

Søren Hørning

Videnskaben, fremskridtet, døden og mennesket - et studie i den moderne medicins totalitarisme

Fremskridtets ambivalens

I deres bog *Dialektik der Aufklärung* modsiger Max Horkheimer og Theodor Adorno den tro på videnskaben og de af videnskaben frembragte fremskridt, som har været kendetegnende for den vestlige teknologiske civilisation siden Francis Bacon i starten af det 17. århundrede. Horkheimer og Adorno vil i deres værk undersøge, hvorfor menneskeheden, i stedet for at være trådt ind i en menneskelig samfundstilstand, er sunken ned i en ny form for barbari (Horkheimer & Adorno (1998), 1).

Grunden til dette barbari finder Horkheimer og Adorno i oplysningstænkningen i bredeste forstand (ibid., 9), som de dog samtidig ikke vil tage endelig afsked med. De siger i et forord:

Den apori, som vi stødte på under vort arbejde, viste sig således at være det første objekt, som vi måtte undersøge: oplysningens selvødelæggelse. Vi nærer ingen tvivl om...at friheden i samfundet er uløseligt forbundet med oplysende tænkning. Imidlertid mener vi nøjagtig lige så tydeligt at have erkendt, at selve denne tænknings begreb – i lige så høj grad som de konkrete historiske former, de samfundsinstitutioner, som den er vævet sammen med – allerede indeholder kimen til det tilbageskridt, som i dag finder sted overalt. Hvis oplysningen ikke optager refleksionen over dette regressive moment i sig, besegler den sin egen skæbne (ibid., 3).

Horkheimer og Adorno står på oplysningens grund i deres forsvar for frihed og selvbestemmelse, men de angriber samtidig visse træk ved oplysningen, som de ikke mener, den har sans for, og som viser sig i forskellige samfundsinstitutioners udvikling. De angriber visse træk, som er kendetegnende for oplysningstænkningen: En naiv tro på udvikling,

fremskridtsoptimisme og perfektibilitetstænkning. Horkheimer og Adorno kritiserer troen på den tætte forbindelse mellem på den ene side sociale, humane fremskridt og på den anden tekniske fremskridt. Med indsigterne hos Kierkegaard, Marx, Nietzsche og Freud og erfaringerne fra første halvdel af det 20. århundrede sætter de spørgsmålstegn ved, om menneskets bevægelse i historien virkelig er en fremskridtshistorie i en lige linje; fra det ukendte til det kendte og fra mytologi til oplysning, eller om ikke snarere mennesket i sit inderste væsen bærer en spænding mellem opklaring og tildækning. Som også Hans-Georg Gadamer siger det:

Man må for det første stille sig spørgsmålet om hvorvidt ”fremskridtet”, som det hører hjemme i den videnskabelige forsknings særrområde, overhovedet er i samklang med den menneskelige tilværelse i dens helhed. Er forestillingen om en stigende og fuldendende oplysning i sidste ende tvetydig? (Gadamer (1991), 99).

Det er lige nøjagtig det spørgsmål, som Horkheimer og Adorno stiller sig selv i *Dialektik der Aufklärung*.

Rummer begrebet ”oplysning” ikke i sig en irreducibel spænding, som har sin grund i hele den menneskelige tilværelses spænding? En af de afgørende spændinger er indsigten i, at også fremskridtstanken har sin pris og sin egen dialektik. Fremskridt indebærer altid nogle menneskers - de der har en bestemt viden - magt over nogle andre mennesker, nemlig de der ikke har denne viden (Horkheimer & Adorno (1998), 10, 48).

En absolut fokusering på teknisk-videnskabelige fremskridt har også sin pris i form af endimensionalitet, instrumentalisering af kroppen, bureaukratisering og teknokratisering, overbefolkning, ødelæggelsen af naturen.

Horkheimer og Adorno vil ikke gå bag om oplysningen men vil, at oplysningen skal besinde sig på sin egen grund, hvis ikke den skal forråde menneskene (ibid., 5). Oplysningen har med andre ord ikke formålet at virkeliggøre sin egen ide om frihed. Horkheimer og Adorno er derfor kun delvist enige med Kant i hans diktum for oplysningen fra 1794 i skriftet *Was ist Aufklärung?*:

Oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed. Umyndighed er mangelen på evne til at betjene sig af sin forstand uden en andens ledelse. Selvforskyldt er denne umyndighed, når årsagen til den ikke ligger i forstandens mangler, men i manglende beslutsomhed og mod til at betjene

sig af den uden en andens ledelse. Sapere aude! Hav mod til at betjene dig af din egen forstand! Altså oplysningens valgsprog (Kant (1993), 71).

Kant sammenfatter her sin opfattelse af, hvad han finder afgørende for oplysningen. Han sammenkobler et kognitivt forstandsmoment, der er bundet til individet, med et praktisk moment; en modig beslutning til at leve som et myndigt - ansvarligt - individ. Kant har i dette citat ikke sans for spænding i menneskets erkendelse af verden. Der er ikke tale om nogen bevægelse mellem oplysning og tildækning. Hvis mennesket blot lever op til forstandens fordringer, og har modet til at bruge denne forstand, er der ingen hindringer i vejen for oplysningens sejrsgang gennem historien. Dette er for Horkheimer og Adorno naivt og farligt, fordi det med sin ensidige tro på fremskridtet og fornuften ikke har sans for de uomgængelige *negative og destruktive* elementer ved troen på fremskridt, videnskab og fornuft.

Hvis vi skal finde grunden til den virkelighedsopfattelse og det videnskabssyn, der bærer moderne medicin, må vi tilbage til "grundlæggerne" af det moderne videnskabssyn: Descartes og Bacon.

Viden er magt: Bacon

De to grundlæggere af det moderne videnskabssyn: Bacon og Descartes havde ikke nogen sans for fremskridtets ambivalens, som kommer til udtryk hos Horkheimer og Adorno. Det lå uden for deres horisont. Horkheimer og Adornos begreb om oplysningen og kritik af oplysningen er ikke mindst knyttet til Francis Bacon (1561-1626) og det nye videnskabsideal i form af en ny videnskabelig metode, som han er grundlægger af (Horkheimer og Adorno (1998), 9). Denne videnskabelige metode har som sin grundantagelse, at videnskabelige og tekniske fremskridt er lig med humane fremskridt (Krohn (1977); Höffe (1995), 50f.). Bacons vision om den nye videnskab kommer tydeligt til udtryk i den berømte aforisme 129 i *Novum Organon* fra 1620:

For opfinders fordele kan strække sig til hele menneskeheden, samfundsmæssige fordele kun til særlige steder; de sidstnævnte ikke hinsides nogle få tidsaldre, de førstnævnte forevigt. Ydermere frembringes reformationer af samfundsmæssige tilstande sjældent uden vold og forvirring; men opfindelser bærer velsignelser med sig uden at forårsage skade eller sorg for nogen (Bacon (1990), aphor 129).

Her har vi i kort form det baconske program. De videnskabelige opfindelser bringer lykke og nytte til menneskeheden, uden brug af magt og uden at gøre nogen mennesker uret eller ondt. Det er denne absolutte tro på det saliggørende ved videnskabelige fremskridt, der driver moderne videnskab frem.

Det revolutionerende i Bacons *Novum Organon* er ikke, at Bacon selv var en stor videnskabsmand, men det revolutionerende er hans *metodiske* opdagelser. Hans metode består i den eksperimentelle fremgangsmåde og induktionen. Bacon er selv klar over det revolutionerende i at have fundet en metode til at gøre nye opfindelser, i forhold til det at gøre en konkret opfindelse. Han er dog fyldt med beundring overfor, og han priser, opdagelserne af krudtet og magneten. Han siger selv:

Igen, hvis mennesket havde tænkt så meget om en enkelt opdagelse, at det havde opfattet ham som mere end et menneske, der ved at skabe en fordel havde gjort hele menneskeheden til sin skyldner, hvor meget større ville det da ikke være, at opdage det ved hjælp af hvilket alt andet kan opdages med lethed! (aphor. 129).

Det Bacon gør er, at han gør videnskaben til forskning, idet han radikalt ændrer på systemet for den menneskelige viden. Han vil organisere viden i et innovativt system ved at løse den fra teologisk overtro (aphor. 65), og fra det mørke og den snævertsynethed, der er knyttet til den aristoteliske filosofi (aphor. 64). Et andet emancipationsmotiv, der er knyttet til Bacon, er den *uendelige vidensbegærlighed* og *magtbegærlighed*. Bacon siger:

Den menneskelige forståelse er urolig; den kan ikke stoppe eller hvile, og presses fremad, men forgæves. Derfor er det at vi ikke kan opfatte en ende på eller grænse for verden, men at det som af nødvendighed altid synes, at der er noget bag (aphor. 48).

Menneskets forståelse af verden er præget af en indre uro, der altid presser det videre, eller som Ottfried Höffe siger det:

Videbegæret, der fremstiller sig som en altid-mer-og-mer-viden-villen, bliver til en løssluppen nysgerrighed (Höffe (1995), 55).

Der er med Bacon ikke længere sat grænser for menneskets begærlighed efter viden og magt, begærligheden bliver uendelig: Viden er for Bacon magt (aphor. 3), og mennesket er blevet sat fri fra traditionens - antikkens og

Videnskaben, fremskridtet, døden og mennesket

middelalderens, in casu kristendommens - snærende bånd. Det er derfor heller ikke bare en ny metode, Bacon er ophavsmand til, men i det hele taget en ny måde for mennesket at forholde sig til det værende på.

Den moderne videnskabs verdensbillede og teknikens væsen

Denne nye opfattelse af videnskaben og menneskets nye måde at forholde sig til det værende på kommer prægnant til udtryk hos Martin Heidegger, som han formulerer det i sit skrift *Die Zeit des Weltbildes*:

Den nytidslige videnskab grunder sig og isolerer sig samtidig i udkastene af bestemte genstandsfelter. Disse udkast udfolder sig i den tilsvarende, gennem strengheden sikrede, fremgangsmåde. Den til enhver tid gældende fremgangsmåde retter sig ind i anvendelsen. Udkast og strengthed, fremgangsmåde og anvendelse, vekselvist fordrende hinanden, udgør den nytidslige videnskabs væsen, gør den til forskning (1977, 86).

Den moderne videnskab er for Heidegger - som for Bacon - karakteriseret ved sin fremgangsmåde og i denne proces udpeger forskeren selv bestemte genstandsområder. Men denne strenge videnskabelighed er for Heidegger ikke det afgørende, hvis vi nøjagtigt skal bestemme, hvori den nye videnskab består. Hvis vi vil forstå den nye videnskabs væsen, må vi besinde os på dens *metafysiske grund*, det vil sige; hvilken opfattelse af det værende og hvilket begreb om sandhed, der gør den nye videnskab til forskning. Om dette siger Heidegger:

Erkendelsen som forskning drager det værende til regnskab for, hvordan og hvorvidt det lader sig stille til rådighed for en forestillen. Forskningen råder over det værende, når den enten kan forudberegne dette i dets fremtidige forløb, eller kan efterregne det som forgangent. I forudberegningen bliver naturen, i den historiske efterregning bliver historien, så at sige stillet. Denne regner på naturen og regner med historien. Kun det, som således bliver til genstand, er, gælder som værende. Til videnskab som forskning kommer det først, når det værendes væren søges i en sådan genstandsmæssighed. Denne genstandsmæssiggørelse af det værende fuldbyrdes i en forestillen, som tilsigter at bringe ethvert værende således frem for sig, at det værendes regnende menneske kan være sikker, d.v.s.

vis. Til videnskab som forskning kommer det først der, og kun der, hvor sandheden har forvandlet sig til en forestillens vished (Heidegger (1977), 87).

Videnskab som forskning, mener Heidegger, er først tilstede for den nyere tids videnskab, når natur og historie bliver genstandsgjort, for først i det øjeblik kan videnskaben opnå en sikker viden. Kun det, der på denne måde bliver gjort til genstand for subjektet i erkendelsesprocessen, er virkeligt.

Denne udlægning af erkendelsesprocessen henfører Heidegger til Descartes (ibid., 87), som sammen med Bacon er grundlægger af den nyere tids metafysik og videnskabssyn. Den afgørende forskel mellem på den ene side antikken og middelalderen og på den anden side Descartes (1596-1650) og Bacon er, at mennesket i udlægningen af det værendes væren - hos Descartes og Bacon - bliver til et *subjekt*, som for Heidegger skal forstås i sin oprindelige græske betydning, som noget der foreligger, som noget der ligger til grund for alt, eller som der hvor alt samler sig (på græsk: *hypokeimenon*). Subjektet bliver til det værende, hvori alt det andet værende grunder sin sandhed (ibid., 88). Denne ændring i erkendelsesprocessen er revolutionerende for menneskets billede af verden, natur og historie. Eller rettere sagt, først med det moderne kommer overhovedet tanken om et billede af verden, som mennesket danner ved at gøre verden til genstand for sine forestillinger, på tale, idet der nemlig ikke i antikken og middelalderen på denne måde blev sat tvivl om verdens "eksistens". I middelalderen blev mennesket forstået som *ens creatum*. Det værende blev her forstået som noget, der hørte til i en bestemt skabelsesorden, og menneskets rolle var at svare på en for mennesket forudgiven - gudskabt - virkelighed. Ligeledes er det værende i antikken heller ikke noget, der bliver et værende i kraft af at mennesket forestiller sig det i en form for subjektiv perciperen, men mennesket må svare på, at det værende åbner sig for mennesket (ibid., 90).

At kende virkeligheden vil for Descartes sige at have en videnskabelig viden om virkeligheden, det betyder at have en korrekt repræsentation af tingene.

Descartes siger:

Sikkert kan jeg ikke have nogen viden om, hvad er uden for mig, uden hjælp fra de idéer jeg har inden i mig (Descartes (1970), 123).

Først fra og med Descartes bliver omverdenens realitet et problem, idet vi ikke kan have nogen repræsentation af virkeligheden, før vi har konstrueret en sikker viden om denne virkelighed.

Fælles for Bacon og Descartes er det, som (Charles Taylor 1989, 149) har benævnt sammenkædningen af viden, magt og instrumentel kontrol i erkendelsen af verden. En affortryllelse og en neutralisering af verden, der åbner op for en mekanistisk og funktionalistisk forståelse af virkeligheden. Denne fælles ånd i forholdet mellem viden og instrumentel kontrol kommer til udtryk i det følgende citat fra Descartes' *Om metoden*:

Jeg indså jo nemlig ved deres [fysikken] hjælp, at det er os muligt at nå til forskellig indsigt, der er os meget nyttig i livet; og i stedet for den spekulative filosofi, som skolastikerne lærer, kan man finde en praktisk filosofi, ved hjælp af hvilken vi ud fra indsigt i de kræfter og virkemåder, som findes i ilden, vandet, luften, stjernerne og himlen og alle de andre legemer, der omgiver os – en indsigt, der er lige så klar som den, vi har i vore håndværkeres forskelligartede teknik – kan anvende dem til alt, hvortil de er egnede, og således gøre os til naturens herre og mester. Dette har vi grund til at ønske ikke blot for at kunne gøre en uendelig række af opfindelser, der uden møje vil lade os nyde jordens frugter og alle dens goder, men først og fremmest for at vi kan bevare vort helbred, der er det vigtigste gode og grundlaget for alt andet godt i livet. Menneskets ånd er nemlig så afhængig af den fysiologiske tilstand og legemsorganernes indretning, at jeg tror, det er i medicinen, man skal søge midlet til om muligt at gøre menneskene klogere og dygtigere, end de hidtil har været (Descartes 1996, 80-1)

Det proklamerede mål for den nye videnskab og dens metafysik, som det her kommer til udtryk hos Descartes, er herredømme og magt over naturen, og dette herredømme har et humanitært mål. Den nye videnskab skal tjene kroppens sundhed og et længere liv. Og menneskets visdom og klogskab afhænger deraf. Den nye videnskab er fra grunden af praktisk og materielt orienteret og nyttebetonet, det vil sige, at det for Descartes - og for Bacon som vist ovenfor - i realiteten ikke giver nogen mening at adskille videnskab og teknik. Teori er praksis, da, som Descartes siger det her og senere i *Om metoden*, det er den nye lægevidenskabs formål at udrydde uendeligt mange sygdomme, og måske endda alderdomssvækkelse i det hele taget. I denne utopi flyder videnskab og teknik ud i et og det samme.

Om dette nye videnskabssyn siger Leon R. Kass:

Selv videnskabens idéer og fremgangsmåder manifesterer en konception af viden for magtens skyld: naturen opfattes

mekanisk, og forklaring er den bevægende årsag; skjulte sandheder afdækkes ved handling i naturen (dvs. gennem eksperiment)...Moderne videnskaber afviser spørgsmål som menings- eller nyttesløse, der ikke kan besvares ved anvendelse af metoden. På alle disse måder har videnskaben en praktisk opgave (Kass (1985), 131).

Den moderne videnskabs tilgang til virkeligheden er båret af et reduktionistisk mekanisk natursyn og af en videnskabelig forklaringsmodel, der har effektivitet og nytte som sine bærende formål. Mennesket kan ved hjælp af den videnskabelige-instrumentelle fornuft opnå uendelige tekniske, og det betyder for den samtidig humane, fremskridt. Dette er udtryk for et helt bestemt normativt moment i fremskridtsbegrebet, der driver videnskaben frem, nemlig at vores vej til et godt humant liv går igennem tekniske fremskridt, som igen er båret af en bestemt opfattelse af, hvad virkelighed og sand viden er. Og videnskaben per excellence er for Descartes lægevidenskaben.

Teknikkens væsen

Den nye model for rationelt herredømme, som Descartes og Bacon plæderer for, er et resultat af et instrumentelt fornuftsbegreb. Med dette begreb mener jeg den form for rationalitet, vi bruger, når vi kalkulerer, hvad der er den mest effektive og nyttige - som i en cost-benefit analyse - applikation af midler i forhold til et bestemt formål¹. Denne rationalitet er en *teknisk rationalitet*², hvis mål er beregnelighed og nytte i fremskridtets og humanitetens navn. Denne tekniske rationalitet eller instrumentelle fornuft er det, som Heidegger benævner teknikkens væsen, der ikke selv er noget teknisk; men den instrumentelle fornuft er den moderne metafysiks væsen (Heidegger (1977), 69). Teknikken er med andre ord et udslag af en teknisk væsensudlægning. Det er den meget klare og dybt tænkte pointe i Heideggers forståelse af teknikkens væsen. Som Heidegger siger det i sit skrift *Die Frage nach der Technik*: Kun hvis vi ikke bare ser på teknikken i dens konkrete manifestationer, som for eksempel maskinteknik, men på teknikkens væsen som udtryk for en bestemt form for metafysik, kan vi få et frit forhold til teknikken (Heidegger (1996), 5). Først i det øjeblik vi spørger efter teknikkens væsen, kan vi se, at teknik ikke bare er et middel, som vi bruger til at få opfyldt et bestemt formål, og at dette ikke bare er et resultat af menneskets suveræne handle.

Heideggers forståelse af teknikken er meget præcis, idet den åbner for en dybere forståelse af teknikkens væsen, og den er endvidere yderst aktuel, idet den gør op med en antropologisk forståelse af teknikken. Den

antropologiske opfattelse forstår en teknisk handlen som en aktørs målrettede handlen, der betjener sig af et middel, med hvilket han bedre kan realisere sine formål, det vil sige potentielt sine egne evner. En fremtrædende repræsentant for denne position er Ernst Kapp, som med sit værk fra 1877 *Grundlinien einer Philosophie der Technik* er en af pionererne indenfor teknikfilosofien. Kapp opfatter teknikken som et forlænget menneskeligt organ. Sin tese formulerer han prægnant i forordet til sin bog, nemlig

At mennesket ubevidst overfører form, funktionsforhold og normalforhold for sin legemlige organisation til sin hånds værker (Kapp (1978), 5).

Teknik er for Kapp simpelthen udvidelse og forlængelse af menneskets organer. For den antropologiske teknikmodel er teknikken et middel, som mennesket er herre over.

Teknologifilosofien i det 20. århundrede³ er enig med Heidegger i, at enhver teknik indeholder mere end bare teknik. I enhver teknik er der et ideologisk element, eller som Heidegger har påvist det hos den moderne metafysik, så er der altid et bestemt billede af verden, der bliver udtrykt. En teknik er ikke bare teknik. Teknik opstår altid som resultat af en bestemt kontekst og denne konteksts udviklingsdynamik. Teknik er ikke noget, man bare føjer til, uden at det ændrer noget substantielt. Teknikken er aldrig neutral, men skaber sit eget åndelige og kulturelle klima.

Dette gælder ikke mindst *medicinen*. Indenfor medicinen har teknikken voksende magt og centrale placering ændret medicinen, som i sit oprindelige væsen er et forhold mellem læge og patient, men nu først og fremmest er et forhold mellem lægen og en sygdom, der er blevet til på baggrund af en diagnose ved hjælp af et teknisk instrument (Foucault (1997)). Denne udvikling siden slutningen af 1700 tallet har gradvist medført, at lægen har opgivet at stole på både patientens forklaringer og sine egne subjektive erfaringer til fordel for en tro på teknikken troværdighed og evne til præcise diagnoser (Postman (1993), 99f.).

Drømmen om fremskridtet, medicinens succes

Den medicinske videnskab lever så godt som aldrig før. Den har siden 2. verdenskrig oplevet en enorm succes og gjort store fremskridt.

Vi dør i dag - i den vestlige verden - ikke af gul feber, tyfus, tuberkulose eller kolera. Den medicinske videnskab har opfundet vacciner og antibiotika, der gør, at vi ikke længere dør af sådanne sygdomme, eller at vi overhovedet ikke får dem.

Og tænk bare på så spektakulære muligheder som by-pass operationer, organtransplantation, reagensglasbefrugtning og kloning.

Den medicinske videnskab har ikke oplevet nogen kritik som for eksempel fysikken, der med opdagelsen af atomet muliggjorde atombomben. Meget få har sat spørgsmålstegn ved medicinen som et ubetinget menneskeligt gode. Dette skyldes ikke mindst, at medicinske fremskridt øger vores fornemmelse af frihed og forøger vores magt på samme tid. Medicinen har givet mennesker større frihed i forhold til biologiske restriktioner, og flere valg i en verden hvor ordet *valg* er blevet helligt. Og medicinen har forøget vores magt over naturen og dens farlige destruktive kræfter. At medicinen ses som et afgørende og grundlæggende gode skyldes ikke mindst, at det mennesket frygter mest af alt er døden.⁴

Den medicinske videnskabs syn på sig selv og på verden omkring den kommer klart og markant til udtryk i det følgende citat fra en tale af den første direktør for verdenssundhedsorganisationen (WHO) Dr. Brock Chisholm:

Verden er syg og sygdommene skyldes menneskets perversion. Dets manglende evne til at leve med sig selv. Mikroben er ikke fjenden: videnskaben er tilstrækkelig fremskreden til at klare mikroberne, hvis det ikke var for menneskets overtroiske barrierer. Omfanget af opgaven som komiteen har foran sig kender ingen grænser.

Der er flere ting at sige om dette citat: *For det første* må vi i dag sige, at det er udtryk for en alt for stor tiltro til videnskaben, når Brock Chisholm mener, at videnskaben kan klare mikroberne. Vi må i dag sige, at der ikke er hold i denne påstand. Som Laura Garrett siger det i sin anerkendte bog *The Coming Plague* fra 1995:

mikrober er på et utal af måder i stand til at udrangere en hvilken som helst antibiotika (Garrett (1995), 491).

Denne holdning, at det ikke vil lykkes for videnskaben at overvinde bakterierne og viraene, er alment anerkendt. Biologen Paul W. Ewald har gjort det klart, at det er en:

fejltagelse at fortolke sygdom som en midlertidig tilstand af ubalance i en natur der ellers er i balance (1994, 213).

Den samme pointe bliver gjort endnu tydeligere af en anden biolog, Marc Lappé, når han skriver, at det:

evolutionære budskab er at vi risikerer sygdomme på trods af vores medicinske fremskridt. Samspejlet mellem alt levende på jorden (...) er basis for vores fortsatte risiko”(Lappé (1994), 211).

Det mest fatale eksempel på rigtigheden af disse udsagn, har vi i frembruddet af en ny infektionssygdom - HIV - i 1980'erne.

For det andet er udtalelsen fra WHO's første direktør et rammende udtryk for moderne medicins opfattelse af virkeligheden, og medicinens placering i denne virkelighed. Ifølge direktøren kan den medicinske videnskab redde os fra overtro og perversion, hvis bare vi vil lytte til dens budskab. Og dens budskab er klart: Omvend dig til troen på den moderne medicin og du vil modtage din frelse. Medicinen er blevet til et missionselskab, til en *frelsens hær*, og dens budskab og virkeområde kender ingen grænser.

Denne tankegang, der lægger alle livets områder under sig, kender ikke til grænser eller til konkrete patienter, men kun til sygdomme der skal kureres. Medicinen har altså langt overskredet den begrænsede opgave, som består i at kurere nogle kropslige dysfunktioner indenfor grænserne af den menneskelige eksistens: *Sygdom, lidelse, alderdom og død*. Men moderne medicin vil ikke vide af disse grænser. Den lever ud fra utopien om at frelse den menneskelige sjæl og krop fra dens egne sygdomme. At denne måde at tænke på ikke er et perifert fænomen inden for den moderne medicin, har vi et konkret udtryk for i Verdenssundhedsorganisationens sundhedsdefinition fra 1947 - en sundhedsdefinition som er gældende den dag i dag - hvor det hedder:

Sundhed er en tilstand af fuldstændig fysisk, mentalt og socialt velvære og ikke blot fraværet af sygdom.

I dette citat legitimeres medicinens indtrængen på alle menneskelivets områder. Der er i princippet ikke noget område i vores tilværelse, ikke noget problem i vores liv, der ikke er et problem for medicinen. Denne *medikalisering* af menneskelivet er en direkte konsekvens af det syn på verden som en verden, der er syg og har brug for frelse fra sine egne sygdomme, som kommer til udtryk i talen fra WHO's første direktør.

Det er i denne sammenhæng vigtigt at have den historiske baggrund for WHO's opståen for øje. Den historiske baggrund er 2.verdenskrig, med alle dens ødelæggelser og destruktion af alle meningsfulde menneskelige relationer. Den vestlige verden havde oplevet en ondskab og ødelæggelse, som var overvældende og uforståelig. I forsøget på at gøre verden forståelig og meningsfuld greb man *på den ene side* til menneskerettighedstænkningen, som resulterede i FN's resolution om menneskerettigheder. Dette gjorde man for at sikre freden i verden. *På den anden side* ville man forbedre menneskets mentale, sociale og fysiske tilstand, og i denne bestræbelse greb man til den medicinske videnskab som den frelsende engel.

Det vil i grunden sige, at man stadig troede på en videnskabelig løsning af menneskelivets grundlæggende problemer, i dette tilfælde ikke mindst en tro på at man kunne skabe humane fremskridt, det vil sige udrydde menneskelivets iboende ondskab, in casu sygdomme, ved hjælp af tekniske fremskridt.

Det vil sige, at man *ikke* satte spørgsmålstejn ved det syn på mennesket og verden som havde præget nyere tid siden Descartes og Bacon, men fuldendte det: *Et mekanistisk syn på mennesket og verden grundende i et instrumentalistisk fornuftsbegreb, og en grundlæggende fremskridtoptimistisk og nyttemaksimerende tro på videnskabens evne til at skabe større menneskelig frihed.* Man spurgte ikke sig selv, om der i grunden var noget i denne absolutistiske tro på fornuft og fremskridt, der havde muliggjort Stalins GULAG og de nazistiske koncentrationslejre.

Man stillede ikke sig selv det spørgsmål, som Horkheimer/Adorno og Gadamer stillede sig: Ligger barbariets grund ikke netop i den endimensionale tro på fornuftens civiliserende virkninger? Var ikke netop erfaringerne fra Stalin og Hitler et konkret og umiskendeligt udtryk for det naive og farlige i troen på at sætte lighedstejn mellem *på den ene side* videnskabelige og tekniske fremskridt og *på den anden side* menneskelige fremskridt. Var Hitlers Tyskland ikke snarere et moderne fænomen; det vil sige et fænomen, der var utænkeligt uden den tekniske værensudlægning, som moderne teknik - med Heidegger - er et udslag af. En teknisk værensudlægning, hvis afgørende kendetegn er en metafysisk videnskabelighed, der ved hjælp af et disengageret, beregnende og genstandsgørende instrumentelt fornuftsbegreb sikrer sig herredømmet over det værende. At kende virkeligheden er at have en sikker videnskabelig viden om virkeligheden, og at have denne viden er at have magt. Er det ikke netop denne forståelse af virkeligheden som et genstandsområde for menneskets uendelige begær efter magt, viden og kontrol, der kommer til udtryk i Hitlers effektive krigsmaskine? Hvis der er én ting, der var afgørende for Hitlers magt, var det dygtige, eksperimenterende videnskabsfolk, der kunne udvikle ny krigsteknik; og som kunne opfinde og udtænke den mest effektive måde at udrydde så mange mennesker så hurtigt som muligt og med så lave omkostninger som muligt på. Dette krævede dygtige videnskabsfolk, effektiv teknik og nyttige bureaukrater, der kunne udføre ordrerne med klinisk sikkerhed. Det, der er det mest skræmmende ved udryddelsen af jøderne i de tyske koncentrationslejre er på en måde endnu mere skræmmende end de ubeskrivelige menneskelige lidelser: Den mekaniske og videnskabeligt kliniske og strengt metodiske måde hvorpå udryddelsen er udført.

Hvis tekniske og videnskabelige fremskridt er selve kriteriet på, hvad humane fremskridt er i sin essens, var Dr. Mengele, den berygtede læge der lavede alle mulige nyttige - videnskabeligt nyttige - eksperimenter med jøder i koncentrationslejrene, en sand videnskabsmand, det vil sige en person der

ved hjælp af videnskabelige eksperimenter skaber fremskridt i vores opdagelse af mennesket og verden. Det er den samme logik, der kommer til udtryk i "alvorlige" videnskabsmænds - i vores demokratisk samfund - forsikring om, at der ikke er noget, der kan stoppe fremskridtet, og som viser sig i nobelpristageres afhændelse af ethvert ansvar for, hvad det er, de laver med en henvisning til videnskabens neutralitet, in casu urorlighed. Denne holdning til videnskaben er udover at være udtryk for forfængelighed, og videnskabsmandens trang til selvretfærdiggørelse, særdeles farlig, idet fremskridtet bliver til fremskridt for fremskridtets - og magtens - skyld. *Alt hvad der kan gøres skal gøres.* Dette er den moderne medicins logik.

Moderne medicin som social medicin: Michel Foucault

For at finde rødderne til den moderne medicin, og forsøge at forklare dens enorme magt i vores velfærdssamfund, må vi tilbage til slutningen af det 18. århundrede.

At den moderne medicin fra sin spæde fødsel har været en *social medicin*, det vil sige en medicin der fra starten har været knyttet meget tæt sammen med statsapparatet og dets kontrol og reguleringsmekanismer, dets måder at gøre sin magt gældende på overfor sin befolkning, har vi fået belyst i Michel Foucaults banebrydende arbejder⁴.

Foucault har som idehistoriker i eminent grad sans for de destruktive og negative elementer ved en absolutistisk tro på videnskaben, fremskridtet og fornuften, ligesom Horkheimer og Adorno. Dette kan man få et første indtryk af ved at gå til Foucaults artikel *What is Enlightenment*, der er en analyse af Kants oplysningsskrift.

Foucaults kritik af Kant er heller ikke - ligesom Horkheimers/Adornos - en sønderlemmende og altafvisende kritik. Ligesom Kant er Foucault dybest set interesseret i et forsvar for individets frihed mod totalitære udviklingstræk, og Foucault er også enig med Kant i hans kritiske ærinde, forstået som dette at have sans for grænser, det vil sige, kritik er i høj grad bundet op på en analyse og refleksion over grænser.

Men ligesom Horkheimer/Adorno har Foucault sans for, at denne kritik *ikke* kan finde sted som en formal undersøgelse af universelle og nødvendige begreber som for eksempel frihedsbegrebet formale status. Som en konsekvens af dette siger Foucault:

...kritik ikke længere skal praktiseres i en søgen efter formale strukturer med universel værdi, men snarere som en historisk undersøgelse af de hændelser, der har ført os til at konstituere os selv og til at erkende os selv som subjekter for hvad vi gør, tænker og siger (Foucault (2000), 317).

Det, som Foucault forsvarer, er ikke en simpel materialistisk historieopfattelse i modsætning til en idealistisk. Dette er ikke hans ærinde. Foucaults udgangspunkt er det samme som Horkheimer og Adornos, nemlig en manglende tro på historien som en fremadskridende fremskridtshistorie og den deraf følgende sans for fremskridtets ambivalens.

Dette er netop et fællestræk hos oplysningens idealisme (Kant, Fichte og Hegel) og en materialistisk orienteret socialisme/kommunisme (Marx): Troen på fremskridtets forjættelser.

Foucault har ligesom forfatterne til *Oplysningens Dialektik* sans for konkrete kontrol- og magtphænomener. Derfor kan Foucault gå ind og diagnosticere de enorme skyggesider, der er ved den medicinske udvikling, som han for eksempel gør det i artiklen *The Birth of Social Medicine*. For Foucault er starttidspunktet for den moderne medicin af afgørende betydning. Tidspunktet lokaliserer han til Frankrig i slutningen af det 18. århundrede og starten af det 19. århundrede. Starttidspunktet er vigtigt, fordi *statens* magt og indflydelse var på sit højeste i forhold til dets borgere (ibid., 134-36). Det betød nemlig, at den moderne medicin fra sin fødsel med introduktionen af den patologiske anatomi blev knyttet tæt sammen med statens udøvelse af kontrol og magt overfor sine borgere. Den moderne medicin blev derfor fra starten en social medicin. Det vil sige, hele den menneskelige eksistens og adfærd og menneskets krop kom under statens kontrol. Den medicinske videnskab blev mere og mere omfattende. Forskellige sundhedsinstitutioner blev udviklet, og der kom flere og flere hospitaler. Sundheden blev også en vigtig integreret del af den statskapitalistiske økonomi, med integreringen af sundhedsfremmende elementer og sundhedsservice i det hele taget. Ingen individer kunne undslippe denne *medikalisering* af samfundet. Ingen kunne have deres krop i fred. Kroppen blev en biopolitisk realitet. Kontrollen over kroppens svagheder og funktioner bliver afgørende for den måde, hvorpå staten udøver sin magt overfor sine borgere. Medicinen bliver på denne måde til en biopolitisk strategi. Hvordan bliver denne socialisering sat i værk?

For Foucault er der 3 udviklingstrin i socialiseringsprocessen (ibid., 137ff):

Statsmedicinen. Denne model blev først og fremmest udviklet i Tyskland. Under termen *Staatswissenschaft* udviklede staten metoder til at producere og akkumulere viden, der kunne sikre dens opretholdelse. Preussen bliver på denne måde den første moderne velfærdsstat. I Preussen skabte man i 1764 et *Medizinischepolizei*, et medicinsk politi, der skulle skabe et observationssystem over sygdomme baseret på information indsamlet fra medicinsk praksis og viden. Der blev skabt en hel hær af medicinske officerer, der med statsmagten i ryggen skulle stå for standardisering af al viden indenfor dette område.

By-medicin. By-medicin er den franske model, og den hedder således, fordi den sociale medicin udvikledes i takt med store befolkningsmassers flytning fra land til by. Denne indflytning til byerne samlede mange mennesker på små områder, som de sanitære forhold ikke kunne klare, hvilket betød en overhængende fare, og stor angst og panik, for epidemier. Det politiske svar på dette blev karantæne-modellen, hvor folk fik besked på at blive hjemme; huse blev desinficeret; der blev oprettet informationssystemer og patruljering foregik. Der sker ligeledes det, at kirkegårde bliver flyttet til byernes periferi for at undgå smitte. Alle disse politisk sanitære strategier var vigtige i udviklingen af folkesundhedsprogrammer.

Arbejdskraftmedicin. Denne medicin udvikledes først i industrialiseringens England, og genstanden var de fattige. Først var det staten, så byen, og endelig de fattige, der var objekter for medikaliseringen. De fattige nød godt af velfærden, men blev samtidig subjekter for medicinsk kontrol. Det sker, fordi arbejdskraften var af afgørende betydning for industrialiseringen. Ikke mindst denne form for medicin blev fremtidens medicin, idet den knyttede medicinen til tanken om *lighed*. Lighedstanken blev således en afgørende medspiller i den voldsomt stigende medikalisering efter anden verdenskrig i Europa og USA.

Idet nemlig det afgørende fælles kendetræk ved den medicinske videnskab og borgernes forhold til medicinen er, at ingen af dem besidder nogle iboende grænser. Den medicinske videnskab producerer hele tiden nye behandlingsmetoder, og transformerer dermed det enkelte individs begær efter sundhedsgoder, som i sidste ende er motiveret af en angst for døden, om til uomgængelige behov som i lighedens og retfærdighedens navn må opfyldes, og det hellere i dag end i morgen. Hermed opstår en *ond cirkel*, som har medført den enorme medikalisering af vores samfund, og som har vist sig at være uendelig i sit råb efter flere ressourcer. Paradoksalt nok kan denne behovscirkel i sidste ende føre til, at princippet om lige adgang til sundhedsgoderne i Danmark må opgives, netop på grund af tanken om lighed⁵.

Medicinsk totalitarisme

Medicinens indtrængen på alle menneskelivets områder er i dag en realitet. Medicinske løsninger på menneskelivets grundlæggende vilkår er en selvfølge. Medicinen har på grund af sin enorme succes fået den magt over menneskelivet, som den har stræbt efter. Dens idealistiske utopi om at udrydde alle sygdomme har den ikke opnået, men det gør ikke noget, for den har opnået en status, der er langt mere magtfuld. Den har fuldstændig fået legitimeret sin søgen efter denne perfektionistiske utopi. Der er ingen

mennesker, som for alvor stiller spørgsmålstegn ved medicinens stræben efter dette utopiske mål. Legitimationen har medicinen fået af de to mest magtfulde instanser i vores samfund: Staten og borgerne.

Tanken om og kampen for medicinske fremskridt er i dag et *moralsk imperativ*. Da det er blevet synonymt med bekæmpelsen af det onde: Alt hvad vi medicinsk kan gøre for at forbedre menneskets forhold *skal* gøres blot fordi det kan gøres. Vi har i høj grad lagt vores kamp om et meningsfuldt liv i hænderne på medicinens kamp for et sundt liv.

Medicinens ærefulde kamp mod det onde, det vil sige det irrationelle: et uendeligt antal sygdomme og det ultimative onde: *døden*, har vores fulde opbakning i Danmark og i resten af den vestlige verden. Sygdom, alderdom og død er noget, der skal og må bekæmpes for enhver pris. For livets skyld. Alt andet er uansvarligt.

Vores kamp for et godt liv er overtaget af moderne medicins kamp for et sundere og længere liv. Medicinen og opfattelsen af at det afgørende i menneskelivet er et spørgsmål om et sundere og længere liv, er blevet altdominerende.

Et godt eksempel er den "sundhedsfremmende" kamp mod alkohol, tobak og fed mad og "usund adfærd", som for eksempel seksuel adfærd, i det hele taget. Denne kamp har antaget religiøse proportioner. De fleste kan se det fornuftige i for eksempel at blive vaccineret, men sundhedsfanatismen opstår i det øjeblik, hvor indoktrineringen er så omfattende, at der ikke levnes det enkelte individ nogen reel frihed for at sige nej.

Dette er i høj grad tilfældet i Danmark og i resten af den vestlige verden. Og denne fanatisme er ideologisk legitimeret af den altomfattende, totalitære sundhedsdefinition fra WHO, der tillader medicinen at gribe ind alle steder, fordi alle menneskelige problemer i princippet er et spørgsmål om sundhed og sygdom, eller rettere om at redde mennesket fra dets egne sygdomme og perversiteter.

Medicinen har en mindst ligeså dominerende rolle i dagens samfund, som den katolske kirke havde det i middelalderen.

Men i dag er der blot ingen religion i den vestlige verden, der ville vove, i lyset af adskillelsen af stat og kirke med reformationen i starten af det 16. århundrede, at indoktrinere i en sådan grad som det sker indenfor moderne medicin. Eller sagt på en anden måde, så skulle skellet mellem stat og kirke netop sikre, at der i princippet ikke kunne foregå en statsdirigeret religionsforkyndelse.

Dette grundlæggende skel for alle vestlige liberal-demokratiske samfund accepteres på ingen måde af moderne medicin. Tværtimod kunne man sige, at i takt med kristendommens forsvinden fra det offentlige liv og adskillelsen fra statsapparatet, har medicinens magt være proportionelt stigende.

Sundhed er blevet et mål i sig selv, snarere end det den burde være: Et middel for mennesker til at leve et godt liv. Individets kontrol over sig selv måles på om individet kan styre sin krop, det vil sige undgå fedme, undgå at drikke og undgå at ryge. Undgå udskjelser fra normaliteten i det hele taget. Et rationelt og civiliseret individ er et kropsligt sundt individ.

Fortrængningen af døden

Tanken om sundhedsfremme passer som hånd i handske til vores instrumentaliserede rationalitetsbegreb. For den moderne medicin, i dens søgen efter sundhed og rationalitet er der dog stadig en ultimativ fjende: *døden*. Døden er den yderste trussel for fremskridtsideologien og tanken om rationel kontrol. Den udstiller disse tankers sårbarhed, den sociale ordens skrøbelighed og eroderer individets selvkontrol. Døden er et paradoks.

Som Zygmunt Baumann rigtigt siger det:

Vores egen død kan ikke opfattes som instrumentel. Den invaliderer instrumentalitetens diskurs da den afspejler ophøret af formålstjenstlig handling. Dette er hvor grufuldheden residerer i den moderne instrumentelle fornufts verden: den verden, hvor handlinger leves som midler til mål og legitimerer dem selv ved de mål, som de tjener som midler. Der er ingen måde, hvorpå denne grufuldhed kan argumenteres væk. Den kan kun udestænges fra bevidstheden, tabuiseres som et emne, udstødes fra aktuelle bekymringer; eller, på den typiske moderne måde, opsplittes i mindre genvordigheder, der hver især kan fjernes – således at den frygtelige endelighed og afmægtighed, der var genstanden for den oprindelige bekymring, aldrig kan opfanges i dens totalitet (Baumann (1992), 5).

I den moderne medicin har enhver individuel død en *dødsårsag*, hvis en dødsårsag ikke bliver etableret, kan medicinen ikke konceptualisere døden, og denne forbliver uforståelig. For mennesket kan jo ikke bare dø, fordi det er et dødeligt væsen. Dødeligheden som sådan giver ikke nogen mening for den moderne medicin, og som følge af den mere omsiggribende medikalisering af menneskets grundvilkår: Sygdom, sorg, lidelse, alderdom og død undergraves erfaringen af døden som et uomgængeligt eksistensvilkår. Døden er en ikke integreret del af moderne medicin, netop fordi denne ikke kan give nogen mening til døden. Den tekniske, hospitaliserede og medikaliserede død har i løbet af det 19. og 20. århundrede vundet kampen mod den meningsfulde død. Som Ivan Illich siger:

Teknisk død har vundet over døen. Mekanisk død har besejret og knust alle andre former for død (Illich (1975), 150).

For en kropsfikseret kultur som vores hvor den aldrende krop, og alle dens urenheder, såsom rynker, fedt, grå hår, og hængende bryster ses på med væmmelse ligger fornægtelsen af alderdom og død lige for.

Jo mere uforståelig og uforklarlig døden bliver for nutidens menneske, jo mere vil dette menneske fortrænge døden, og befinde sig i en mere og mere desperat jagen efter at bekæmpe den af medicinen opdagede sidste nye dødsårsag (der selvfølgelig er uendelig), som for eksempel at spise vingummibamser - især de røde. Og i morgen er det blommen i ægget, der - under ikke nærmere definerede omstændigheder - kan forårsage den visse død. Menneskets liv bliver i den af medicinen koloniserede verden som dyrets. Mennesket lever som et biologisk stimulus-respons væsen.

Hvis det samfund, som Aldous Huxley beskriver i *Fagre nye verden*, er et totalitært og umenneskeligt samfund, lever vi i et sådant. Det er ikke et totalitært samfund, som det er beskrevet i George Orwells *1984*, hvor alle kan se magten og ondskaben, som vi også kunne se ondskaben i Hitlers nazityskland, men det er et totalitært og umenneskeligt samfund, hvor magten er forklædt i fremskridtets og humanitetens og håbets dragter, med lovning om et langt og lykkeligt liv.

Den moderne medicin har forvekslet sin magt til at bekæmpe menneskelige sygdomme med en magt til at udrydde menneskets dødelighed og har derved overskredet sin grænse som videnskab, og har fået en pseudoreligiøs status. Og den har ingen alvorlig modspiller.

Men hvorfor er det så forfærdeligt at døden er fortrængt i vores samfund, eller hvorfor er vores opfattelse af døden så vigtig, og hvorfor er det så vigtigt at integrere døden i livet ?

Det er det grundlæggende, fordi døden siger noget om hvad det vil sige at leve et sandt, det vil sige et menneskeligt, liv.

Bevidstheden om døden viser hen til, at mennesket ikke bare er et biologisk væsen, der består af et vist antal celler. Bevidstheden om døden viser hen til menneskelivet som *fribedens sted*, det vil sige, at vi som mennesker ikke bare er forud determinerede, men at vi har mulighed for at forholde os til denne determinerthed, til denne dødelighed. Som Heidegger siger i sit værk *Sein und Zeit*:

Til tilværelsens (Daseins) grundlæggende væsen hører en stadig uafsluttethed (Heidegger (1993), 236).

Hvis vi vil leve et autentisk menneskeliv må vi forholde til os selv som endelige, det vil sige timelige og dødelige væsner. I denne - frie - eftertænksomhed ligger vores menneskelighed.

For at undgå en biologisk determinisme, må vi til stadighed insistere på, at det at være menneske er at leve i en konstant tilegnelse af sig selv som menneske. At mennesket bestandigt lever i en søgen efter mening og forståelse i det at være menneske. Og det vil sige, at kun i denne bestandige menings- og forståelsesproces er mennesket til som menneske, og kun heri ligger dets menneskelighed. I denne eksistentielle bevægelse er døden - eller rettere sagt min egen død - et afgørende kendetegn på min menneskelighed. Det er den, fordi døden, forstået som timelighed og endelighed, er en konstitutiv og uomgængelig del af menneskelivet.

Døden er den sidste bastion for menneskets menneskelighed og menneskets frihed.

Døden er samfundskritikkens udgangspunkt, idet den værner om individets frihed overfor den stærke sociale kontrol og ensretning som medicinen udgør. Og det gør den ved at vise hen til de sociale ordningers relative karakter, og ved at vise, at mennesket ikke bare lever som et kropsligt-biologisk væsen, men at mennesket - som Kierkegaard siger i *Sygdommen til Døden* - "er anlagt på at være ånd". Med dette mener Kierkegaard, at mennesket, i modsætning til andre levende væsner, ikke bare lever i en lykkelig umiddelbarhed som et stykke natur, men at mennesket har muligheden for at forholde sig til dette stykke natur. Mennesket har muligheden for at forholde sig til sin indfældethed i verden. Ja, det har ikke bare muligheden, men denne mulighed er samtidig en *fordring til mennesket* og en *opgave for mennesket*, som det må tage på sig, hvis det vil gribe sin menneskelighed.

At integrere døden i vores forståelse af os selv som mennesker vil først og fremmest sige at forholde os til *vores egen* dødelighed og timelighed, og ikke til andres død. Det afgørende spørgsmål for filosofien og teologien, i modsætning til biologien og medicinen, er *menneskets indre liv*. I denne individuelle forståelsesakt er vi ikke atomiserede individer på afstand af andre mennesker, men kun den individuelle eftertænksomhed sikrer, at vi ikke bare er et eksemplar af arten mennesket, at vi ikke er hinandens kloner.

Hvis denne forståelsesakt ikke indtræffer, får vi ikke øje på: Individualitet, frihed ansvar og endelighed som grundlæggende menneskelige fænomener. Og vi mister vores *menneskelighed*. At vi er tilbøjelige til at "glemme" eller rettere fortrænge døden ligger lige nøjagtigt i det, der gør os til mennesker: Nemlig i vores tidslighed, og dette at vi i frihed kan forholde os til os selv og dermed leve i en bevidsthed om døden. Med menneskets frihed og bevidsthed følger nemlig angsten, dødsangsten.

Gud har ingen dødsangst, og dyret har ingen dødsangst, højest en konkret frygt, og angsten er netop ikke konkret, men et udtryk for menneskets grundsituation i verden, at det *ved* at det skal dø. Denne viden er en belastning for mennesket, og derfor bliver døden ofte fortrængt. Dette er uden tvivl den afgørende psykologisk-eksistentielle grund til menneskets umættelige begær

efter alt, hvad den medicinske videnskab kan forsyne det med for at undgå det forfærdeligste: *Døden*.

Derfor accepterer mennesket medikaliseringen af dets liv, det vil sige medicinske løsninger på humant-eksistentielle problemer. Resultatet er, at medicinen koloniserer flere og flere livsområder.

Den tyske fænomenolog Max Scheler knytter i sit skrift *Tod und Fortleben* fra starten af det 20. århundrede den individuelle og sociale fortrængning af døden sammen på en præcis måde, idet han siger, at det der præger det vesteuropæiske menneske, er en meget gennemtrængende form for fortrængning. En gennemtrængelighed idet fortrængningen både erfares i den individuelle oplevelsesstruktur og i den sociale samfundsstruktur, der er præget af en mekanistisk opfattelse af menneskets indre og en kalkulerende og økonomisk rationalisme, som ikke kender til nogen grænser overhovedet. Fremskridt for fremskridtets skyld. I et sådant samfund bliver døden det ultimative moralske onde, der med medicinen som frontkæmper må bekæmpes med alle midler.

Hvis vi vil vinde livet tilbage, må vi vinde døden tilbage fra medicinen, så det igen bliver muligt at give mening til døden - og livet. Spørgsmålet er, om vores trang til menneskelighed: Frihed, singularitet, seksualitet, angst og død, er stærkere end vores trang til *udødelighed*. Denne konflikt udspænder sig konkret i spørgsmålet om vores holdning til *kloning*, som Jean Baudrillard rigtigt siger det i sit skrift *Den endelige løsning*:

Spørgsmålet om kloning er spørgsmålet om udødelighed. Vi ønsker alle udødelighed. Det er vores ultimative fantasi, en fantasi der også er på spil i alle vore moderne videnskaber og teknologier (Baudrillard, 2002)

Spørgsmålet er, hvad vi vælger? *Livet og døden* eller *udødeligheden*.

Noter

¹ Min definition af instrumentel fornuft svarer altså til Webers definition af formålrationel handlen i *Wirtschaft und Gesellschaft*: »Som enhver handlen kan også den sociale handling være bestemt. 1. Målrationalitet: gennem forventninger om forhold af genstande i den ydre verden og af andre mennesker og under benyttelse af disse forventninger som »betingelser« eller som »middel« for rationelle, som følgende, efterstræbte og velovervejede egne mål« (Weber (1972), 12).

² At det også har betydning for Descartes' etik vises på overbevisende måde af Charles Taylor i *Sources of The Self*, hvor han konkluderende siger om Descartes' etik: »Ligesom hans epistemologi, kalder Descartes' etik på en løsrivelse fra verden og krop og på et instrumentelt forhold til dem« (Taylor (1989), 155). Otfried Höffe argumenterer rigtigt for i sin bog *Moral als Preis der Moderne*, at der bag Bacons videnskabsyn og forskerrepublik ligger en utilitaristisk etik (Höffe (1995), 68-69).

³ Se Lenk/Ropohl (1993). På trods af andre uenigheder er der i dette århundrede enighed mellem en mere teknikkritisk teknikfilosofi - Horkheimer/Adorno, Gehlen, Arendt, Ellul - og en mere positivt orienteret teknikfilosofi - Rapp, Lenk, Ropohl - om at forstå teknikken som et mere komplekst fænomen.

⁴ Se Michel Foucault: *The Birth of Social Medicine; The Politics of Health in the Eighteenth Century* (Begge i Foucault (2000)); *The Birth of Biopolitics* (i Foucault (1997a)).

⁵ En analyse af denne onde cirkel, og hvad vi kan gøre for at bryde den, har jeg skrevet om i min artikel *Rights in Health Care. What is it good for?*, In *Sørensen og Gormsen* (2002).

Litteratur:

- Bacon, Francis (1960): *The New Organon*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Bacon, Francis (1990): *Novum Organon* (latin-tysk). Meiner.
- Baudrillard, Jean (2002): Den endelige løsning. In *Slagmark*: 35.
- Baumann, Zygmunt (1992): Survival as a social construct. In *Theory, Culture and Society*: 9, 1-36
- Descartes, René (1970): *Philosophical Letters*. Oxford University Press.
- Descartes, René (1996): *Om metoden*. København: Gyldendal.
- Ellul, J.: *The Technological Bluff*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Ewald, P. : (1994) *Evolution of infectious Disease*. OUP.
- Foucault, Michel (1997): *The Birth of the Clinic*. Routledge: London.
- Foucault, Michel (1997a): *Ethics. The essential works 1*. The new Press.
- Foucault, Michel (2000): *Power. The essential works 3*. Penguin Press.
- Gadamar, H-G.(1991): *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Garett, Laura (1995): *The coming Plague*.
- Hastedt, H. (1994): *Aufklärung und Technik*. Frankfurt.
- Heidegger, Martin (1977): *Die Zeit des Weltbildes*. In *Holzwege*, GA vol. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Dansk oversættelse, Institut for Idéhistorie 1996.

- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1996): *Die Frage nach der Technik*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1996): *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Neske.
- Höffe, O. (1995): *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1967): *Zur kritik der Instrumentellen Vernunft*. Fischer.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1998): *Dialektik der Aufklärung*. Fischer. Dansk oversættelse, Gyldendal 1993.
- Illich, Ivan (1975): *Medical Nemesis*. London.
- Kant, Immanuel (1993): *Oplysning, historie, fremskridt*. Århus: Slagmark.
- Kant, Immanuel (1994): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kass, Leon (1985): *Toward a More Natural Science*. New York: The Free Press.
- Krohn W. (1981): Francis Bacon. In Höffe (ed.): *Klassiker der Philosophie*. München.
- Kuttner, R. (1997): *Everything for Sale*. New York.
- Lappe, M. (1994): *Evolutionary Medicine*. Sierra Club Books.
- Lenk & Ropohl (1987): *Technik und Ethik*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- Postman, N. (1993): *Technopoly - The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.
- Powles, J. (1973): *On the Limitations of Modern Medicine*. Science, Medicine and Man, vol. 1, pp. 1-30.
- Sarewitz, D. (1996): *Frontiers of Illusion*. Temple University Press
- Sørensen, Anders Dræby & Lise Gormsen (ed.)(Under udgivelse): *Ethics, Rights and Death in Modern Medicine*. Århus: Philosophia.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of The Self - The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der Verstehende Sociologie*. Tübingen.

* Hvor ingen dansk oversættelse er anført i litteraturlisten, er citater oversat af Anders Dræby Sørensen.