

Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život

Ivan Cifrić

Odsjek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Filozofski fakultet
Odsjek za sociologiju
Ivana Lučića 3
10000 ZAGREB
E-mail: icifric@ffzg.hr

Sažetak

Polazi se od hipoteze o postojanju dva načina razumijevanja odgovornosti za život: «samo za ljudski život» i «za sav život». Oni su posljedica vrednovanja života i pretpostavka moralnog djelovanja.

Provedeno je anketno istraživanje (travanj 2005) na pet fakulteta Sveučilišta u Zagrebu na prigodnom uzorku od 492 ispitanika prve i završne godine studija. Izrađeni su instrumenti za percepciju različitih bioetičkih pitanja koja se povezuju sa odgovornošću čovjeka za život. Primijenjene su tehnike univarijatne, bivarijatne i multivarijatne statistike.

Većina ispitanika (79%-84%) ne prihvaća tvrdnje o čovjekovoj odgovornosti samo za svoj ili samo za čovjekov život, za život ljudske rase i ljudske vrste te za život čovjeku korisnih životinja. Naprotiv, većina ispitanika prihvaća odgovornost za sav život, pa i za začet a još nerodeni život.

Na instrumentu «odgovornost za život» faktorska analiza utvrdila je dva neovisna faktora: «odgovornost samo za ljudski život» - antropocentrična odgovornost (F1) i «odgovornost za sav život» - biocentrična odgovornost (F2), koji objašnjavaju 56,42% varijance. Neovisnost faktora (F1 i F2) potvrđuju postojanje dviju skupina ispitanika i potvrđuju postojanje dvaju koncepata odgovornosti za život: antropocentrični i biocentrični, koji indiciraju osnove za dvije bioetičke orijentacije: antropocentričnu i biocentričnu bioetiku.

«Odgovornost samo za ljudski život» značajno više prihvaćaju studenti/ce Fakulteta Strojarstva i brodogradnje, muškog spola, a «odgovornost za sav život» više prihvaćaju studenti/ce Katoličkog bogoslovnog fakulteta, politički «desno» orijentirani te ženskog spola.

Glavne riječi: antropocentrizam, bioetika, biocentrizam, ekocentrizam, odgovornost za život, studenti

I. SOCIJALNI I TEORIJSKI KONTEKST

Pitanje odgovornosti u post/modernosti društva postaje sve aktualnije kako u socijalnom, političkom, pravnom tako i moralnom pogledu¹. To je posljedica susreta s novim izazovima situacija nastalih u tehnološkom dobu u kojemu je «čovjek po prvi puta u povijesti primoran slobodno izabrati svoju budućnost i budućnost vrste...» (Rougemont, 1989:9). Možda bi to bilo lako da ne stojimo pred problemom vremena u kojemu se nudi slika svijeta kao ubrzane promjene antropogenog i prirodnog svijeta. Za prvi neki misle da mu je sve bolje, a za drugi većina misli da mu je sve gore. Postaje li čovjek u tim promjenama bolji, moralniji i odgovorniji nego prije? Svaka kultura, svaka njezina povijesna epoha imala je neke - makar minimalne - promjene, bilježi moralno i nemoralno, odgovorno i neodgovorno ponašanje, što ukazuje na povijesnu relativnost morala i odgovornosti. Relativnost se ne odnosi na stupanj sklada ponašanja i vrednota, nego na sadržaj

¹ Članak je napisan u sklopu rada na projektu **Modernizacija i identitet hrvatskog društva** (130400).

kojemu se pridaje neki stupanj vrijednosti, ovisno sociokulturnom kontekstu. Unatoč razlikama, u različitim kulturama postoje zajedničke vrijednosti koje omogućavaju odgovornost i potencijalno svjetski etos (Küng, 1992). Međutim, nema relativnosti u smislu odgovorno-neodgovorno. Djelovanje jest ili nije odgovorno, tj. sukladno je ili nije nekim normama i načelima. Za suvremenu tehničku civilizaciju pretpostavka odgovornog ponašanja i odgovornosti je dovođenje do svijesti nove situacije u kojoj se nalaze čovjek i društvo. Je li čovjek tome dorastao ili će ga nove tehnologije blokirati? Vjerujemo u čovjekovu povijesnu doraslost problemu jednostavno zato što čovjek u sebi ima svojstvo da stvori novu sliku čovjeka i moralnog dobra i da se preko njih odgovorno odnosi prema novim izazovima svijeta i njegovim posljedicama. Jer, čovjek je «odgovorno biće» sposobno izgraditi «moralno dobro», prihvatiti i transcendentno kao izvor normi, iako konkretno vidljive negativne posljedice za samoga čovjeka i posljedice za cjelinu svijeta potvrđuju i njegovu neodgovornost. Pitanje je kolike su šanse građanina da suvremeno društvo oblikuje kao odgovorno društvo za budućnost, koje neće nuditi samo materijalni pragmatizam i produbljivati krize, djelovati kao «organizirana neodgovornost» (Beck, 1988:96-111) i stvori «svjetsko društvo građana» (Beck, 1999). Dakako, danas je potrebno znatno više napora mišljenja i djelovanja da ne prihvati utjecaj promjena svijeta na promjenu morala kao gotovu činjenicu, nego da moralno priprema promjene svijeta i kritički ih propituje. Odnos prema životu je kulturni prostor propitivanja čovjekove odgovornosti.

Čovjek kao i društvo sve su više u procjepu između osobnog konformnog života na račun prirode i odgovornosti za sav život i njegove perspektive na Zemlji. Povećanje znanja čovječanstva o prirodi i čovjeku stvara nove situacije i ne/prilike u kojima se povećava i njegova odgovornost, tj. potreba za donošenjem različitih odluka o pitanjima s kojima se nije prije susretao. Ta činjenica «procjepa» poticaj je porastu bioetičkih razmišljanja o potrebi odgovornog ponašanja u zaštiti života čovjekova života i života uopće. Čovjekov zadatak je opstati na Zemlji, održati kontinuitet opstanka vrste (Jonas, 1990:295) brinući se za «odlazeće» (stare), «nadolazeće» (nerođene) i za «buduće» (mlade, nove generacije). Na tome počiva čovjekova odgovornost kao načelo za održanje ljudskog života, ali i svega drugoga života koji ga okružuje i uvjetuje. Pitanje života postalo je središnje pitanje perspektiva ne samo današnjega, nego i budućega čovječanstva, iako se ono, nažalost, zasjenjuje s mnogim drugim problemima suvremenog globalnog diskursa kao što su razvoj, mir, glad, terorizam, itd. U pozadini svih njih ipak je problem života. Život je postao predmet (sive) trgovine i kriminala: trguje se biljnim i životinjskim vrstama, živim ljudima i njihovim organima, patentiraju se genetske sekvence i pripremaju za tržište. Proizvodi biotehnologija i bioindustrije su postala «demokratski legitimirana» opasnost (Dolata, 1996:183). Tehnička civilizacija stvorila je apsurd: primjenjuje znanstveno-tehnička postignuća i pravne mjere u zaštiti života, a s druge strane neposredno i posredno ugrožava život mnogih vrsta, uključujući i ljudski život. Svijesti o tehničkom napretku kao poželjnom i kao čovjekovoj sudbini, suprotstavlja se svijest o upitnosti takvog napretka sve do odbijanja tehničke civilizacije (Markus, 2004).

Suvremeni diskurs o životu ističe dva područja: istraživanja života u kojima je najčešće radi o primjeni genetičkih tehnologija, te u domeni etičkog utemeljenja i legitimiranja čovjekovih postupaka s novim genetičkim tehnologijama. Glede toga sam život postaje dvojako akceptiran. S jedne strane kao problem «kvalitete života» (življenja) a s druge kao problem «svetosti života». Prva pretpostavlja moguću intervenciju u ljudski genom, a druga to isključuje. U etičkom diskursu to se prezentira kao dvije pozicije. Prva se sastoji u prihvaćanju empirijskog stanja i intenciji da se proširi područje tradicionalnog morala i oblikuju nova etička načela, i da se moralne norme prilagode novoj empirijskoj situaciji u kojoj dominiraju genetičke i reproduktivne tehnologije - dakle da se moral prilagodi uspjesima tehnike i njezinom napretku. Njihov je smisao ostvariti kontrolu nad životom, postići i kontrolirati kvalitetu života u kojoj će se biološki nedostaci otklanjati (negativna eugenika) ili rekonponirati (pozitivna eugenika). U biti, perspektivno među njima je «tanka» razlika. U osnovi moral postaje zavisna varijabla znanstveno-tehničkog napretka, a od čovjeka se traži da se oslobodi tradicionalnog morala – njegovih predrasuda, i prihvati ono što mu kao osnovu morala nudi tehnika, naročito genetički inženjering. Jednostavno, očekuje se prilagodba naše slike čovjeka promijenjenim tehničkim zahtjevima. Druga pozicija promatra cjelokupni problem kao alternativu moralno ilegitimnim zahvatima u ljudsku prirodu i prirodu uopće, i to na način, da na temeljnim vrijednostima kulture zaštititi «sliku čovjeka» radikalnim dovodenjem u pitanje ovakvih tehnologija - dakle odbace takve rizične tehnologije. Naravno, društvo ne može jednostavno odbaciti tehnologiju bez nesagledivih posljedica za budućnost ljudskog roda, ali ju može kontrolirati i orijentirati na poboljšanje života. Ugroženi život afirmira njegovu vrijednost, pa se u etički i socijalno-projektivni diskurs uvodi religijska kategorija «svetosti života». Ona znači odbijanje sveopćeg tehniziranja svijeta i tržišnosti života i životnih procesa, bez obzira na religijsko ili sekularno polazište. «Svetost života» (*sanctity of life*) - religijska i sekularna - čovjekova i svega ostaloga života, otkriva se kao usmjerenost na vrhovnu vrijednost koju je čovjek dužan zaštititi. Jednostavnije rečeno, «ne radi se o tome da se naša slika čovjeka prilagodi tehničkim zahtjevima, nego obrnuto, mnogo više o tome da se gen-tehniku orijentira na vrednote koje tvore osnovu naše civilizacije» (Zoglauer, 2002:11).

Problem nije jednostavan, ako se uzme u obzir samo činjenica da u čovjekovoj kulturnoj povijesti nikada nije bio radikalno osporen i odbijen napredak, odnosno napretci (Wehrspaun / Wehrspaun, 2002), poglavito tehnologija i njihova primjena, pa i za pogrešne ciljeve. Čovjek je odgovoran za napredak kojega proizvodi i zato ga mora selekcionirati prema kriterijima budućih - poznatih i nepoznatih - posljedica. Nažalost, svijest o negativnim posljedicama obično slijedi naknadno, pa moralno postupanje ostaje jedini mehanizam «kontrole» posljedica napredaka. Je li moguć povratak «svetosti života» u ime zaštite biološke prirode (biološkog bića)? Je li tradicionalna, klasična etika u stanju legitimirati nove čovjekove interese u društvu novih tehničkih zahtjeva, društvu koje se oblikovalo u posljednjih nekoliko desetljeća nazvanom primjerice, «**društvo rizika**» (Beck, 1986), «**doživ-**

ljajno društvo» (Schulze, 1992), «**postindustrijsko društvo**» (Bell, 1975), «**moderno društvo**» (Giddens, 1990), «**društvo odgovornosti**» (Etzioni, 1997), itd (Pongs, 1999; 2000) s također različitim obilježjima budućeg društva – «**globalno doba**» (Albrow, 1998), «**ekološko stoljeće**» (Weizsäcker, 2000), «**biotehnoško doba**» (Rifkin, 1999) itd. Nije u pitanju samo to društvo, nego i ostala povijesno različita društva i kulture koji danas postoje i sve više postaju rubne zone «kiborg društva», koliko god se trudile da ga tehnološki dostignu.

Priroda i život kao takav, ne bi smjeli biti čovjekov puki objekt, kako se oblikovao u svijesti zapadnoeuropske civilizacije kartezijanskim razdvajanjem res cogitans od res extensa, ali oni su to danas postali – najprije okoliš a onda i život. Tek s ekološkom krizom i kritikom antropocentrizma stav o prirodi kao živom, osjetljivom organizmu postao je gotovo općeprihvaćen, ali ne i prakticiran. Ugrožavanje prirode i života do svijesti dopire tek nakon tragičnog iskustva u primjeni rezultata napretka, kao ono prije šezdeset godina s atomskom bombom (1945. godine). Nažalost, danas su ne samo priroda, nego i život postali roba kao i svaka druga roba na tržištu koja ima svoju cijenu. Paradoksalno je da život u tehničkoj civilizaciji ima cijenu a gubi vrijednost. Ne samo individualni ljudski život, nego kolektivni život kao što su narodi kulture nerazvijenoga svijeta kao «lokalizirana bijeda» (Z. Baumann) okovana u prostoru globalnog društva. Čovjekov objekt može biti uistinu samo ono što čovjek planira i proizvede, a život nije proizveo. Može proizvesti živo, a život rekombinirati, ali ne i proizvesti. Njegov postanak je još uvijek misterij koji legitimira religijska načela moralnog postupanja prema životu. Kao najrazvijenije biće, čovjek je moralno (i pravno) odgovoran za svoje postupke prema drugom čovjeku na (antropocentričnim) etičkim načelima. Po tim načelima je čovjek i čovjekov život vrhovna vrijednost - istodobno moralni subjekt i objekt. Ali, odgovoran je i prema drugim živim bićima. Njegov «moralni objekt», a time i odgovornost, proširuju se i na sva živa bića na (biocentričnim) etičkim načelima u kojima je život kao takav (uključujući i čovjekov) vrhovna vrijednost. Između te dvije teorijske «krajnosti» - antropocentrizma i biocentrizma - koje se u običnoj stvarnosti isprepliću, postoji više mogućih praktičnih kombinacija čovjekovog odgovornog moralnog odnosa prema životu.

Čovjekova odgovornost pretpostavlja subjektivnu teoriju vrednota/vrijednosti (Werttheorie);(Ott, 1994:156-159). Prirodu, a time i život - i još nerođeni život - moguće je povrijediti ali i visoko vrednovati (Rolston, 1988:1-42) i respektirati (Taylor, 1986). Čovjek ima sposobnost vrednovanja svog susvijeta i samoga sebe i ta sposobnost je izuzetna vrijednost koja nam je, naročito danas, potrebna da ne izgubimo horizont prostora i vremena i zapadnemo u krizu smisla života. Za vrednovanje stanja u kojemu živimo nisu dovoljna samo etička načela, nego unutarnja sloboda, autonomija pojedinca, koja osjeća bilo vlastitog bitka u vrednovanju suvremene tegobne stvarnosti i potrebi kontrole otvorene Pandorine kutije. Jer, ne radi se samo o posljedicama pojedinih tehnologija u zahvatima na živom biću, posebice čovjeku, nego o univerzalnim posljedicama koje takav trend

napretka stvara. Vrijednost života postaje sve značajnija što više napreduje «tehnologija života» - sveopća programiranost društvenog i biološkog života čovjeka i drugih bića, u okviru koje tehnologije nastaju i «tehnologije umiranja». Takav izazov životu zahtijeva visoku svijest i odgovornost za život i postavlja pitanje smisla tehničkog ovladavanja životom. Jer, sve što možemo i hoćemo, ne znači da moramo i trebamo.

Tradicionalna etika zadržava se na normiranju odnosa između pojedinca, države, zajednice, klasa, nacija, pa je i odgovornost u njoj locirana na antropocentričnoj etičkoj orijentaciji. Odgovornost je pozicionirana samo za socijalnu sferu čovjekova života, a ne i za prirodu i život drugih bića tj. kao antropocentrična odgovornost. Odgovornost se odnosi na «ljudsko biće» shvaćeno kao osoba. Interpretativne razlike u čovjekovom moralnom djelovanju (primjerice prema fetusu) nastaju pri razlikovanju «ljudskog života i «ljudskog bića» koje se može dvojako shvatiti: kao pripadnost ljudskom rodu ili kao naročite osobine (samosvijest, samokontrola, smisao za budućnost i prošlost, radoznalost); (Singer, 1994:118). U suvremenosti su priroda, njezine vrijednosti kao i život, postale predmet čovjekove neodgovornosti, prepuštene «samovolji» nositelja rastuće «biomoći» (Foucault, 1978; Giddens, 1991) te nastanka «biokolonijalizma» (Andrews / Nelkin, 1998) i «biogusarstva» (Shiva, 1998). U tom kontekstu značajno je istaknuti razumijevanje «svetosti života» koja se shvaća kao svetost ljudskog života ili kao svetost života uopće. «Svetost života» temelji se na priznavanju njegove intrinzične vrijednosti, tj. vrijednosti života «po sebi», što se dovodi u svezu s njegovim moralnim statusom i čovjekovim dužnostima. U teoretskom smislu, primjerice, odnos prema životu kod Alberta Schweitzera (1997) koji ukazuje na «svetost» života i cijele prirode ili pak kod Klause Michaela Meyer-Abicha (1984) s primjetnom relativizacijom «svetosti» prirode s tezom o «respektu» prema prirodi (Taylor, 1986). «Svetost ne-ljudskog života» znači čovjekovo priznavanje intrinzične vrijednosti i prava živim bićima, ali i izvjesnu osobnu moralnu obvezu, unatoč tome što to priznavanje pretpostavlja hijerarhiju intrinzičnog vrednovanja živih bića po njihovoj ulozi i doprinosu opstanku «biosferne zajednice» i sukladno tome normativnu hijerarhiju u čovjekovu postupanju (primjerice, Naess, 1989:167) a na vrhu te hijerarhije živih bića je čovjek. Slično je i kod Singera koji razvrstava živa bića prema stupnju samosvijesti: samosvjesne osobe (sisavci), nesamosvjesne ali sposobne za osjećaje (neki sisavci, mala djeca, ptice) i nesvjesne i nesposobne za osjećaje (mekušci, fetusi). Samo prva skupina je moralno relevantna. (Baranzke, 2002:123). Tako se može moralno razlikovati usmrćivanje zdrave svinje od usmrćivanja retardiranog djeteta (Božoz / Höver /Hg./ 2002:19). Svinja nije, a čovjek jeste osoba! Neki pripadnici pokreta za zaštitu životinja drže da je svaka životinja (pogotovo sisavci) individua s obilježjima osobe (Regan, 1983). Prema njoj se ne odnosimo samo zbog osjećaja koje ona ima nego i zbog njezina mogućeg nasljeđa sjećanja, tj. «psihopersonalnog identiteta» što joj treba jamčiti moralno pravo. Gdje je granica vrsta koje imaju i koje nemaju to pravo («više» - «niže» životinje), podliježe proizvodljivosti (Radford Reuther, 1992:237). Dok sporovi traju, u

suvremenom svijetu sve više se krše ljudska prava i dostojanstvo ljudske osobe, pa se ne treba čuditi porastu uništavanja života ostalih živih bića i cijele prirode.

«Svetost čovjekovog života» ponajprije asocira na interpretaciju religijskog shvaćanja u židovsko-kršćanskoj tradiciji, jer je jedino čovjek stvoren na sliku i priliku Božju (Post 1,27), kao i na Aristotelovo shvaćanje prirode kao s ciljem da u hijerarhiji prirodnog poretka manje razumna bića služe višerazumnim. Biblijsko stajalište učvršćeno je kod Tome Aquinskoga. Priroda nema vrijednost po sebi, pa čovjek ne može sagriješiti prema prirodi, nego prema Bogu, sebi i bližnjemu. «Svetost života» u toj tradiciji shvaćena je kao kršćanski imperativ u vođenju moralnog života pojedinca prema Kristovom uzoru. «Svetost» života ne znači socijalno proizvoljno pripisivanje karakteristika «svetosti» (što bi u svakom slučaju mogao značiti kulturno-povijesni relativizam) u području profanog, nego podrazumijeva «osobu» čovjeka kao relevantnu moralnu činjenicu (Koprek, 1997). Čovjek (rod *homo sapiens*) ima svoju «ljudsku» i «prirodnu supstancu»: jedinstvo tijela i duha, prirode i dostojanstva koji postavljaju ljudsku granicu, a ljudske granice su granice moralno legitimnog djelovanja. Ljudska supstanca je moralna supstanca, «slika čovjeka», razumnog čovjeka. A metafizički postulirani razum, a ne činjenica biološke pripadnosti vrsti, kriterij je pripadnosti «moralnoj zajednici» ljudi i bogova. Čovjeka se ne može jednostavno reducirati na biološku činjenicu s dopuštanjem svakog tehničkog zahvata na njoj. «Svetost života» u bioetici nije, samo pitanje religijskog tumačenja njegova postanka, nego i sekularnog tumačenja njegova kulturnog bitka o svetosti «osobe» i «osobnog života» po kojoj čovjekov život ima status «svetosti života». Moderno društvo, posebice u drugoj polovini 20. stoljeća, religiozno shvaćanje svetosti preusmjerilo je od moralne na biološku egzistenciju, vrijednosno neutraliziralo pojam života a na mjesto normativnog pojma života uspostavilo deskriptivni pojam života, te usmjerilo samovrednovanje na vrednovanje drugih (Baranzke, 2002:112). «Svetost života» se u bioetičkom diskursu često interpretira kao zabrana ubijanja, a život uglavnom kao biološki život. «Rušenjem» svetosti ljudskog života, društvo ruši i svetost života kao takvoga (iako taj proces počinje najprije na životu drugih bića a onda čovjeka), a uspostavlja sekularne stvari na razinu «svetosti». Tako «razbožavanjem» života nastaje novo «obožavanje» stvari. Porast suvremene spiritualnosti u ekološkom (i ekofeminističkom) diskursu otkriva «svetost života» i «svetost zemlje» koju su »primitivni narodi» poznavali i svakodnevno prakticirali.

Treba li i može li čovjek u perspektivi tehničke civilizacije vratiti «svetost» života i u kojoj mjeri ili je ona definitivno izgubljena? Treba li čovjek uopće «svetost» života ako prihvatimo utopiju tehničke civilizacije? Nije li u prirodi čovjeka - bilo kao sukreatora bilo kao prirodnog evolucijski najrazvijenijeg bića - da stalno iskušava svoje mogućnosti u procesu otpora prirodi i da svjesno radi na opstanku vlastite vrste, uključujući vlastite promjene i poboljšanje osobina svog intelektualnog i biološkog bića: promjene u genskoj strukturi bića i promjene tehničkom intervencijom u biološku strukturu? Čovjek se možda neće bitno biološki promije-

nići unatoč življenju u tehnički još savršenijem društvu, a možda i hoće, pa je to danas moralni izazov «etike budućnosti», odnosno «etike odgovornosti». Jer, u «kiborg društvu» kao ovo današnje (ovisno o tehnici), vjerojatno je logično da čovjek postaje «homo kiborg», ali je možda logično i to da više ne razmišlja kao današnji čovjek. To na izvjestan način jest logična konstrukcija budućnosti, ali postoje i druga živa bića u prirodi kao njegov susvijet s kojima živi na ovoj planeti o kojima treba danas voditi računa i kao o pretpostavkama vlastitog opstanka. Jer životinja nije «moralno aktivna» (djelatna) tj. ne razlikuju dobro od zla, nego je «moralno pasivna» i ne može biti odgovorna za svoje postupke. Njezina «moralna nevinost» (kao i kod bespomoćnog djeteta) zahtijeva zaštitu života (Radford Reuter, 1992:232). Ako sekularnom društvu i nije nužna «svetost života» u religijskom smislu, nužna mu je u ljudskom smislu jer «ideja čovjeka... polaže bezuvjetno pravo da se realizira i u sljedećim naraštajima (Hösle, 1996:69). Čovjek ne može biti neantropocentrično biće, ali može razviti «etiku humaniteta» kao etiku svih živih ljudi - «oplemenjeni antropocentrik» (Irrgang, 1992:78) orijentiranu na «stupnjevitu solidarnost» (Höffe, 1984:135) sa svim živim bićima. Što je manje solidarnosti među ljudima, to je manje solidarnosti ljudi sa ostalim živim bićima.

Odgovornost, u ovom slučaju odgovornost za život, kao načelo, ključna je sastavnica «etike odgovornosti» (Jonas, 1990), odnosno «etike budućnosti» kao moralnog odgovora na kriznu situaciju u orijentaciji društva i čovjeka. «Etika budućnosti» nije buduća etika, nego sadašnja koja se «brine za» budućnost i štiti buduće i sadašnje naraštaje od njima neprihvatljivog vlastitog djelovanja, kaže Jonas u jednom predgovoru (Mayer / Miller /Hrsg/, 1986). Odgovornost se time postulira kao odgovornost i za još-nepostojeći život, za buduće generacije. Zato je odgovornost i etika odgovornosti kulturna esencija održivosti, proklamiranoj u sintagmi «održivi razvoj». Problem odgovornog postupanja je u tome što, kako priznaje Jonas, ne znamo čega se u budućnosti trebamo bojati, pa zato moramo pretpostaviti postojanje maluma kao «prva obveza» etike budućnosti (Jonas, 1990:48), odnosno, kako ukazuje Weizsäcker, nisu nam poznate buduće norme koje bi nam poslužile kao orijentiri (Weizsäcker, 1988:250). Zato nastaje novi tip odgovornosti – metaodgovornost kao tip odgovornosti u kojemu nije poznata, ne može biti pretpostavljena, važeća (sekularna) moralna orijentacija u djelovanju pojedinca, kao što je slučaj kod tehničkih zahvata u ljudsku reprodukciju. Odgovornost za djelovanje se ne vrednuje samo na stupnju pojedinačnog djelovanja nego istodobno na stupnju moralnih orijentacija (Bayertz, 1987:174). Darivanje krvi ili organa kao čin, ima jasnu moralnu orijentaciju prema životu s poznatim posljedicama. Ali, primjerice, kloniranje čovjeka nema jasne i sagledive posljedice za klona ni za ljudsku vrstu. Glede toga, primjerice, na kloniranje se odnosi metarazina odgovornosti.

U modernom društvu čovjek djeluje i preko institucija uključujući masovnu primjenu tehnike, pa je problem odgovornosti postao znatno kompleksniji nego ranije. Znanje postaje sve više instrumentalno-tehničko znanje, pa je etika suočena s novim predmetom, a odgovornost suočena s novim aspektima. Tehnika unosi

nove elemente odgovornosti u čovjekov život (Lenk / Ropohl, 1987) pa je odgovornost postala distributivna i zahtijeva odgovor na više pitanja: «tko odgovara», «zašto», «za što», «pred kim», «kada», «kako». To se odnosi na pojedinca, korporacije i društvo, kao i na tri vrste odgovornosti: moralna, socijalna i politička (Ropohl, 1997:96; Irrgang, 1997:108). Bez obzira na tu složenost, odgovornost je više nego suma tih aspekata odgovornosti i nadilazi ih i postaje imperativ metafizički objašnjiv (Jonas, 1990:27-28) koji jamči kontinuitet života a ne samo život vrsta ili život jedne generacije.

Iako se u filozofskoj etici razlikuju dvije etike - «etika načela» (Gesinnungsethik) s respektom dužnosti i prava, izražena u Kantovoj moralnoj filozofiji i «etika odgovornosti» (Verantwortungsethik) orijentirana na posljedice (procjenu koristi-štete), nastala pod utjecajem Jeremy Benthama i Johna Stuarta Millera - na pitanjima o kojima je ovdje riječi obje etike nalaze svoj prostor. Stajališta o istraživanim (ekološkim i humanogenetičkim) bioetičkim pitanjima često se nalaze u konfliktnom prostoru između ovih dviju etika. Zato nije niti jedna posebno potencirana: niti smo istraživali posebno načela niti posljedice moralnog djelovanja. Konkretna odgovornost se u svakodnevici često kreće kao «ljudjačka» između načela i praktičnih posljedica.

U istraživanju smo zahvatili samo jedan aspekt odgovornosti: «za što» - za život. Odgovornost je shvaćena upravo kao «zapovijed» (imperativ) koja uključuje sve aspekte ljudskog konkretnog djelovanja, ali ih nadilazi. Odgovornost pripada ljudskosti (Jurić, 2000). Naravno, uvijek je riječ o odgovornosti za čovjekove postupke u odnosu na načela i propuste prema životu i njegovoj zaštiti. Odgovornost za život interpretativno je definirana kao dvije razine, dva kruga odgovornosti. Prvi je «odgovornost samo za ljudski život» što implicira antropocentričnu poziciju, a drugi «odgovornost za sav život» što implicira biocentričnu poziciju. Na taj način se metodički izražava tradicionalna podjela na human i non-human life i jasnije konfrontiraju dvije teoretske moralne pozicije.

«Život» je u ovom istraživanju konceptualno konkretiziran kao metodička lepeza krugova (razina) života: čovjekov život, još-nerodeni život, život ljudske rase, ljudske vrste, korisnih životinja, te sav živi svijet. Za svaki od njih čovjek se osjeća moralno obvezatan slijedom svoje «dvostruke uloge» u prirodi iz koje slijede različite etičke pozicije - od antropocentrične do fiziocentrične (Altner, 1998:52). Čovjekov život i život ostalih bića nisu vrijednosno izjednačeni, nego moralno anticipativno izjednačeni: ne u smislu pripisane moralnosti životinjama, nego u smislu postojanja čovjekove moralne odgovornosti za život životinja (i prirode). Čovjek može biti odgovoran za svoju vrstu samo onda, ako se odgovorno ponaša prema uvjetima njezina opstanka, a opstanak ljudske vrste ovisan je o ekološkim uvjetima (okolnostima) kojima pripada i živi svijet koji ga okružuje. Postoje i nešto drugačije sistematizacije i hijerarhijski poretki evolucije života na crti čovjek - priroda (Altner, 1991:201). Iako je život u biosferi nedjeljiv i kompatibilan kao sustav mreža života, teoretski se može poći od razlikovanja kulture i prirode, dva

svijeta života: čovjekov svijet i život te svijet prirode i život ostalih živih bića. Iako ta dva svijeta u stvarnosti nisu odvojena, ali u svijesti - pravnoj regulativi, ekonomskim i moralnim postupcima - očituju se načelne razlike, utemeljene u korijenima zapadnoeuropske kulture kao odnos čovjeka (subjekta) i prirode (objekta) u kojemu su uglavnom svijet koji je čovjek izgradio i čovjekov život postali svijet dobra, vrijedan i nužan zaštite, a priroda čovjeku korisno dobro. Danas je nužno prevladati takav dualizam konfliktnosti. Međutim, čovjek je po Ulrichu Kattmannu u «dvostrukoju ulozi» (prema: Altner, 1998:51): suprotstavlja se prirodi (mijenja, preoblikuje) ali uvijek ostaje dio prirode. Glede toga, dužnost mu je (kao racionalnom i moralno autonomnom biću) djelovati sukladno svijesti o sebi kao čovjeku, a s druge strane sukladno svijesti o cjelini prirode koja omogućava i ljudski opstanak. Čovjek je dio koji se suprotstavlja cjelini a istodobno dio je te cjeline, jer je u svojoj kulturnoj povijesti uvijek živio (kao i danas) u nekom «društvenom prirodnom odnosu» koji omogućava «kulturno stanje» (Görg, 1999). Povijesne razlike između društvenih prirodnih stanja ne smanjuju niti povećavaju čovjekovu odgovornost prema sebi. Ona je načelno uvijek jednaka: čovjek je odgovoran prema samom sebi i iz te moralne dužnosti prema sebi, dužan je biti odgovoran i prema ne-ljudskom svijetu.

Nismo istraživali procjenu stupnja odgovornosti za život, tj. percepciju «kolika» je čovjekova odgovornost», niti smo precizirali o kakvoj se odgovornosti radi: pravnoj, moralnoj, socijalnoj, političkoj, itd. što svakako ubuduće zaslužuje istraživačku pozornost. Mnogo važnije nam je bilo među studentima empirijski provjeriti opću percepciju čovjekova odnosa prema životu koja supsumira različite aspekte odgovornosti, nego konkretizirati i utvrditi (kvalitativne) aspekte odgovornosti. Ovakav pristup uvjetovan je financijskim ograničenjima projekta. Tako smo pošli putem indirektnog utvrđivanja odnosa prema poimanju života, pa je percepcija odgovornosti poslužila kao pokazatelj različitog uvažavanja života i na izvjestan način poželjnu hijerarhiju vrijednosti živih bića, te s kojim je još relevantnim pitanjima (stavovima) povezana odgovornost za život. Na taj se način indirektno može utvrditi osnova za (potencijalno različit) bioetički pristup. U istraživanju je odgovornost preko svake tvrdnje dovođena u svezu s nekom definicijom života koja je tako ispitanicima simbolizirala atraktivnost života.

Drugačije rečeno, u percepciji odgovornosti za život moguće je otkriti sklonost prema prirodi ili kulturi kao imperativnoj osnovi bioetičkog odnosa. U tom smislu čovjekov život, život ljudske vrste može se percipirati kao dio kulture, kao indikator poželjne kulture, pa se u tom slučaju «sav ostali život» percipira kao dio prirode, kao sama priroda.

II. METODOLOGIJA RADA

1. Ciljevi rada: U ovom radu postavljeno je nekoliko ciljeva: (a) prezentirati mišljenja studenata o čovjekovoj odgovornosti za život; (b) utvrditi postojanje latentnih struktura (faktora) na instrumentu «odgovornost za život» i (c) povezanost latentnih struktura sa sociodemografskim obilježjima ispitanika.

2. Hipoteza: Postavljena je jedna generalna hipoteza (H1) i nekoliko posebnih hipoteza (H2).

H1 - Postoje dvije skupine ispitanika - jedna koja prihvaća odgovornost za život kao odgovornost samo za život čovjeka i njegove vrste, a druga skupina prihvaća odgovornost za život kao odgovornost proširenu na sav ostali život (živi svijet). Skupine se formiraju pod utjecajem vrednovanja života - kao ljudskog života ili kao života drugih živih bića - koji zavrjeđuje ljudsku odgovornost.

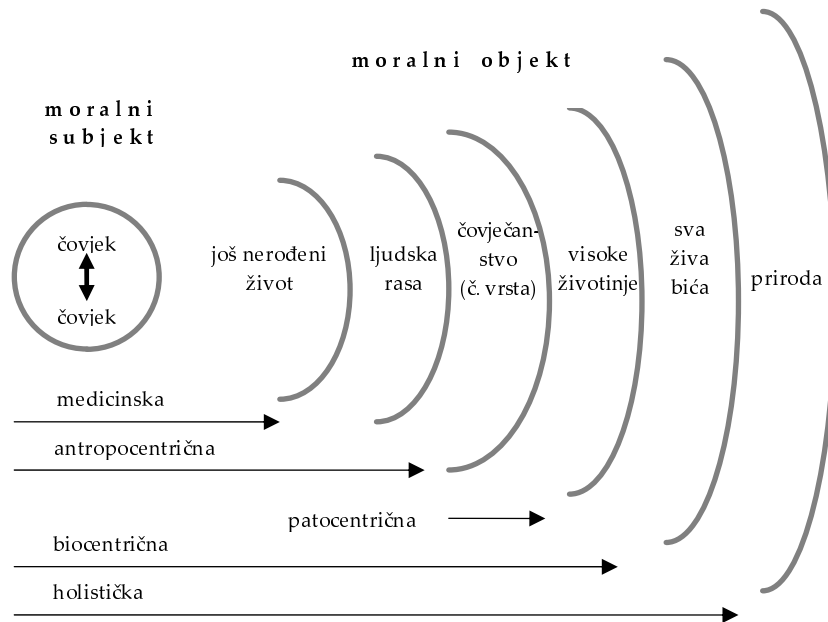
Sukladno tome, ispitanici odgovornost za život percipiraju dimenzionalno. Postoje dvije orijentacije u percepciji odgovornosti za život: (F1) «samo za ljudski život» (antropocentrična) i (F2) «za sav život» (biocentrična). Pretpostavljamo da su to dvije paralelne i koherentne orijentacije, odnosno dva faktora koji ukazuju na dva koncepta života, što će utvrditi njihova međusobna korelacija. Ove dimenzije odgovornosti indiciraju dvije bioetičke orijentacije: antropocentrična bioetička orijentacija i biocentrična bioetička orijentacija.

H2 - Dimenzije odgovornosti povezane su sa sociodemografskim obilježjima. Očekuje se da političko samopozicioniranje, spol, vrsta fakulteta i godina studija utječu na percepciju odgovornosti. Studenti «lijeve» orijentacije, muškog spola, strojarskog i medicinskog fakulteta, te studenti zadnje godine studija bit će relativno skloniji odgovornosti samo za ljudski život. Također se očekuje da će se studenti/ce KBF više prihvaćati «odgovornost za sav život» nego studenti/ce ostalih četiriju fakulteta, a «odgovornost samo za ljudski život» više će prihvaćati studenti/ce strojarstva nego studenti/ce ostalih četiriju fakulteta.

3. Instrument: Izrađen je instrument («odgovornost za život») od 8 tvrdnji kojima je pridružena skala ne/slaganja: «uopće se ne slažem» (1), «ne slažem se» (2), «ne znam, nisam siguran» (3), «slažem se» (4), «u potpunosti se slažem» (5). Tvrdnje na instrumentu postavljene su sukladno shvaćanju «prostora života»: život čovjeka, još nerođeni ljudski život, život ljudske rase i ljudske vrste, život čovjeku korisnih životinja, te sav život na Zemlji.

U sklopu cijeloga istraživanja izrađeno je i primijenjeno više različitih instrumenata za percepciju biocentrizma, socijalnoekoloških orijentacija, vjerovanja, kloniranja, doniranja ljudskih organa, genetičkog inženjeringa, statusa ljudskog embrija i eutanazije. Većina instrumenata je prvi puta primijenjena i u tom smislu ima ulogu priprema za izradu konačnih verzija. U ovom radu referira se samo o instrumentu «odgovornost za život».

Shema 1. Elementi koncepta moralne odgovornosti za život



4. Uzorak: Istraživanje je provedeno na prigodnom uzorku od 492 ispitanika/ca: 55,7% studenata i 44,3% studentica, prve (60,9%) i završne (39,1%) godine studija na Sveučilištu u Zagrebu (Filozofski fakultet – 27,8%, Fakultet strojarstva i brodogradnje (u nastavku: Strojarstva) – 28,0%, Katolički bogoslovni fakultet (u nastavku: KBF) – 19,9%, Medicinski fakultet – 13,2% te Prirodoslovno-matematički fakultet (u nastavku: PMF) – 11,0%).

5. Provođenje istraživanja: U sklopu projekta «Modernizacija i identitet hrvatskog društva» (130400) kojega sufinancira Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske, istraživanje je provedeno kao zasebna tema o bioetičkim pitanjima, što je značilo proširenje projekta. Terenski rad obavljen je grupnim anketiranjem u travnju 2005. godine.

6. Statistička obrada: U statističkoj analizi korištene su tehnike univarijatne i multivarijatne statistike. Za utvrđivanje latentnih dimenzija (faktora) primijenjena je faktorska analiza pod komponentnim modelom uz GK kriterij ograničenja ekstrakcije faktora. Računate su korelacije dvaju dobivenih faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 - «odgovornost samo za ljudski život» i F2 - «odgovornost za sav život») sociodemografskim obilježjima ispitanika. Podatke je obradio Krunoslav Nikodem.

III. REZULTATI ISTRAŽIVANJA

U ovom dijelu rada izložit ćemo samo osnovne rezultata dobivene na instrumentu «odgovornost za život», dok će u drugom radu biti analiziran odnos između ovih odgovora i odgovora na neka druga bioetička pitanja². Na taj način pokušat ćemo osvijetliti kontekst razumijevanja odgovornosti za život.

1. Pregled osnovnih rezultata istraživanja

Tablica 1. - Distribucije rezultata percepcije odgovornosti za život

		1.	2.	3.	4.	5.
1.	Svatko je odgovoran samo za svoj život	28,5	50,8	3,7	10,2	6,9
2.	Čovjek je odgovoran za sav život i njegov prosperitet na Zemlji	3,3	8,5	13,2	49,2	25,8
3.	Čovjek je odgovoran samo za život i prosperitet njemu korisnih životinja	28,7	51,8	12,6	4,7	2,2
4.	Čovjek je odgovoran samo za život i prosperitet svoje rase	38,6	45,5	9,1	5,1	1,6
5.	Čovjek je odgovoran samo za ljudski život i njegov prosperitet	32,5	46,7	12,2	6,5	2
6.	Čovjek je odgovoran i za začeti a još nerodeni život	2,6	6,3	13,8	43,3	33,9
7.	Svatko je odgovoran za svačiji život	4,7	14,8	23,2	35,2	22,2
8.	Po odnosu prema drugim živim bićima prepoznaje se čovjekov odnos prema živom svijetu	2	3	12,8	57,1	25

1 = uopće se ne slažem; 2 = ne slažem se; 3 = ne znam, nisam siguran; 4 = slažem se; 5 = u potpunosti se slažem.

Rezultati istraživanja pokazuju (Tablica 1.) da između 79% i 85% ispitanika «ne slaže se» s tvrdnjama o čovjekovoj odgovornosti «samo za ljudski život» (čovjeka kao pojedinca, rase, čovječanstva) ili s tvrdnjom o odgovornosti samo za čovjeku «korisne životinje». Naprotiv, većina ispitanika (75% do 83%) «slaže se» s tvrdnjama koje govore o čovjekovoj odgovornosti za sav život - živi svijet i njegov

² Nastavak analize problema odgovornosti za život kao odnosa faktorskih struktura (F1 i F2) dobivenih na instrumentu «odgovornost za život» i faktorskih struktura na nekim drugim instrumentima («smrt i smisao života», «biocentrizam», «vjerovanje», «socijalnoekološke orijentacije», «kloniranje», «doniranje organa», «genetički inženjering») i skupinama tvrdnji (o eutanaziji, o statusu ljudskog embrija), slijedi u članku «Odgovornost za život u kontekstu bioetičkih pitanja» (manuskript).

prosperitet na zemlji (75,0%) i za začet a još nerođeni život (77,2%). Znatno manji postotak ispitanika (57,4%) prihvaća tvrdnju da je čovjek odgovoran «za svačiji život». Odnos prema drugim živim bićima shvaćen je kao odnos prema životu (bios) kao takvom, što potvrđuje i prihvaćanje tvrdnje da se «po odnosu prema drugim živim bićima prepoznaje čovjekov odnos prema živom svijetu» (82,1%). Ovi primarni rezultati istraživanja već ukazuju na postojanje razlika u percepciji odgovornosti za život: ne prihvaća se redukcija odgovornosti na antropocentričnu poziciju shvaćanja života, a prihvaća proširenje čovjekove odgovornosti za život drugih živih bića. Osnova tih razlika u percepciji odgovornosti leži u razlikama u razumijevanju vrijednosti života. Jednostavnije rečeno, utemeljena je na različitom vrednovanju prirode i kulture. Ljudski život se identificira sa kulturom, a sav ostali s prirodom.

2. Faktorska struktura na instrumentu «odgovornost za život»

Na instrumentu «odgovornost za život» faktorskom analizom utvrđena su dva faktora (svaki sa po četiri visoko korelirane varijable), dvije dimenzije shvaćanja odgovornosti za život koje smo nazvali «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i «odgovornost za sav život» (F2). Oba faktora objašnjavaju 56,42% varijance.

Tablica 2. - Faktorska struktura «odgovornosti za život»

		Odgovornost samo za ljudski život (F1)	Odgovornost za sav život (F2)
1.	Svatko je odgovoran samo za svoj život	.629	
2.	Čovjek je odgovoran za sav život i njegov prosperitet na Zemlji		.710
3.	Čovjek je odgovoran samo za život i prosperitet njemu korisnih životinja	.791	
4.	Čovjek je odgovoran samo za život i prosperitet svoje rase	.863	
5.	Čovjek je odgovoran samo za ljudski život i njegov prosperitet	.829	
6.	Čovjek je odgovoran i za začet a još nerođeni život		.655
7.	Svatko je odgovoran za svačiji život		.788
8.	Po odnosu prema drugim živim bićima prepoznaje se čovjekov odnos prema živom svijetu		.605

Ekstrahirani faktori objašnjavaju 56,42% varijance

U prvom faktoru percepcija odgovornosti za život odnosi se samo na shvaćanje života čovjeka: pojedinca, ljudsku rasu ili čovječanstvo te se proširuje i na odgovornost za život čovjeku korisnih životinja. Radi se o tome da se odgovornost pripisuje samo za čovjekovu egzistenciju, a shvaćanje čovjekove egzistencije je utemeljeno na «kulturi moderne» u kojoj je osnovi «humanoekološka paradigma» – HEP. Ta paradigma izuzima čovjeka kao kulturno biće iz svijeta drugih živih bića,

jer stvara kulturu koja mu omogućava bolju prilagodbu svijetu (Catton / Dunlap, 1978:42-43). U «antropocentričnoj» poziciji odgovornosti za život prepoznaju se i elementi «utilitarne» etike.

Sadržaj drugog faktora odnosi se na shvaćanje čovjekove odgovornosti za sav život – ne samo za ljudski život (uključujući i još nerođeni život – fetus), nego i za život ostalog svijeta – «susvijeta» (*Mitwelt*). Percepcija ovakve odgovornosti temelji se na «biocentričnoj» poziciji odgovornosti i shvaćanja života. Biocentizam je karakterističan za novi bioetički horizont «kulture kasne moderne», odnosno «postmoderne» u kojoj je osnovi «nova ekološka paradigma» - NEP. Ova paradigma shvaća čovjeka kao jedno od živih bića (Catton /Dunlap, 1978:45). U ovoj poziciji odgovornosti za život prepoznaju se elementi «etike odgovornosti».

Na pitanju odgovornosti za život kao indikatoru bioetičke pozicionalnosti, može se empirijski utvrditi postojanje osnova za dvije bioetičke orijentacije: antropocentričnu i biocentričnu bioetičku orijentaciju. Naime, korelacija između dvaju dobivenih faktora je negativna (-.261; $p < 0,01$) ali niski iznos korelacije ukazuje na njihovu relativnu neovisnost kao dimenzija, odnosno potencijalnih bioetičkih koncepata. Iako se to može interpretirati kao dva «pola» istog kontinuiteta, skloniji smo razumijevanju takvog odnosa kao paralelnosti i istodobnosti orijentacija prema životu. Objašnjenje koje polazi od ideje dvaju suprotnih polova, zasniva se na dualističkom shvaćanju života. Naime, na razdvojenosti kulture i prirode i njihovoj konfrontaciji, prihvaćanje paralelnosti i istodobnosti zasniva se na jedinstvu života, prirode i kulture.

Čovjek u praktičnom životu ne djeluje isključivo po jednom načelu, nego veoma često ovisno o situaciji, pa je jednom «antropocentrik» a drugom prilikom «biocentrik». Njegovo moralno djelovanje ne ovisi samo o ustrajnosti na moralnim načelima (etika načela) nego i na prihvaćenom sustavu vrednota i moralu. Zato se - poglavito u anomijskim društvenim situacijama - čovjekova moralnost ne mjeri prema postupanju sukladnom etičkim načelima, nego prema postupanju sukladnom moralnoj praksi u kojoj se etička načela mjere prema kriterijima moralne prakse.

3. Odgovornost za život i sociodemografska obilježja ispitanika

U istraživanju nas je zanimala povezanost sociodemografskih obilježja ispitanika i dobivenih faktora na instrumentu «odgovornost za život».

Korelacije su pokazale da su samo tri obilježja značajno povezana: «spol», samoprocjena političke pozicije - «političke orijentacije» (lijevo - centar - desno) i godina studija.

Tablica 3. - Samoprocjena političke orijentacije (u %)

LIJEVO	CENTAR	DESNO
20,9	59,3	19,7

Na skali od sedam pozicija ispitanici su procjenjivali (označavanjem jednog od brojeva) poziciju najbližu vlastitom političkom uvjerenju. Sažeti podaci u tri pozicije pokazuju univarijatnu distribuciju: oko 60 posto ispitanika pozicionira sebe u «centar» a po 20 posto politički «lijevo», odnosno politički «desno».

Tablica 4. - Korelacije između faktora i sociodemografskih obilježja

	Odgovornost samo za ljudski život	Odgovornost za sav život
Političke orijentacije		.204
Spol	-.099*	
Godina studija		-.093*

$p < 0, 01$; * $p < 0, 05$

U Tablici 4. navedeni su rezultati korelacija faktora (F1 i F2) na instrumentu «odgovornost za život» i različitih obilježja ispitanika. Između faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i političkih orijentacija nema većih korelacija. Faktoru «odgovornosti za sav život» (F2) relativno su skloniji ispitanici politički orijentirani «desno» (.204). Poznato je da veću sklonost prema «desnoj» orijentaciji imaju religiozni ispitanici, pa se religioznost vjerojatno može smatrati jednim od razloga pozitivne korelacije ovog faktora s takvom političkom orijentacijom. Biocentričnoj odgovornosti također su relativno skloniji studenti (prve godine) na početku studija (-.93; $p < 0,05$). Hipotetički rečeno, tijekom studija profesionalna izobrazba ne oblikuje svijest o životu kakvu pretpostavlja biocentrična bioetička orijentacija.

Odgovornosti «samo za ljudski život» (F1) relativno su skloniji ispitanici muškog spola od ženskog (-.099; $p < 0,05$). Objašnjenje za to može se potražiti u ekofeminističkom diskursu, koji sugerira postojanje povećane osjetljivosti majke i općenito žene za ekološke probleme, pa i probleme života u patrijarhalnoj, muškoj civilizaciji, u odnosu na muški spol. Muški se identificiraju sa civilizacijskim vrijednostima među kojima je čovjek i njegov život osobito postuliran, pa su tako relativno više skloni prihvatanju odgovornosti samo za ljudski život.

Tablica 5. «Odgovornost samo za ljudski život» (antropocentrična) s obzirom na pripadnost fakultetu (analiza varijance)

	M	F = 6,673 F < 0,000	kontrast
Filozofski fakultet	-.1626		
Fakultet strojarstva i brodogradnje	.3291		
Katolički bogoslovni fakultet	-.1202		
Prirodoslovno- matematički fakultet	-.3072		
Medicinski fakultet	.0805		

Posebno nas je zanimao odnos pripadnika pojedinih fakulteta prema tipu odgovornosti. Rezultat koji smo dobili statističkom obradom bio je očekivan.

Analiza varijance je pokazala da su studenti Strojarsstva i brodogradnje značajno skloniji faktoru «odgovornost samo za ljudski život» (F1) u odnosu na ostala tri fakulteta ($F = 6,673$; $F = 0,000$). Studenti medicine ne pokazuju statistički značajnu razliku. Podjednako su ne/skloni prema jednom i drugom faktoru (Tablica 5.).

Tablica 6. - «Odgovornost za sav život» (biocentrična) s obzirom na pripadnost fakultetu (analiza varijance)

	M		kontrast
Filozofski fakultet	-.2019	F = 12,101 F < 0,000	KBF > Filoz., Stroj., PMF, Medic.
Fakultet strojarstva i brodogradnje	-.0156		
Katolički bogoslovni fakultet	.5714		
Prirodoslovno- matematički fakultet	-.3207		
Medicinski fakultet	.1364		

Studenti Katoličkog bogoslovnog fakulteta značajno su više skloni biocentričnom tipu odgovornosti, tj. «odgovornosti za sav život» (F2) za razliku od studenata drugih fakulteta ($F = 12,101$; $F = 0,000$); (Tablica 6.). Ovakav rezultat, promatran u kontekstu bioetičke problematike, vjerojatno je posljedica temeljna ma usmjerenosti fakultetskog kurikuluma koji se odražava i na razumijevanje života i percepciju odgovornosti za život, ali i vrijednosnog «ruksaka» što ga mladi sa sobom nose na studij. Studenti Strojarsstva vide život vjerojatno u tehničkom svijetu (sekulariziranom), a studenti bogoslovnog fakulteta u moralnom («božanskom») svijetu.

Zato smo dodatno analizirali odgovore studenata KBF i Strojarsstva. Rezultat (analize varijance) je sljedeći:

1. Studenti prve godine Strojarsstva značajno su skloniji biocentričnoj odgovornosti (F2) nego studenti završne godine Strojarsstva ($F = 4,325$; $F = 0,0039$), dok se takva razlika nije utvrdila na studentima prve i završne godine na studentima KBF.
2. Utvrđeno je također da su studenti prve godine KBF značajno skloniji «odgovornosti za sav život» (F2) nego studenti prve godine Strojarsstva ($F = 7,463$; $F = 0,000$), ali i studenti četvrte godine KBF značajnije su skloniji ovakvoj odgovornosti nego studenti četvrte godine Strojarsstva ($F = 5,809$; $F = 0,000$).
3. Studenti prve godine Strojarsstva značajno su skloniji «odgovornosti samo za ljudski život» (F1) nego studenti prve godine na KBF ($F = 5,807$; $F = 0,000$).

Iz ovih rezultata na neki način se može reći koliko su ispitanici i prije upisa na studij prihvatili određenu strukturu vrednota i pogleda na život i donijeli je sa sobom na fakultet, a koja se tijekom studija vjerojatno održava (kao kod studenata KBF) ili se pak formira drugačiji nazor prema životu (kao kod studenata Strojarsstva). Izgleda da studenti KBF prethodno sa sobom donose nešto drugačiji

odnos prema životu, s više obzirnosti prema ukupnom životu koji se tijekom studija zadržava. Kod studenata Strojarsva tijekom studija jača svijest o odgovornosti «samo za ljudski život».

IV. ZAKLJUČNO

1. Pitanje odgovornosti općenito u modernom društvu kompleksno je pitanje, pa tako i odgovornosti prema životu. Pojam «odgovornost za život» definirali (shvatili) smo kao načelo čovjekovoga odnosa prema životu, kao «metaodgovornost», a život je shvaćen kao svaki oblik života - živo biće. Pritom nije čovjekov život - čovjek (ne samo kao biološko biće) jednostavno stavljen u istu ravan kao život životinje, niti je iz živog svijeta potpuno eksempcioniran. Takva odgovornost za život osnova je bioetičkog (moralnog) djelovanja³.

2. U empirijskom istraživanju zahvaćena je samo jedna dimenzija odgovornosti za život - ona dimenziju koja odgovara na pitanje «za što» ili «za koga» je čovjek odgovoran. «Život» je bio «objekt» percepcije čovjekove odgovornosti. Odgovornost za rezultate i posljedice djelovanja - «etika odgovornosti» odnosi se ne samo na čovjeka - svijet, nego na susvijet i na buduće generacije - poslijesvijet. Odgovornost u moralnom smislu obuhvaća i načela i posljedice, tj. na neki način isključuje konflikt personalističke etike i praktične etike, priznavanjem vrijednosti života i dostojanstva svih kreatura. Zato «etika odgovornosti» implicira «etiku budućnosti», a ova imperativ odgovornosti za još nepoznato u dvostrukom smislu: za nepoznate posljedice tehničkih intervencija i nepoznate buduće norme (vrednote) prema kojima se procjenjuje sadašnje moralno djelovanje. Kao takva, shvaćena je na metarazini kao «metaodgovornost».

3. Osvrnemo li se na postavljenu hipotezu, tada se zaključno može reći sljedeće:

H1 - Rezultati empirijskog istraživanja i statistička obrada potvrdili su da među studentima pet fakulteta postoje dvije prepoznatljive skupine ispitanika koje različito vrednuju život (čovjekov; sav život) i uz njegovo vrednovanje povezuju percepciju odgovornosti. Na to ukazuje faktorska analiza. U tome se - preko odgovornosti, mogu prepoznati indicije personalističke etike koja zahtijeva zaštitu života svakog čovjeka (jer je osoba), kao i indicija ekološke etike koja zahtijeva zaštitu svih živih bića.

Naime, na instrumentu «odgovornost za život» faktorska analiza utvrdila je dvije dimenzije (faktora) shvaćanja čovjekove odgovornosti za život: «odgovornost samo za ljudski život» (F1) nazvana «antropocentrična odgovornost» i «odgovornost za sav život» (F2) nazvana «biocentrična odgovornost». Riječi

³ povezana je s percepcijom niza drugih bioetičkih pitanja o kojima će u sljedećem radu biti riječi

antropocentrična i biocentrična znače da se radi o dvama «idealnim» tipovima odgovornosti. One ovdje znače i više od toga, tj. da postoje različita shvaćanja (percepcije) o tome koji sve oblici života pripadaju korpusu čovjekove (moralne i druge) odgovornosti - samo čovjekov život (ljudske vrste) ili i ostale žive vrste. Radi se dakle o proširenju moralnog objekta - od čovjekova života na sav život. Na taj način se indiciraju dvije različite bioetike: antropocentrična i biocentrična bioetika.

H2 - Testiranje hipoteza o povezanosti sociodemografskih varijabli utvrdilo ja samo neke značajne korelacije, čime su se djelomično potvrdile konkretne hipoteze. Zaključci su sljedeći:

a) Studenti/ce politički »desno» samopozicionirani i studenti/ce prve godine studija skloniji su «odgovornosti za sav život», dok su ispitanici muškog spola skloniji odgovornosti «samo za ljudski život» (Tablica 4.).

b) S obzirom na pripadnost fakultetu studenti/ce strojarskog fakulteta značajno se razlikuju od studenata ostalih fakulteta u prihvatanju «odgovornosti samo za ljudski život» (Tablica 5.).

c) Glede «odgovornosti za sav život», značajno se razlikuju studenti/ce KBF od ostalih fakulteta - više prihvataju ovu orijentaciju (Tablica 6.).

4. Treba napomenuti da rezultati ovog istraživanja nisu reprezentativni za studentsku populaciju zagrebačkog sveučilišta, ali su indikativni jer se odnose na institucije koje u (slobodnijoj interpretaciji) reprezentiraju nekoliko paradigmi: religijska, humanistička, prirodosnanstvena i tehnicistička. Također mogu biti poticajni za samu bioetičku temu i buduća istraživanja. Korisno bi bilo nastaviti ovakva istraživanja u različitim socio-kulturnim sredinama (vjerskim, etničkim, ruralnim, urbanim itd.) koje u usporedbi mogu dijelom odgovoriti na pitanje: kako neka kultura (kulturna sredina) utječe na odgovornost za život. Međutim, to je pitanje oblikovanja dugoročnog projekta u sklopu socioloških istraživanja o bioetičkim pitanjima.

LITERATURA

- Albrow, M. (1998). **Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter.** Frankfurt: Suhrkamp.
- Altner, G. (1998). **Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts.** Darmstadt: Primus Verlag.
- Altner, G. (1991). **Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Andrews, L. / Nelkin, D. (1998). Wem gehört eigentlich Körper? Konflikte um Körpergewebe im Zeitalter der Biologie. In: Flitner, M. / Görg, C. / Heins, V. /Hrsg./ **Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik.** Opladen: Leske + Budrich.

- Baranzke, H. (2002). **Alle Tiere sind gleich**. In: **Boloz, W. / Höver, G. Utilitarismus in der Bioethik**. Münster: Lit Verlag. S. 101-154.
- Bayertz, K. (1987). **GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung. Reinbek bei Hamburg**; Rowohlt's Enzyklopädie.
- Beck, U. (1986). **Risikogesellschaft**. München: Beck.
- Beck, U. (1988). **Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit**. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (1999). **Schöne neue Arbeitswelt. Vizion: Weltbürgergesellschaft**. Frankfurt; New York: Campus.
- Bell, D. (1975). **Die nachindustrielle Gesellschaft**. Frankfurt: Campus.
- Boloz, W. / Höver, G. /Hg./ (2002). **Utilitarismus in der Bioethik**. Münster: Lit Verlag.
- Catton, W. R. Jr. / Dunlap, R. E. (1978). Environmental sociology: A new paradigm. **The American Sociologist**, vol 13 (february):41-49.
- Dolata, U. (1996). **Politische Ökonomie der Gentechnik**. Berlin: WZB, Sigma.
- Etzioni, A. (1997). **Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral der heutigen Demokratie**. Frankfurt; New York: Campus.
- Foucault, M. (1978). **Dispositive der Macht**. Berlin: Merve.
- Görg, Ch. (1999). **Gesellschaftliche Naturverhältnisse**. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Giddens, A. (1990). **The Consequences of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1991). The Emergence of Life politics. U: Giddens, A.: **Modernity and Self-Identity**. Cambridge: Polity Press.
- Höffe, O. (1984). Der wissenschaftliche Tierversuch. Eine bioethische Fallstudie. In: Ströker, E. /Hrsg./ **Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen**. Pardeborn. S. 117-135.
- HöSLE, v. (1996). **Filozofija ekološke krize**. Zagreb: Matica hrvatska.
- Irrgang, B. (1992). **Christliche Umweltethik**. München; Basel: Reinhard.
- Irrgang, B. (1997). **Forschungsethik, Gentechnik und neue Biotechnologie**. Stuttgart. Hirzel.
- Jonas, H. (1990). **Princip odgovornost**. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jurić, H. (2000) Princip očuvanja života i problem odgovornosti. U: Čović, A. (ur.). **Izazovi bioetike – zbornik**. Zagreb: Pergamena. str. 141-147.
- Koprek, I. (1997). Treba li u bioetici govoriti o čovjeku ili osobi? **Socijalna ekologija**, 6(4): 393-400.
- Küng, H. (1992). **Projekt Weltethos**. München; Zürich: Piper.
- Lenk, H. / Ropohl, G. /Hg./ (1987). **Technik und Ethik**. Stuttgart: Reclam.

- Markus, T. (2004). **Ekologija i anti-ekologija. Kasna tehnička civilizacija i mogućnosti radikalnog ekologizma.** Zagreb: HSD i Zavod za sociologiju.
- Mayer, T. / Miller, S. /Hrsg./ (1986). **Zukunftsethik und Industriegesellschaft.** München: J. Schweitzer Verlag.
- Meyer-Abich, K. M. (1984). **Wege zum Frieden mit der Natur.** München/Wien: Carl Hansen Verlag.
- Naess, A. (1989). **Ecology, community and lifestyle.** Cambridge: Cambridge University Press.
- Ott, K. (1994). **Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie.** Tübingen: Attempto Verlag.
- Pongs, A. (1999; 2000). **In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich?** München: Dilema Verlag (Band 1 i 2).
- Radford Reuther, R. (1992). **Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde.** Luzern: Exodus.
- Regan, T. (1983). **The Case for Animal Rights.** Berkeley: University of California Press.
- Rifkin, J. (1999). **Biotehnoško stoljeće.** Zagreb: Jesenski & Turk.
- Rolston, H. (1988). **Environmental Ethics.** Philadelphia: Temple University Press.
- Ropohl, Gü. (1997). Ethik und Technikbewertung. In: **Wissenschaft und Ethik** (Burger, H. - Hrsg). Zagreb: Kroatischer Humboldtianer-Klub. S. 89-105.
- Rougemont, D. de (1989). **Budućnost je naša stvar.** Beograd: Književne novine.
- Schulze, G. (1992). **Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.** Frankfurt; New York: Campus.
- Schweitzer, A. (1997). **Ehrfurcht vor dem Leben.** München: Beck (1966).
- Shiva, V. (1998). **Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge.** London: Green Books.
- Singer, P. (1994). **Praktische Ethik.** Stuttgart: Reclam.
- Taylor, P. W. (1986). **Respect for Nature.** Princeton: Princeton University Press.
- Weizsäcker, C. F. von (1988). **Jedinstvo prirode.** Sarajevo: Veselin Masleša.
- Weizsäcker, E. U. von (2000). **Das Jahrhundert der Umwelt. Vision: Öko-effizient leben und arbeiten.** Frankfurt; New York: Campus.
- Wehrspaun, Ch. / Wehrspaun, M. (2002). Von der Paradoxie des Fortschritts zum unvermittelten Leitbild der Nachhaltigkeit. In: Simonis, U. E. (Hg), **Der Rousseau-Frage - ökologisch definiert.** Berlin: WZB, Sigma.
- Zoglauer, T. (2002). **Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik.** Darmstadt: Primus Verlag.

ANTHROPOCENTRIC AND BIOCENTRIC RESPONSIBILITY FOR LIFE

Ivan Cifrić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

The author starts from the hypothesis on the existence of two ways of comprehending the responsibility for life: 'only for the human life' and 'for the whole life'. They are the consequence of evaluating life and the pre-supposition of moral action.

An opinion poll has been carried out (April 2005) at five faculties of the University of Zagreb, on the occasional sample of 492 respondents from the first and final year of study. Instruments for discerning different bioethical issues that are associated with the responsibility of humans for life have been designed. Techniques of univariant, bivariant and multivariant statistics have been applied.

The majority of respondents (74%-84%) do not accept assertions on the human responsibility only for his/her life or only for the life of humans, for the life of human race and human species, and for the life of animal that are beneficial to humans. On the contrary, the majority of respondents accept the responsibility for all life, even the one that is only conceived but not yet born.

On the instrument of 'responsibility for life' the factor analysis has established two independent factors: 'responsibility only for human life' – anthropocentric responsibility (F1) and 'responsibility for all life' – biocentric responsibility (F2), that explain 56.42% of the variance. Independency of the factors (F1 and F2) confirm the existence of two groups of respondents and also confirm the existence of two concepts of responsibility for life: anthropocentric and biocentric, that indicate the basis for two bioethic orientations: anthropocentric and biocentric ethics.

'Responsibility only for human life' is significantly more accepted by male/female students at the Faculty of Mechanical Engineering and Naval Architecture, of the male sex, and the 'responsibility for all life' is more accepted by male/female students at the Theological Faculty, those of the 'right-leaning' political orientation and those of female sex.

Key words: anthropocentrism, bioethics, biocentrism, eco-centrism, responsibility for life, university students

ANTHROPOZENTRISCHE UND BIOZENTRISCHE VERANTWORTUNG FÜR DAS LEBEN

Ivan Cifrić

Abteilung für Soziologie, Philosophische Fakultät in Zagreb

Zusammenfassung

Es wird von der Hypothese ausgegangen, dass es zwei Auffassungen der Verantwortung für das Leben gibt: die Verantwortung „für das menschliche Leben allein“ und die Verantwortung „für alles Leben“. Diese zwei Auffassungen kommen aus der Bewertung des Lebens hervor und sind eine Voraussetzung für moralisches Handeln.

Im April 2005 wurden an fünf Fakultäten der Zagreber Universität Umfragen an einem gelegentlichen Muster von 492 Befragten aus dem ersten und letzten Studienjahr durchgeführt. Instrumente zur Perception von verschiedenen bioethischen Fragen wurden hergestellt, die mit der Verantwortung des Menschen für das Leben in Verbindung gebracht werden. Die Techniken der univarianten, bivarianten und multivarianten Statistik wurden angewendet.

Die meisten Befragten (79%-84%) akzeptieren die Behauptungen über die menschliche Verantwortung für das eigene oder für das menschliche Leben allein, für das Leben der menschlichen Rasse und der menschlichen Art, sowie für das Leben der dem Menschen nützlichen Tiere nicht. Im Gegenteil dazu akzeptieren die meisten Probanden die Verantwortung für alles Leben, einschließlich das gezeugte, aber noch nicht geborene.

Am Instrument „Verantwortung für das Leben“ hat die Faktoranalyse zwei unabhängige Faktoren festgestellt: „die Verantwortung für das menschliche Leben“ – genannt: anthropozentrische Verantwortung (F1) und „die Verantwortung für alles Leben“ – genannt: biozentrische Verantwortung (F2), die 56,42% der Varianz erklären. Die Unabhängigkeit der Faktoren (F1 und F2) bestätigen das Bestehen von zwei Gruppen von Befragten sowie das Bestehen von zwei Konzepten der Verantwortung für das Leben: das anthropozentrische und das biozentrische, die die Grundlagen für zwei bioethische Orientierungen indizieren: die anthropozentrische und die biozentrische Bioethik.

Die Verantwortung „für das menschliche Leben allein“ akzeptieren im höheren Maße Maschinen- und Schiffsbau-StudentInnen und männliche Befragte, während die Verantwortung „für alles Leben“ eher StudentInnen der Katholisch-Theologischen Fakultät akzeptieren, diejenigen, die politisch „rechts“ orientiert sind sowie weibliche Befragte. Die erhaltenen Resultate bestätigen teilweise diese These.

Schlüsselwörter: Anthropozentrismus, Bioethik, Biozentrismus, Ökozentrismus, Verantwortung für das Leben, Studenten