológiai ismeretek gyarapodása és a technikai lehetőségek szaporodása révén keletkező etikai problémák minden nehézség nélkül tárgyalhatók „klasszikus” módszerekkel. Az ismeretek bővülése voltaképpen „csak” annyit jelent, hogy lehetőséget és kényszert teremt az alapvető és az emberiség közkincsének tekinthető erkölcsi fölismerések mélyebb átgondolására, amelyhez jó és termékeny módszernek tűnik az, amit itt az erkölcsi tények ontológiai szerkezetének feltárásának neveztem.

JEGYZETEK

1. Ehhez az első elméleti alapvetést az alábbi tanulmányban végeztem el: BALÁZS Zoltán: *Moral Philosophy and the Ontology of Relations*, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2004/3, 229–251.
2. David HUME: *Értekezés az emberi természetről*, Budapest, Gondolat, 1976, 638–639.
3. A főnti okfejtés azért fontos, mert ezt követően – mintegy mellékesen, a későbbi filozófiai következményekre nem számítva – fogalmazza meg Hume a „legyen”-nek a „van”-ból történő levezethetelensége tételét, helyesebben megfigyelését. A filozófiai következményekre persze már csak azért sem számíthatott, mert az imént idézett gondolatmenet kulcsfontosságú része, hogy az erkölcsi érzék megléte vitathatatlan tény, amely teljes mértékben indokolja az erkölcsi ítéleteket. Ennyiben tehát a „van”-ból igenis következik a „legyen”, csak éppen nem „értelemszerűen”, „logikailag”, hanem „érzelemszerűen”, de indokoltan. Az erkölcsi ítélet bennünk van, nem a dolgokban; csakhogy az erkölcsi ítélet az értelem számára, az értelem „felől nézve” végső soron ugyanúgy a tények része, mint maguk a dolgok. Ezt a kritikát természetesen más is megfogalmazta már, például Oswald HANFLING: *'Is', 'Ought' and the Voluntaristic Fallacy*, *Philosophy*, 1997, 537–548. Hanfling fejtegetései más pontokon is alátámasztják az én mondanivalómat.
4. Ez éppen az ellentéte egyébként Hume álláspontjának, mely szerint hiábavalóság a hasonlóságokkal és különbségekkel vesződni, mivel azok kvázi intuitív befolyásolják az erkölcsi érzéket.
5. Ez a megjelölés itt egyszerűen csak annyit jelent, hogy magyarázatra nem szoruló, közvetlenül belátható igazság. Más szerzők az itt használt „természetes versus analitikus” megkülönböztetés helyett a „kövér” (*thick*) és a „sovány” (*thin*) fogalmak között tesznek különbséget, ezt említi Hanfling is (lásd *I. m.*). Részletesebb kidolgozása: Kevin MULLIGAN: *Relations – Through Thick and Thin*, *Erkenntnis*, 1998/2–3, 325–353.
6. Talán érdemes még egyszer hangsúlyozni, hogy a mostohaság vagy az adoptálás természetes előzménye a vér

szerinti szülő halála vagy leküzdhetetlen ismeretlensége, azaz mindenféle erkölcsi kötelek szükségyszerű felbomlása. De szoros értelemben véve itt sem új gyermek-szülő viszony keletkezik, hanem egy másik típusú kapcsolat.

7. Természetesen itt is gondolni kell arra, hogy minden gyermek két szülő „extenziója”. Merész utalásnak tűnhet, de a politikai gondolkodás történetében fölmerült érvek ismeretében mégsem az, hogy a totális uralom erkölcsi igazolásának egyik akadálya éppen ez, vagyis az ontológiai monizmus lehetetlensége. Világos, hogy a klónozás esetében ez a nagyon fontos összefüggés megszűnne, és érvelni lehetne az „eredeti egyednek” a „másolt egyed” fölötti speciális „tulajdon-” vagy „előjoga” mellett. A klónozásban ilyen morális-politikai veszélyek is rejlenek; ezek részletezésére persze itt nincs hely.
8. Ehhez nagyon informatív tanulmány Thomas A. SHANNON, Allan B. WOLTER OFM: *A magzati élet korai szakaszának erkölcsi vonatkozásairól*, Mérleg, 2001/2, 165–190.
9. A „fogantatás” maga is „természetes viszony”, vagyis tovább bontható, részletezhető, ahogyan a szülő-gyermek viszony is. Ez egy másik tanulmány tárgya lehetne, de a módszer ugyanaz, mint amelyet itt alkalmazok.

BOROS JÁNOS

A bioetika elnevezés is jelzi annak a klasszikus megkülönböztetésnek a tarthatatlanságát, mely Arisztotelészről Kantig tartotta magát a gondolkodás történetében, nevezetesen, hogy szakadékszerű fogalmi különbség van a tudás és a közügyek, a tudomány és az etika, a megismerés és a cselekvés közt. Kant – az utóbbi kétszáz év gondolkodását döntően befolyásolva – még az „elméleti” és a „gyakorlati” ész megkülönböztetéséről beszélt, hogy aztán néhányan, főleg német nyelvterületen, a *sein* és a *sollen* különbségéről töprengjenek, ám Hegel és az amerikai pragmatikusok már a XIX. században elsöpörték ezt a megkülönböztetést. Minden megismerés, minden tudomány cselekvés is, folyamatos interakció a világgal, hogy elérjük, amit akarunk. A tudománynak ezért nemcsak logikai, metodológiai, ismeretelméleti kérdésekkel kell szembenéznie, mint ahogy még a XX. század első kétharmadának tudományteoretikusai hitték, hanem etikaiakkal is. Napjainkban a biológia képezi az emberi megismerő kaland frontvonalát, és sehol máshol nem jelentkeznek olyan határozottan az etikai kérdések, mint éppen itt. Ráadásul – jobban, mint eddig bármilyen elméleti levezetés által – a gyakorlatban igazolódik,

hogy az etika (és rajta keresztül a jogalkotás és a jog) már nem kívülről kapcsolódik egy diszciplínához, hanem imperatívuszai annak legbelsejében konstruálódnak. Ezért a mai gén- és biotechnológia korában talán nem erőltetett fogalomhasználat, ha bioetika helyett inkább etikobiológiáról beszélünk. Ennek megfelelően szükségessé válhat e talán még meg sem született diszciplína néhány kidolgozásra váró, lehetséges összefüggésére utalni.

Ráadásul, miután a tudomány és a technológia nem légüres térben, hanem a társadalomban fejti ki tevékenységét, annak erőforrásait fölhasználva, hogy aztán lehetőleg még több erőforráshoz való hozzáférést biztosítson, nem elégséges a tudomány etikai megközelítése: a demokratikus társadalomban közösen elfogadott etikai elvekben meg is kell állapodni és ezeket kötelező szabályokban rögzíteni kell. Vagyis a tudomány- és technológiaetikának tudomány- és technológiaijoghoz is vezetnie kell.

A XX. század első felének legjobb filozófusai egészen a hatvanas évek végéig a tudomány logikai és ismeretelméleti kérdéseivel foglalkoztak, miközben az atombomba ledobása következtében már az ötvenes évektől élénkíteni kezdtek a viták a tudósok morális felelősségéről. (A második világháború történései vetették föl először szélesebb társadalmi nyilvánosság előtt is a tudósok etikai felelősségét. A koncentrációs táborokban közreműködő vagy kísérletező orvosok esetében azonban nem volt és nem is lehet helye etikai mérlegelésnek, a minden megfontoláson túli vagy előtti gonoszság és elvetemültség kivonja magát minden racionális értékelés alól.) A tudomány felelősségéről és etikai implikációjáról az első időkben inkább természettudósok töprengtek, az etikával foglalkozó filozófusok ugyanis inkább belső vitákkal voltak elfoglalva, szembeállítva az egoisztikus és deontológiai elméleteket, vizsgálva az utilitarizmus, a kontraktualizmus igazságosságfogalmát, elemezve az értékek és a „jó élet”, az értelem és igazolás viszonyát, az etikai kifejezések nyelvi szerkezetét, episztemikus státusát, vagy éppen tagolva a méltányosságként fölfogott igazság, az uralommentes kommunikáció és a kommunikatív cselekvés struktúráját. Az etika szakmai berkeiben jószerivel mindenki meg volt győződve arról, hogy a tudomány és a technológia etikája másodlagos a középponti etikai problémák analíziséhez képest.

Mígnem jött a fordulat, és az extenzív tudományos technika (atombomba, úrkutatás, nehézipar) visszatorzulásával a figyelem a biológiai- és orvostudományokra összpontosult. Rövid idő alatt kiderült, hogy itt már nem egy esetleges, de talán soha be nem következő atomháború következményeivel, hanem saját személyes és közösségi életünk legmélyebb

összefüggéseivel kerülünk szembe. A biológiai tudományok és technológiák olyan mélységben képesek beavatkozni életünk „szerkezetébe”, hogy következményeiben egészen más életek, más emberek, más közösségek jöhetnek létre. Egy csapásra az előtt a probléma előtt állunk, hogy a technológia át tud alakítani bennünket, azt, hogy kik, mik vagyunk. Kénytelenek vagyunk föltenni a kérdést, kik vagy mik akarunk lenni.

A biotechnológiával ugyanis meg lehet tenni olyasmit, amit eddig nem tettünk. Az új képességek új etikát, következésképpen új jogalkotást is követelnek tőlünk. A következőkben egészen röviden föl sorolok néhány közismert új biotechnológiai lehetőséget. Egy következő lépésben az etika mint a „jó” és a „rossz” cselekedet tudománya átalakulásának szükségességéről beszélek, végül elnagyolt és vázlatos javaslatot teszek az etika és a jogalkotás jövődjének alakításának kérdésére.

Az új biotechnológiák beavatkoznak az ember mint biológiai lény szerkezetébe, aminek pszichológiai és tudati következményei mellett akár az is lehet az eredménye, hogy nem emberi lényeket kapunk. A végtagok és egyes szervek gépekkel való helyettesítése, az arc átültetése, a szintetikusan vagy sejtenyésztéssel előállított új arc és új szervek már a megvalósíthatóság határain vannak. Ha mindez lehetővé válik, akkor elvileg semmi sem áll az útjába annak, hogy az ember biológiai szerkezetét, sőt – az arc a lélek tükre – „lelki tükrét” is, talán lelkét is, darabról darabra megújítsuk, mint ahogy egy régi autót is darabról darabra újítunk föl.

Ráadásul a géntechnológia a darabonkénti kicserélésnél mélyebb beavatkozási lehetőséget nyújt. Feltételezve, hogy a gének biofizikai, molekuláris szerkezete valamilyen módon összefüggésben van a fenomenális vagy makroszkopikus tulajdonságokkal, beláthatatlan következményekhez vezethet, ha az emberi genom manipulálásával mutánsokat hoznak létre. Megfelelő átalakításokkal akár rendkívüli képességű egyedek állíthatók elő. Lehatárolható etikai megfontolásokkal és jogalkotással az átalakítás módja és mértéke? Kérdés, amire még visszatérek.

Egyre inkább lehetőség lesz arra, hogy súlyosan beteg embereket hosszabb ideig életben tartsanak, jóval tovább, mint ameddig beavatkozás nélkül élnének. Az életbentartási technológiák révén egyre nehezebbé válik a meghalás, miközben a fizikai-fiziológiai életminőség messze elmarad az egészséges emberekétől.

Ne feledkezzünk el az olyan lehetőségekről, mint az agy részeinek elektronikai (chippel való) helyettesítése, az ehhez (is) kapcsolódó tudat és a hozzá való viszonyulásunkat érintő „más tudatok” (*other minds*)

problémája, továbbá a folyamatosan vitatott redukcionizmus, a faj, a genetikus meghatározottság, az emberi genom projekt, a szociobiológia és az „új kreacionizmus” által fölvetett problémák, az altruizmus biológiai összefüggései, a teleológia kérdései. Témák, melyek ma nemcsak foglalkoztatják a biológia és a biológia elméletének kutatóit, de további diskussziós anyagot szolgáltatnak azokhoz a vitákhoz, melyek a biotechnológiák etikai összefüggéseiről folynak.

Egyre több technológiai beavatkozás áll majd rendelkezésre, melyek egy része rendkívül költséges lesz. Milyen módon lehet elosztani a forrásokat, kik kapják meg az életmentő kezelést és kik nem?

Az új eljárás módok új cselekvésmódok is, és feltehető a kérdés, közülük melyek jók és melyek rosszak, azaz melyeket tudjuk egyénileg vagy közösségleg, akár társadalmi szinten elfogadni, és melyeket akarjuk, kívánjuk elutasítani, vagy melyekről gondoljuk, hogy el kell utasítanunk. A kialakuló új technológia napjainkban azonnal etikai kérdéseket vet föl: alkalmazzuk vagy ne, mire alkalmazzuk és mire ne? Karl Popper deduktív-falszifikacionista tudományelméletében az ellenpélda cáfoló ereje kapcsán „instant racionalitásról” beszélt, ma az új technológiákhoz kapcsolva használhatjuk az „instant etika” vagy az „instant etikusság” fogalmát. A mai technológiák behatolnak sejteinkbe, megjelenésük mindannyiunkat, életminőségünket, életünk alapjait érinti. Azonnal föl kell tennünk alkalmazásuk etikai kérdéseit, mert instant élettani, társadalmi és „cselekvőségünket” érintő hatásaik vannak. Főként mivel a nem alkalmazás is etikai döntés, tekintve, hogy a technológia nem alkalmazása is alkalmazásával összevethető következménnyel jár. Ha egyszer azonosítani tudjuk eljövendő emberek genotípusait és a „jó tudomány” által nemkívánt fejleménynek deklarált helyzetek megakadályozására lehetőség kínálkozik, akkor a be nem avatkozás is választás, a passzivitás is cselekvővé válik, hiszen elfogad vagy megakadályoz egy esetet a reprodukciós tevékenység számtalan alternatívája közül. Ugyanígy ha a társadalmi igazságosság elve megköveteli a demokratikus társadalmakban, hogy az anyagi források bizonyos redisztribúciójával a kevesebbel rendelkező is hozzájusson az emberi élet feltételeihez, akkor a reprodukciós források ismeretében nem jogosultak-e a kevesebbel rendelkezők genetikai-genomikus újraelosztásra? (Ahol természetesen az újraelosztás a molekuláris biológia szintjén nem elvétel-odaadás lenne, mint a társadalmi jövedelemkiegészítésekénél, hanem a géntechnológiai beavatkozáshoz való hozzáférés lehetősége.)

A klasszikus etika dilemmája, hogy miként tudjuk megállapítani egy cselekedetről, akcióról, viselkedés-

ről, intézményről, hogy jó-e, azaz milyen kritériumokat, milyen érvelési módokat és netán milyen előzetes értékeket fogadunk el és milyeneket nem. Valamennyi etikai teóriára érvényes, hogy az „ember” és társadalmá mint legfőbb érték jelent és jelenik meg akkor is, ha egyre inkább nyilvánvalóvá vált és válik, hogy senki nem tudja megmondani, mi is az ember „lényege”, van-e olyan egyáltalán.

A sokak (de nem mindenki) által az etikátörténet csúcspontjának tartott kanti formális etika is az „embert” tartja legfőbb értéknek mint racionális és morális lényt. A „tisza gyakorlati ész” törvényei szerint eljáró ítélőerő szabálya szerint, Kant szavait idézve (Papp Zoltán fordításában): „kérdézd meg magad, hogy a szándékodban álló cselekedetet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akaratom által lehetséges. [...] Az általános természettörvény [...] típusa a cselekedetek erkölcsi elvek szerint való megítélésének.” Megkérdezni önmagunkat, *természetesen* – amíg van ilyen önmagunk. Kant korában még semmiféle technológia nem jutott annak közelébe, hogy az ember „maga” is átalakuljon. Kit kérdezzünk meg, ha a technológia olyan „mélystruktúrákba” avatkozik be, amelyekre éppen ez az „önmagunk” (a mai tudatfilozófia divatos kifejezésével élve) szupervenniál? Ha pedig nem találjuk azt, akit megkérdezhetünk, akkor az sincs többé, aki nem találja a kérdezőt, és nincs is mit találnia, ezt az önmagunkat – akkor nincs többé a megszokott értelemben szándék és nincs cselekedet és nincs morál. A kategorikus imperatívusz, úgy tűnik, nem alkalmazható néhány újabb etikai kérdésre, melyeket a géntechnológia, vagy akár az eutanázia fölvet.

Amíg a technológia a mi technológiánk, természetesen urai vagyunk a helyzetnek, éppen abban az értelemben, ahogy a klasszikus etika mindig is a racionalitás által uralt etika, és ahogy maga az etika is önmagunk, a társadalom és a világ fölötti uralom eszköze volt. Addig, amíg az ember azt kérdezi, hogy mit tegyek és mit akarok, addig saját episztemológiai és etikai struktúráit próbálja a világra kényszeríteni. Az új technológiák éppen ezt a „sajátot” számolhatják föl, az uralkodónak új tudata lesz, nem lesz azonos korábbi önmagával. Ez viszont azt is jelenti, hogy az előzetes döntés nem lehet etikai jellegű, hiszen nem tudjuk, kiről vagy miről, a technológia előzetesen ismeretlen eredményéről döntünk.

Az új etikának tehát radikális értelemben kell önmaga felszámolásával vagy felszámolási lehetőségével szembenéznie, ahol ez a „szubjektum”, az „én” felszámolása is lenne. Hogy a technológia ténylegesen fog-e ilyen lehetőséget kínálni, korai lenne erről el-

méleti spekulációkba bocsátkozni. A kérdés, amire ma fel kell készülnünk: ha meg tudnánk csinálni, szabadna-e megcsinálnunk? Például új fenotípusokat, végtelenül hosszan élő embereket, csupa gépi alkatrészből állókat, agyterületeiket elektronikával helyettesített lényeket? Ha azok már nem mi leszünk és nem is értjük tudatosságuk jellegét (ismét az *other minds* problémája), tudunk-e róluk felelősen dönteni?

Az új etika paradoxona, hogy az új technológiákkal a régi embereken való segítség lehetősége nyílik meg, és a rászoruló embereken való segítség minden etika egyik legfontosabb parancsolata. Ám ha segítünk a régi emberen, e segítség eredménye új valaki lehet, aki nem a „másik”, hanem „más”. A „más” megjelenésével segítettünk-e a „másikon”, avagy mást hozva létre felszámoltuk, ahogy egyébként „segítségnk” nélkül is felszámolódtok volna? Vajon hogyan viszonyulhatunk mindezekhez a kérdésekhez és paradoxonokhoz egy olyan jogalkotásban és jogalkotás által, amelynek fő célja és értéke a rawlsi igazságosságfogalom?

A jogalkotás a demokráciában vagy a jól berendezett társadalomban az igazságosságon kell hogy alapuljon, amely – John Rawls szavaival – nem tűr megalkuvást, a rá alapozott jogok pedig „nem lehetnek a politikai alkudozás vagy a társadalmi érdekek számolgatásának tárgyai”. A társadalmi igazságosság jogban lehorgonyozott megteremtésének a „tudatlanság fátyla” mögött kell történnie, ami biztosítja, hogy a törvényhozó úgy hozza a törvényt, mintha nem tudná, hogy ő maga a társadalomban hol helyezkedik el, vagyis hogyan fogja életét a törvény befolyásolni. A társadalmi igazságosság ezen elve a kanti morális törvény megfogalmazása a jog technológusa számára, és éppen ezért ugyanazzal a nehézséggel kell szembe-sülnie az új biotechnológiák kapcsán, mint annak. A tudatlanság fátyla mögött döntő törvényhozó nemcsak azt nem tudja, hogy hol helyezkedik el a törvény alkalmazásakor a társadalomban, hanem azt sem tudja, hogy az adott törvény alkalmazása után ő még elhelyezkedik-e a társadalomban. Ráadásul ez a tudatlansága kétirányú. Egyrészt nem tudja, hogy amennyiben a törvényt őrá alkalmazzák, az alkalmazás után még ő maga lesz-e, másrészt azt sem tudja, hogy a törvényt másokra alkalmazva, ha azok válnak mássá, velük igazságos-e az alkalmazás előtt a törvény, amikor rájuk úgy alkalmazza, hogy utána mások leszek, tehát már a törvény alkalmazása után *úgy* nem lesz érvényes rájuk. Az is kérdés, hogy igazságos-e a törvény azokkal, akik alkalmazása által létrejöttek, de alkalmazása előtt, a morális döntés előkészítése, az alternatívák mérlegelése idején még nem léteztek. Továbbá tudják-e az új lények alkalmazni a törvényt, azaz fennmarad-e az a társadalom, amely a

törvényt létrehozta. Ha ugyanis egy morális törvény alkalmazhatósága éppen alkalmazásával számolódik föl, akkor a törvény önmaga „egyetemes” érvényességét kérdőjelezi meg.

Mindez természetesen ma még merő spekulációnak tűnhet. De a technológia, elképesztő sebességgel fejlődve, saját sebességével alakítja át valóságunk fizikai (nanotechnológia, kémiai szintézisek) és biológiai (géntechnológia) szerkezetét. Számos biológiafilozófus szerint a biológiai tudományokban nem állapíthatók meg egyértelműen a szintek közti viszonyok. A gének nem aszerint működnek egyértelműen, hogy milyen a fizikai szerkezetük, ami egyenértékű azzal az állítással, hogy a hagyományos génfelfogásnak funkcionálisan különféle megnyilvánulásai (*instantiations*) vannak. Egyenlőre nem találtak olyan „híd törvényeket” (*bridge laws*), melyekkel rá lehetne mutatni molekuláris biológiai mélyszerkezetek és felszíni biológiai megjelenések közti egyértelmű megfelelésekre. Mindez tovább növeli azt a bizonytalanságot, hogy milyen genetikai beavatkozásokat lehet, kell vagy szabad végrehajtani. A tudomány története arra tanít bennünket, hogy amit meg tudnak tenni, azt meg is teszik. Az új etika és az új jogalkotás most kezdődő történetének fel kell vennie az új, nagy „tehetségű” tudományok fejlődési sebességét, „instanttá” kell válnia, ha az emberiség nem akar saját kreatív energiáinak tehetetlen kiszolgáltatottjává vagy akár áldozatává válni.

EGYRÉSzt MAGYARORSZÁGI, EURÓPAI ÉS TÁGABB NEMZETKÖZI SZINTEN SÜRGŐSEN SZÜKSÉg LESZ OLYAN SZAKEMBEREKRE, AKIK MIND AZ ETIKA, MIND A JOG, MIND A BIOTECHNOLÓGIA TUDOMÁNYÁBAN, EZEK GYAKORLATÁBAN, „TECHNOLÓGIÁIBAN” A LEHETŐ LEGMAGASABB SZINTŰ JÁRTASSÁGRA TESZNEK SZERT. MÁSRÉSzt MINDADDIG, AMÍg NEM RENDELKEZÜNK ILYEN UNIVERZÁLIS SZAKEMBEREKkEL, A BIOLÓgUSOKNAK KELL SAJÁT KÉPZÉSÜKÉt ÉS MUNKÁJUKAT ETIKAI ELLENŐRZÉSNEK ALÁVETNI, HISZEN ŐK ÉRTIK LEGINKÁBB AZ ÁLTALUK VIZSGÁLT ÉS MENDZSELT FOLYAMATOK LOGIKÁJÁT.

Mindezek a kérdések nem kezelhetők többé tisztán az etika, tisztán a jogalkotás, de tisztán a biológia vagy a biotechnológia felől sem. Azt, hogy napjainkban mit lehet megtenni, valójában csak a biológiai szakember tudja, habár a híd törvények hiánya miatt ő sem láthatja át a molekuláris konstrukciók és változtatások valamennyi fenomenológiai következményét. Ezek után még inkább érthető, hogy sem az etika művelője, sem a jog szakembere (a megszokott törvényhozóról nem is beszélve) nincs abban a helyzetben, hogy teljes mértékben megértse és ellenőrizze a biotechnológiai beavatkozásokat. Ebből a sajátos helyzetből két cselekvési kényszer azonnal kínálkozik. Egyrészt magyarországi, európai és tágabb nemzetközi szinten sürgősen szükség lesz olyan szakemberekre, akik mind az etika, mind a jog, mind a biotechnológia tudományában, ezek gyakorlatában, „technológiáiban” a lehető legmagasabb szintű jártasságra tesznek szert. Másrészt mindaddig, amíg nem rendelkezünk ilyen univerzális szakemberekkel, a biológusoknak kell saját képzésüket és munkájukat etikai ellenőrzésnek alávetni, hiszen ők értik leginkább

az általuk vizsgált és mendzselte folyamatok logikáját. Nem annyira bioetikára, mint etikobiológiára, majd jogbiológiára lesz szükség, amennyiben magának a biológiai racionalitásnak és proceduralitásnak kell mintegy a kategorikus imperatívusz és a tudatlanság fátyla folyamatszerű racionalitásának mintájára a maga eljárás-módjait kialakítania.