

UDK 179:61
179:504.03
504.03:179

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 25. rujna 2005.
Prihvaćeno: 10. listopada 2005.

Odgovornost za život u kontekstu bioetičkih pitanja

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

U članku se analizira odgovornost za život u kontekstu bioetičkih pitanja. Zastupa se hipoteza da povezanost između percepcije «odgovornosti za život» i mišljenja o nizu drugih pitanja oblikuju specifične «profile» odgovornosti za život.

Anketno istraživanje je provedeno u travnju 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. Primijenjene su tehnike univarijantne, bivarijantne i multivarijantne statistike.

Prethodno su utvrđena dva faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) - antropocentrična odgovornost i «odgovornost za sav život» (F2) - biocentrična odgovornost, koji su korelirani s faktorima dobivenim na instrumenatima na kojima se ispitivalo mišljenje o «smrti i smislu života», «biocentrizmu», «socijalno-ekološkim orijentacijama», «vjerovanju», «kloniranju», «doniranju ljudskih organa», «genetičkom inženjeringu», te sa tvrdnjama o «statusu ljudskog embrija» i «eutanzije». Korelacije faktorskih struktura pokazale su sljedeće:

Antropocentrična odgovornost povezana je s faktorima: «individualizam», «autonomija prirode», «antropocentrizam», «kozmička ireligija» i «praznovjere - stereotipi», «kult tijela i «produžetak ljudske vrste», «utopijska obećanja genetičkog inženjeringa» i «genetičko stvaranje 'natčovjeka'», a skloniji su mu muškarci i studenti Fakulteta strojarstva i brodogradnje. Biocentrična odgovornost povezana je s faktorima: «smisao života u vjeri u Boga» i «smisao života u zajednici», «poštivanje života» i «zaštita života», zatim «ekocentrizam», «kršćansko vjerovanje» i «zabrana kloniranja». Skloniji su mu ispitanici «desne» političke orijentacije, studenti prve godine studija i studenti Katoličkog bogoslovnog fakulteta.

Analiza je utvrdila dva «profila» odgovornosti za život, koji su proizlaze iz povezanosti dimenzija odgovornosti za život s dimenzijama nekih drugih bioetičkih problema. Tako je argumentirano postojanje dvije bioetičke orijentacije: antropocentrična i biocentrična.

Ključne riječi: antropocentrizam, bioetika, biocentrizam, doniranje organa, ekocentrizam, eutanazija, genetički inženjering, kloniranje, odgovornost za život, smisao života, smrt, status ljudskog embrija, vjerovanje.

I. UVODNE NAPOMENE

1. Konformizam i odgovornost

U prethodnom članku izložen je teoretski i socijalni kontekst kao i osnovni rezultati istraživanja o razumijevanju odgovornosti za život¹. Tome dodajemo još nekoliko napomena.

¹ Ovaj rad je nastavak započete analize u članku «Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život» (Socijalna ekologija br. 3/2005). Napisan je u okviru projekta «Modernizacija i identitet hrvatskog društva» (0130400).

Odgovornost kao pravno i moralno pitanje ne može se izdvojiti iz kulture. U svakoj kulturi postoji neka vrsta odgovornosti, kao što postoji i moral. Sve može biti moralno ili nemoralno, osim morala. On je kulturno, a ne etički uvjetovan. S nastankom morala nastaje i nemoral a s njima nastaje ne/odgovornost. U (kolektivnu, zajednici) društvu odgovornost je načelo moralnog odnosa među njegovim članovima, a odgovornost prema prirodi uspostavlja se tek kada društvo formira svoj odnos prema prirodi kao kulturni odnos, odnos simboličnog posredovanja ljudskog djelovanja i njegova značenja u prirodi i za prirodu. Tijekom povijesti, a tako i danas, odnosi unutar kulture odražavaju se na odnos kulture prema prirodi pa i životu. Sve dok postoji «mi» i «oni» (drugi) kao konfliktna egzistencija unutar kulture koja učvršćuje njihov identitet, postojat će takav dualizam između kulture («mi») i prirode («ona») koji se reflektira kao odnos «naš» - «njihov» život. Slično je s odgovornošću, pa i odgovornošću za život. Ne/odgovoran odnos prema životu čovjeka u društvu, jamči ne/odgovoran odnos čovjeka (društva) prema ostalim živim bićima u prirodi.

«Odgovornost samo za ljudski život» («antropocentrična») u socio-kulturnom smislu izražava konformizam u suvremenom životu post/modernosti društva, koji se razvio na osnovama materijalnog napretka poduprtog enormnim uspjehom znanosti, razvojem tehnologija i njihovom primjenom u sklopu ideologije globalizma. Naravno, na štetu nerazvijenih društava ali i na veliku štetu za okoliš i prirodu. Nije riječ samo o konformizmu pojedinca ili socijalne skupine povezanom sa slojevitošću društva, nego i pojedinih društava u policentričnom i nesimetričnom svijetu². Sve lagodniji život ljudi u najrazvijenijim zemljama ograničio je brigu čovjeka samo za svoj život i probitak, pa tako i odgovornost usmjerio na ponašanje radi samoga sebe, zaboravljajući da postoje i oni «drugi» i svijet siromašnih. Upravo na račun perspektive života nerazvijenoga svijeta, razvijeni svijet je u dvjestogodišnjoj ekspanziji enormno profitirao i izdvojio se u svoj konformni svijet (post/moderniteta) u kojemu se pitanje odgovornosti za život formira u svijesti kao pitanje odgovornosti samo za život (post/modernog) čovjeka i njegove kulture. Nerazvijeni svijet je za razvijeni svijet postao nekomforan, rovit, s povijesno nelagodnom i upitnom egzistencijom između tradicionalne sigurnosti i moderne neizvjesnosti. Put toga svijeta u svijet konfora, put je njegova nestanka.

U antropološkom smislu konformizam ljudske vrste temelji se na razdvojenosti kulture i prirode i posljedično se odnosi na perspektive ostalih živih bića - na čovjekov susvijet. Susvijet je postao resurs za ljudsku vrstu, laboratorij «na otvorenom» za povećanje konfora za koje se vode ratovi u svijetu (Renner, 2004:103). Posljedice dominacije homo sapiensa nad prirodom postaju očite u mnogim

² Pod konformizmom na razini sustava podrazumijevamo ponašanje sukladno ustaljenom modelu razvoja a na razini pojedinca prilagodbu očekivanim normama i pravilima tog sustava. Konformizam nije samo posljedica različitih «pritisaka», nego svjesni izbor načina funkcioniranja sustava, načina življenja skupina, odnosno stila življenja pojedinca.

područjima, a koje sve zajedno odražavaju neodrživost takvog odnosa, nazvanog «ekološka kriza». Zapravo je više «socijalna» nego ekološka. Ona u nekim pitanjima, naročito genetičkog inženjeringa označava «crveno» područje etičkih i socijalnih izazova i konfrontacija. U tom smislu pitanje odgovornosti za život postavlja se kao pitanje odgovornosti za sav život, sav živi svijet bez kojega ni ljudska vrsta na Zemlji nema perspektivu. Držimo da je u kontekstu bioetičkog diskursa «odgovornost za sav život» (biocentrična odgovornost) indikator postojanja elemenata «biocentrične etike» kao «etike života», tj. etike «svijeta» (Welt), «susvijeta» (Mittelwelt) i «poslijesvijeta» (Nachwelt). Međutim, sve dok postoje dvojbe i prijedori oko vrijednosti prirode, raznolikosti kultura te konačno vrijednosti i smisla ljudskog života, bioetičko osvješćivanje kao sastavnica tehničkoj civilizaciji potrebnoga «novoga prosvjetiteljstva» prilično je sporedna stvar. Bioetička pitanja ostaju «započeta agenda 21. stoljeća» kojoj su stalan izazov slobodan pojedinac, moderna tehnologija te raznolikost kultura i stanje prirodnog okoliša.

2. Metodološka napomena

1. **Cilj rada.** Glavni cilj rada je prikazati i objasniti postojanje značajne povezanosti faktorskih struktura «odgovornosti za život» («samo za čovjekov život» - F1 i «za sav život» - F2) sa faktorskim strukturama percepcije nekih drugih bioetičkih pitanja. (Pod bioetičkim pitanjima podrazumijevamo sve one probleme koji se odnose na održanje i reprodukciju života za koje su ljudskoj praksi potrebna etička načela za moralno djelovanje.) S tim u svezi čitatelj treba uzeti u obzir činjenicu da su u članku analizirani rezultati istraživanja o više različitih bioetičkih problema (primjerice, kloniranje, darivanje ljudskih organa, eutanazija, genetički inženjering) i kontekstualnih pitanja (socijalnoekološke orijentacije, vjerovanje) na kojima se «testirala» odgovornost, a o kojima su u dani samo kratki komentari, iako oni zaslužuju daleko više prostora.

2. **Hipoteze.** U ovom radu postavljena jedna generalna hipoteza: dimenzije odgovornosti za život (F1 i F2) i dimenzije nekih bioetičkih pitanja omogućavaju prepoznavanje dvaju specifičnih «profila» odgovornosti za život. Jedan se temelji na antropocentričnoj a drugi na biocentričnoj odgovornosti za život, kao dvjema međusobno neovisnim osnovama bioetičke orijentacije.

Naime, dimenzije «odgovornosti za život» povezane su s nekim dimenzijama shvaćanja smrti i smisla života, biocentrične orijentacije, socijalnoekološke orijentacije, vjerovanja. Zato se očekuju značajne korelacije pojedinih dimenzija «odgovornosti za život» s dimenzijama koje se utvrde na tim instrumentima, kao i sa tvrdnjama o «statusu ljudskog embrija» i «eutanaziji».

Glede toga postavljene su konkretne hipoteze o povezanosti faktora «odgovornosti samo za ljudski život» (F1) i «odgovornosti za sav život» (F2) s faktorima utvrđenim na drugim instrumentima o bioetičkim pitanjima. Hipoteze nismo ovdje posebno ispivali, nego su ugrađene u svaki odjeljak teksta.

3. **Instrument.** Izrađen je instrument («odgovornost za život») od 8 tvrdnji kojima je pridodana skala ne/slaganja s rasponom od 1 do 5. Također je izrađeno više drugih instrumenata za percepciju odnosa prema živom svijetu («biocentrizam»), socijalnoekoloških orijentacija, vjerovanja, kloniranja, doniranja ljudskih organa, genetičkog inženjeringa, statusa ljudskog embrija i eutanazije.

4. **Uzorak i provođenje istraživanja.** O strukturi uzorka i provođenju istraživanja vidi u autorovu članku «Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život» (Socijalna ekologija, 3/2005).

5. **Statistička obrada.** Korištene su tehnike bivarijatne (korelacije) i multivarijatne statistike. Za utvrđivanje latentnih dimenzija (faktora) primijenjena faktorska analiza pod komponentnim modelom uz GK kriterij ograničenja ekstrakcije faktora. Računate su korelacije dvaju prethodno dobivenih faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 - «odgovornost samo za ljudski život» i F2 - «odgovornost za sav život») sa: (a) faktorima dobivenim na drugim instrumentima: «smrt i smisao života», «odnos prema životu - biocentrizam», «socijalnoekološke orijentacije», «vjerovanje», «kloniranje», «doniranje ljudskih organa» i «genetički inženjering» te (b) sa skupinama tvrdnji o «statusu ljudskog embrija» i «eutanziji». Podatke je statistički obradio Krunoslav Nikodem.

II. REZULTATI ISTRAŽIVANJA

U prethodnom radu (Cifrić, 2005) prikazane su i analizirane distribucije frekvencija na instrumentu «odgovornost za život»³. Također je prikazana faktorska struktura dvaju utvrđenih faktora: «odgovornost samo za ljudski život» (F1) koju smo nazvali **antropocentrična** i **odgovornost za sav život** (F2) koju smo nazvali **biocentrična**.

U ovom radu analizira se odnos između faktorskih struktura instrumenta «odgovornost za život» (F1 i F2) i faktorskih struktura na više drugih instrumenata s kojima su se istraživala mišljenja studenata o problemima koji ulaze u bioetički diskurs. Na taj način ćemo pokušati osvijetliti pitanje odgovornosti za život u kontekstu percepcije nekih bioetičkih pitanja. To ćemo učiniti u dva odjeljka koje smo nazvali: «Odgovornost za život i životne orijentacije» i «Odgovornost za život i odnos prema ljudskom tijelu».

³ O nekim rezultatima ovog istraživanja referirano je na međunarodnom znanstvenom skupu «1. Südosteuropäisches Bioethik-Forum. Integrative Bioetik angesichts inter- und intrakultureller Differenzen» (Mali Lošinj, 16.-18. lipnja 2005.) pod naslovom «Verantwortung fürs Leben oder Konformismus?».

I. Odgovornost za život i životne orijentacije

Odgovornost za život pretpostavlja njezinu povezanost s odnosom prema nekim drugim kategorijama koje čovjeku služe kao «orijentiri» u djelovanju i moralnom ponašanju. Primjerice, «smrt», «smisao života», «vrijednost života» (i «zaštita života»), «čovjek», «priroda», «tehnika» i «religija/vjerovanje». Zato smo u nastavku analize percepcije «odgovornosti za život» - antropocentrične i biocentrične, postavili četiri pitanja: (1) Kako ispitanici percipiraju smrt i smisao života?, (2) Kako percipiraju čovjekov odnos prema ostalom živom svijetu - susvijetu?, (3) Kako percipiraju čovjekov odnos prema «čovjeku», «prirodi» i «tehnicima»? te (4) Kako različito vjerovanje utječe na odgovornost za život? Za odgovore na ova pitanja bilo je potrebno izraditi istraživačke instrumente i utvrditi faktorsku strukturu. Dakle, u ovom odjeljku analiziraju se «antropocentrična» i «biocentrična» odgovornost za život u kontekstu percepcije nekih bioetičkih pitanja. To smo učinili na način da smo utvrđivali korelacije između dvaju dobivenih faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 i F2) s faktorima dobivenim na četiri druga instrumenta koji govore o «biocentričnim», «socijalnoekološkim» i «religijskim» orijentacijama. Prije toga pokazat će se kakva je povezanost između faktora odgovornosti i faktora na instrumentu «smrt i smisao života».

1. Odgovornost za život i percepcija smrti i smisla života

Tablica 1 - Struktura faktora na instrumentu «smrt i smisao života» (varimax)

TVRDNJE	SMISAO ŽIVOTA U BOGU	SMISAO ŽIVOTA U INDIVIDUALIZMU	SMISAO ŽIVOTA U ZAJEDNICI
Sa smrću sve prestaje.	-.634	.452	
Smrt je neizvjesna i nepoznata, besmisleno je uopće misliti o tome.		.470	
Smrt svoj smisao može imati jedino kad čovjek vjeruje u Boga.	.828		
Kada čovjek proživi svoj život smrt je prirodno smirenje.			.459
Život nema smisla.		.579	
Smisao života je doprinjeti životu zajednice.			.604
Smisao života je u samoostvarenju vlastitih mogućnosti.			.545
Smisao života je u ispunjavanju vlastitih želja, a ne u brizi za druge.		.755	
Smisao života je proživjeti ga što lagodnije.	-.426	.583	
Izvan pojedinca i njegovih potreba život nema smisla.		.739	
Jedino vjera u Boga daje životu smisao.	.897		
Obitelj i prijatelji daju životu smisao.			.677
Jedino život u zajednici (društvu) ima smisao.			.603

Ekstrahirani faktori tumače 50,85 % varijance.

Tablica 2 – Značajne korelacije između faktorskih struktura «odgovornosti za život» i «smrti i smisla života»

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
SMISAO ŽIVOTA U BOGU		.348
SMISAO ŽIVOTA U INDIVIDUALIZMU	.379	-.227
SMISAO ŽIVOTA U ZAJEDNICI		.231

$p < 0,01$

Pitanje života i smrti za čovjeka je trajno je aktualno pitanje praktičnog života i teoretskih razmatranja u literaturi, filozofiji, antropologiji, biologiji, teologiji itd.. Na to pitanje, pojednostavljeno rečeno, postoje dva odgovora: *prvi*, smrt je kraj imanentnog života i dok život traje treba ga dobro proživjeti (sukladno vrijednostima ovozemaljskoga); *drugi*, imanentni život je prolazan a smrt je mogućnost njegove transcendencije (sukladno vjeri u transcendentno). U prvom slučaju čovjek je «sam» na Zemlji, «bačen u život» i povezan s prirodnim, uvjetovanim i smrtnim, a u drugom povezan s bitkom, nadprirodnim, bezuvjetovanim i besmrtnim. Polazeći od imanencije života, smrt uvjetuje (određuje) smisao života a polazeći od transcendencije, život uvjetuje (određuje) smisao smrti.

Suvremena tehnička civilizacija, zahvaljujući znanstvenom i tehničkom napretku, dovela je u pitanje shvaćanje smrti kao nečega prirodnoga i otvorila je mogućnost zaustavljanja starenja i produžavanje života, čime stvara uvjerenje da je smrt neka biološka pogreška a u socijalnom smislu nešto loše, što treba prolongirati, ako se već ne može izbjeći. (Svijet ekonomije i tehnike izjednačavaju ljudsku smrt i krah na burzi - jednako su nepoželjne, a kultura toga svijeta odgaja naraštaje u strahu od smrti i nadi da se može izbjeći - religijskim uskrsnućem ili znanstvenim postignućem). Tehnička civilizacija zaboravlja da su život i smrt misterij i da odnos prema životu omogućava razumijevanje smrti, a odnos prema smrti razumijevanje ovozemaljskog života ili transcendentnosti. Život zapravo nema veze sa smrću. Smisao života moguće je najbolje ocijeniti tek nakon iskustva (proživljavanja) života, pa njegov smisao ostaje u granicama društvene i individualne projekcije. Treba li smrt uistinu težiti izbjeći ili je prihvatiti kao nešto biološki prirodno i socijalno normalno? Ne postoji postmortalno iskustvo, pa se prema njoj odnosimo kao prema nepoželjnoj ili kao prisnoj/bliskoj (Vertrautheit). Prisnost sa smrću oblik je priznavanja prirodnog poretka (Weingarten, 2004:27). Treba li život što lagodnije provesti i misliti samo na sebe? Bi li život bio smislen bez znanja o postojanju smrti i vjerovanja u život poslije smrti? Zašto bi se ljudska vrsta razmnožavala ako ne bi i umirala? Po mišljenju Hannah Arendt zato da bi omogućili mjesta i novi početak nadolazećima. Treba li povećavati broj rađanja da bi se povećao broj umiranja? Ako je umiranje nužnost, smisao života sigurno nije u

rođenju da bi se umrlo. To su samo neka od pitanja za pojedinca i društvo, koja utječu na čovjekov odnos prema smrti i životu i na moralne postupke.

Za ispitivanje odnosa prema smrti i smislu života konstruiran je instrument od 13 tvrdnji. Pretpostavili smo da su odgovori na njih smisljeno povezani s odgovorima na instrumentu «odgovornost za život», odnosno da postoji veza između faktorskih struktura tih dvaju instrumenata. Ispitanici skloni traženju smisla života u vjeri u Boga (transcendentnom) i u zajednici, značajno su skloniji prihvatiti odgovornost «za sav život», a ispitanici skloni individualizmu ovozemaljskog života pokazat će veću sklonost prihvaćanju odgovornosti «samo za ljudski život». Na instrumentu je faktorskom analizom dobiveno tri faktora koje smo nazvali: «*smisao života u vjeri u Boga*», «*individualizam*» (smisao života u individualnom) i «*smisao života u zajednici*» (tablica 3) koji tumače 50,85% varijance.

1. Korelacije faktora ovih dvaju instrumenata (tablica 2) pokazuju da postoji jedna pozitivna korelacija između faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i faktora «individualizam» (.379) To znači da su ispitanici skloni «antropocentričnoj odgovornosti», relativno su više skloni individualizmu u životu. Za njih sa smrću sve prestaje pa je besmisleno razmišljati o smrti, a ni život nema smisla, naročito ne bez ostvarivanja vlatitih želja. Dakle, pojedincu ostaje potražiti smisao života u postizanju lagodnoga ovozemaljskoga života. Budući je odgovornost za život shvaćena kao odgovornost jedino za čovjekov život - antropocentrična pozicija, sasvim je logična postojeća korelacija.

2. Utvrđena je također značajna pozitivna korelacija između faktora «odgovornost za sav život» (F2) i faktora «smisao života u vjeri u Boga» (.348). Ispitanici skloniji biocentričnoj odgovornosti relativno su skloniji objasniti smisao smrti i života vjerovanjem u Boga. Za njih ne prestaje sve sa smrću niti su skloni lagodnom provođenju života. Također pozitivna korelacija s faktorom «smisao života u zajednici» (.231) pokazuje da su relativno skloniji prihvatiti smrt kao prirodni završetak čovjekova života, pa smisao života vide u obitelji, prijateljstvu, osobnom doprinosu životu zajednice u kojoj postižu samoostvarenje. Negativna korelacija s faktorom «individualizam» (-.227). potvrđuje relativno veću sklonost ovih ispitanika prema odbacivanju pesimističkog stajališta o smrti kao kraju, besmislenosti života i prihvaćanju smisla života u osobnom ostvarivanju lagodnosti.

Korelacijska analiza pokazuje da je antropocentrična odgovornost za život povezana sa sekularnom komponentom života - vrednovanjem ovozemaljskog života na način da ga treba uživati ispunjavanjem osobnih želja, a biocentrična odgovornost s pozitivnim odnosom prema onostranom i religijskoj komponenti - vjerovanju u Boga (transcendentnost), s jedne strane, ali i s odnosom prema ovozemaljskom životu (imanentnost) i to na način da se čovjek usmjerava na život s drugim ljudima i u zajednici se kao pojedinac samopotvrđuje. (Zajednica tako postaje individualna «kompenzacija» za transcendentno i ima šansu da svoje društveno biće sustavno «sakralizira», kao što je to slučaj s ideologijama kao zamjenskim religijama).

2. Odgovornost za život i percepcija odnosa prema živom svijetu

Tablica 3 - Faktorska struktura na instrumentu «biocentrizam» (oblimin)

TVRDNJE	Poštovanje života F1	Autonomija prirode F2	Zaštita života F3
Poštovanjem svakog oblika života, čovjekov život se duhovno obogaćuje	.836		
Poštovanjem svakog oblika života, čovjekov život postaje kvalitetniji	.804		
Prema svakom životu čovjek se treba odnositi sa strahopoštovanjem	.692		
Odnos prema drugim živim bićima čovjek treba temeljiti na ljubavi	.691		
Život je vrijedan sam po sebi. Nema nevrijednog života	.615		
Život svakog živog bića (čovjeka, životinje) ima svoj smisao u samom životu	.545		
Ništa se bitno ne bi promijenilo za prirodu, ako bi izumrla cijela ljudska vrsta		.828	
Ništa se bitno ne bi promijenilo za prirodu, ako bi izumrle mnoge životinjske i biljne vrste		.743	
Život se smije žrtvovati jedino radi očuvanja drugog života			.799
Čovjekov život ima pravi smisao jedino ako štiti drugi život			.591
Živa bića kojima je čovjek okružen, čovjeku su više nego koristan resurs			.554

Ekstrahirani faktori tumače 52,10 % varijance.

Tablica 3a – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «biocentriza».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
F1 - poštovanje života	-.148	.408
F2 - autonomija prirode	.240	
F3 - zaštita života		.245

p<0,01

Odgovornost za život svakog čovjeka pretpostavlja određeno razumijevanje života i odnos prema životu za koji važi načelo imperativne odgovornosti (Jonas, 1990). Dakako, u ovom času mislimo na biološke oblike života. Biocentričnost znači usmjerenost na život, tj. priznavanje vrijednosti životu iz čega slijedi dužnost

moralnog postupanja prema životu. Prihvaćamo tezu da vrijednost života u samom životu, da svaki život želi živjeti (Schweitzer, 1997) i da nema nevrijednog života (Altner, 1998), iako se samo ljudskom životu priznaje vrijednost «po sebi». Čovjek je umrežen u mrežu života (Capra 1998). Priznavanju vrijednosti svakog života pomaže, prije svega, razumijevanje i vrijednost ljudskog života. A o njemu i moralnim dužnostima postoje prijepori, pogotovo o još nerođenom životu. Tek sa razumijevanjem vrijednosti života, logično je načelno pitati i o čovjekovoj odgovornosti za život. Tako na obzoru vrijednosne percepcije života, život kao takav postaje relevantan «objekt» ljudske moralne brige i predmet istraživanja različitih znanosti, pa i teologa (Tomašević, 2000). Pošli smo od pretpostavke da će ispitanici koji cijene život po sebi i štite život biti skloniji biocentričnoj odgovornosti (F2).

Za percepciju života izrađen je instrument nazvan «biocentrizam» sastavljen je od 14 tvrdnji, a u faktorska analiza obuhvatila je 11 tvrdnji. Cilj ovog instrumenta bio je utvrditi odnos prema životu. Pritom je u nekim tvrdnjama u istraživanju također precizirano da se radi o životu kao intrinzičnoj vrijednosti - vrijednosti po sebi. Pošli smo od hipoteze da postoje različite percepcije života (dimenzije života) i njegova značenja za ispitanike. Odgovornosti za «sav život» bit će skloniji ispitanici koji životu pripisuju intrinzičnu vrijednost, tj. koji poštuju život nalazeći u tome vlastito obogaćenje.

Na instrumentu «biocentrizam» utvrđena su tri faktora koji su nazvani: *poštovanje života*, *autonomija prirode* i *zaštita života* koji objašnjavaju 52,10 % varijance (tablica 3).

Analiza korelacija faktora na instrumentima «odgovornost za život» (F1 i F2) i «biocentrizam» (tablica 3a) pokazuju sljedeće:

1. Ispitanici skloni *antropocentričnoj* odgovornosti tj. «samo za ljudski život» (F1) relativno su neskloni faktoru «poštovanje života» (-.148). Naime, ovaj faktor («poštovanje života») ukazuje da (straho)poštovanjem života čovjek se duhovno obogaćuje, a njegov život postaje kvalitetniji, te da život ima intrinzičnu vrijednost. To je razumljivo, jer je - po njihovu shvaćanju – odgovornost za ljudski život antropocentrično ekskluzivna i usmjerena na odgovornost samo za ljudski život. Ovi su ispitanici istodobno skloniji faktoru «autonomija prirode» (.240), tj. shvaćanju da se za prirodu ništa bitno ne bi primijenilo ako bi izumrle mnoge životinjske i biljne vrste, pa i cijela ljudska vrsta. Priroda bi nastavila svoju egzistenciju i evoluciju. Za ove ispitanike svijet prirode i svijet čovjeka su dva odvojena svijeta. Čovjek živi u svom svijetu i jedino za njega smatra se odgovornim.

2. Ispitanici skloni *biocentričnoj* odgovornosti, tj. «za sav život» (F2) relativno su skloniji faktorima «poštovanje života» (.408), «zaštiti života» (.245). Za ove ispitanike svaki život treba poštovati i zaštititi, jer se time čovjek duhovno obogaćuje a njegov život postaje kvalitetniji i jer život kao takav ima vrijednost po sebi i smisao u samom sebi. Nema nevrijednog života. Susvijet koji nas okružuje ne treba reducirati na prirodni resurs. Čovjekov život ima smisao ako štiti drugi život, kojega smije «žrtvovati» radi očuvanja drugog života. Zato se prema životu treba odnositi s ljubavlju.

Percepcije biocentrične odgovornosti za život povezana je s prihvaćanjem ostalih živih bića kao čovjekova «susvijeta» a životu pridaju intrinzičnu vrijednost. Susvijet znači da su ne-ljudski oblici života vrijedni čovjekova moralnog obzira. Po takvom shvaćanju postoji jedan, zajednički svijet svih živih bića, kojemu pripada i sam čovjek kao član te «biosferne zajednice» (Naess, 1989). Kao razumno i autonomno biće čovjek je odgovoran za svoje postupke prema živim bićima i svijetu kao cjelini. Kriterij odgovornoga ponašanja jeste opstanak te kompleksne cjeline. U ekološkom smislu primjerena mu je NEP (*new ecological paradigm*).

Percepcija antropocentrične odgovornosti povezana je sa pridavanjem veće vrijednosti ljudskom životu. Život se percipira u dva odvojena svjeta - čovjekov svijet (kultura) i ostali svijet živih bića (priroda) - u dualističkom modelu i HEP (*human exceptionalism paradigm*); (Catton / Dunlap, 1978, 1980; Devall, 1985:41-49). Čovjekov svijet ima prednost pred ostalim živim svijetom jer je čovjek zbog svoje kulture moćniji i vredniji, pa zato ljudski život više vrijedi od drugih oblika života, a kultura više vrijedi od prirode.

3. Odgovornost za život i socijalnoekološke orijentacije

Tablica 4 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «socijalnoekoloških orijentacija».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
ANTROPOCENTRIZAM	.315	
EKOCENTRIZAM		.242
TEHNOCENTRIZAM		-.228

p<0,01

U nekoliko dosadašnjih istraživanja (Cifrić, 1990; 1990a; 1992; 1994; 2004; Čulig, 1991; Kufrin, 1996) utvrđene su tri socijalnoekološke orijentacije nazvane: «*antropocentrizam*» (homocentrizam), «*ekocentrizam*» (naturalizam) i «*tehnocentrizam*» (tehnicizam). Svaka od njih pretpostavlja visoko vrednovanje jednog od triju pojmova (čovjek, priroda, tehnika), ako ne i najvišu vrijednost koja se odražava na djelovanje i svakodnevicu života. Instrument se sastojao od 12 tvrdnji. Primjenom ovoga provjerenoga instrumenta u ovom istraživanju također su dobivene spomenute tri orijentacije, odnosno tri faktora koji tumače ukupno 52,95% varijance. Budući da je njihov sadržaj već dobro poznat, ovdje ne ćemo posebno komentirati sadržaj spomenutih orijentacija. Zanimalo nas je kakva je povezanost između triju spomenutih (faktora) orijentacija i faktora odgovornosti za život (F1 i F2). Pošli smo od sasvim logične hipoteze da je veće vrednovanje ljudskog života utemeljena na antropocentrizmu. Zato se očekivala značajna povezanost antropocentrične orijentacije i «odgovornosti samo za ljudski život» (F1). Hipoteza se temelji na postojanju dva shvaćanja: čovjek i kultura su izdvojeni iz prirode (HEP) i superiorni prirodi (ostalom svijetu); čovjek je jedno od živih bića u umreženom svijetu i relacijskim odnosima s drugim bićima.

Analiza korelacija dvaju faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 i F2) i tri spomenuta faktora, odnosno socijalnoekološke orijentacije (tablica 4) pokazala sljedeći rezultat:

1. Pozitivna korelacija utvrđena je samo između faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i faktora «antropocentrizam» (.315), tj. razumijevanju odnosa čovjeka i prirode u kojemu je čovjek «gospodar» prirode, izdvojen iz prirodnog svijeta a svojom kulturom upravlja svijetom. S druga dva faktora nisu utvrđene nikakve značajne korelacijske veze, što znači da su ispitanici skloni ovom tipu odgovornosti vjerojatno podjednako ne/skloni «ekocentrizmu» i «tehnocentrizmu». Dakle, sklonost «ekocentrizmu» i «tehnocentrizmu» nije predikativna za «odgovornost samo za ljudski život».

2. Također je utvrđena pozitivna korelacija između faktora «odgovornost za sav život» (F2) i faktora «ekocentrizam» (.242), tj. da društveni razvoj treba biti podređen prirodnim uvjetima i da priroda ima prednost pred svim drugim društvenim zadacima. Negativna korelacija faktora «odgovornost sa sav život» utvrđena je s faktorom «tehnocentrizam» (-.228), što se čini logičnim, jer tehnika pripada čovjekovu svijetu kao sredstvo za osvajanje prirodnog svijeta, pa su ispitanici skloni biocentričnoj odgovornosti istodobno neskloni «tehnocentrizmu», dok ispitanici koji prihvaćaju «odgovornost samo za ljudski život» nisu apriorno skloni ni neskloni «tehnocentrizmu»⁴.

Ključna spoznaja korelacijske analize jeste da je odgovornost za život povezana sa socijalnoekološkim orijentacijama: «odgovornost samo za ljudski život» (F1) sa antropocentričnom orijentacijom, a «odgovornost za sav život» (F2) s ekocentričnom orijentacijom. To znači da se ovim korelacijama otkrivaju osnove za strukturiranje dviju bioetičkih orijentacija: *antropocentrične bioetike* i *biocentrične bioetike*.

4. Odgovornost za život i vjerovanje

Tablica 5 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «vjerovanja».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
Kršćansko vjerovanje		.355
Praznovjerje - nadnaravno		
Kozmička ireligija	.193	
Praznovjerje - stereotipi	.210	

$p < 0,01$

⁴ U nekim istraživanjima je primjenom strožeg kriterija redukcije dimenzionalnosti (PB kriterija) dobiveno samo dva faktora: antropocentrizam (homocentrizam) i naturalizam (ekocentrizam); (Cifrić, 1994).

Religija tijekom povijesti nije bila samo oblik «kompenzacije» za materijalnu i duhovnu bijedu ljudi, nego je imala pozitivan utjecaj na «integraciju» pojedinca u kolektiv, odnosno društvo (Dirkem, 1982) i njegovu perspektivu u tegobnoj svakodnevici. Nju se ne može odvojiti od suvremene kulture u kojoj se prilagođava kao novoj stvarnosti. U razumijevanju položaja religije na «duhovnom tržištu» u suvremenom društvu, religija se u kontekstu teorije «individualizacije» shvaća kao «privatna stvar» u odnosu na «javnu stvar» (Luckmann, 1967), tj. reducira na subjektivno definiranje svetoga, što je po Dobbelaereu (1981) isticanje značenja predodžbi. Teorija individualizacije se u nekim sociološkim analizama i empirijskim istraživanjima kritički reflektira i osporava, jer se ne radi primarno o procesu «individualiziranja religije», nego o procesu «dualiziranja religije» (Campiche, 2004). To ne negira tezu da je ona «resurs za savladavanje teške situacije na individualnom i kolektivnom planu» (Campiche, 2004:274). Religija je čovjeku jedna od orijentacija (Wardenburg, prema Stolz, 1997:224) za odnos prema svijetu i životu. S promjenama svijeta mijenja se i sadržaj vjerovanja.

Zanimalo nas je u kakvom je odnosu religioznost - različita vjerovanja i «odgovornost za život». Pošli smo od hipoteze o postojanju pozitivne korelacije između «odgovornosti za sav život» (F2) i tradicionalnog kršćanskog vjerovanja s jedne strane i isto tako pozitivne korelacije između «odgovornosti samo za ljudski život» (F1) i alternativnih vjerovanja. Prvi dio hipoteze temelji se na teološkom tumačenju stvaranja svijeta (život), čovjekova položaja kao «krune stvaranja» i njegove uloge kao Božjega sukreatora u ovom svijetu, a drugi dio na objašnjenjima religijskog tržišta i individualizacije religije u suvremenom društvu.

Za utvrđivanje percepcije osobne religioznosti, odnosno vjerovanja, primijenjen je instrument od 16 tvrdnji (na koje su ispitanici odgovarali sa: «uopće ne vjerujem», «apsolutno vjerujem» ili «nisam siguran»). Na instrumentu «vjerovanje» faktorska je analiza utvrdila četiri faktora: «kršćansko vjerovanje», «praznovjerje - nadnaravno», «kozmička ireligija»⁵ i «praznovjerje - stereotipi»⁶. Ovi faktori tumače 64,62% varijance. Analizom korelacija (tablica 5) dvaju faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 i F2) i ovih četiri faktora na instrumentu «vjerovanja» značajne korelacije su utvrđene samo na tri faktora vjerovanja. Između faktora «praznovjerje - nadnaravno» i F1 i F2 nisu utvrđene značajne korelacije. Dakle, utvrđeno je sljedeće:

⁵ Termin «kozmička ireligija» je mješavina individualne kreacije religioznosti, ponajprije vjerovanje u nadnaravne kozmičke sile i intelektualnost svemira. Nije utemeljeno na vjeri u jednog (transcendentnog) Boga, nego svojevrsna mješavina individualnog kreiranja religioznosti (sadržaja vjerovanja) i religijske nesigurnosti. Irelioznost je odsutnost religije i negacija tradicionalne religioznosti. Nastaje u doba postmoderne (kasna moderna), informatičke tehnologije, pojave novih religijskih pokreta i općenito «alternativne» religioznosti. U istraživanju je faktor nazvan «kozmička ireligija» sadržavao tvrdnje o vjerovanju u postojanje kozmičke inteligencije, čovjeku superiorna bića, reinkarnaciju, čovjekov nastanak kao kozmičku slučanost.

⁶ Distribucije frekvencije i faktorske strukture na instrumentu «vjerovanje» navedeni su u članku Krunoslava Nikodema «Genetički inženjering i nova duhovnost». *Socijalna ekologija*, 14(3): 2005.

1. Dobivene su dvije pozitivne korelacije između faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) s faktorom «kozmička ireligija» (.193) i «praznovjerje - stereotipi» (.210). To znači da su ispitanici skloni «odgovornosti samo za ljudski život» istodobno relativno skloniji vjerovati u postojanje inteligentnog svemira s bićima superiorne inteligencije te u neke stereotipe: da horoskop točno predviđa budućnost ili da je broj 13 nesretan broj.

2. Između faktora «odgovornost za sav život» (F2) i faktora «kršćansko vjerovanje» utvrđena je pozitivna korelacija (.355). Ispitanici skloni biocentričnoj odgovornosti skloni su vjerovati u temeljne kršćanske dogme o ponovnom Kristovom dolasku na Zemlju, u postojanje jednoga osobnog Boga, raj i pakao, itd.

Kako objasniti povezanost antropocentrične odgovornosti (F1) s alternativnim vjerovanjima, a biocentrične (F2) s kršćanskim vjerovanjem? Odgovor na to pitanje traži više prostora, pa najkraći odgovor bio ovaj: usmjerenost čovjeka post/modernog društva na samo društvo (kulturu) a vrijednost života isključivo na ljudski život, kulminira u najnovijoj ljudskoj povijesti - post/moderni (kasnoj moderni) u kojoj nastaju različiti novi religijski pokreti i vjerovanja. S procesom sekularizacije, modernizacije, krize crkvenosti i individualizacije života i privatizacije religije, povećava se usamljenost suvremenog čovjeka a istodobno se povećava se «religijsko tržište». Stalne promjene uvjeta života i traganje za njegovim smislom, vjerojatno su povezane i sa sklonošću ka prihvaćanjem različitih religijskih vjerovanja kao odgovora na duhovnu krizu. Suvremenost života donosi i suvremenost religijskog života. Povezanost biocentrične odgovornosti (F2) s kršćanskim vjerovanjem može se, primjerice, objasniti kršćanskom naukom koji objašnjava stvaranje cjeline svijeta, dakle i svega života Božjim činom a čovjeka smatra sukreatorom i odgovornim za taj svijet i život.

II. **Odgovornost za život i odnos prema ljudskom tijelu**

Ljudsko tijelo i njegovi organi oduvijek su izazivali različitu osobnu i društvenu pozornost. Čovjek kao i pojedini dijelovi tijela uživali su moralnu zaštitu. Bili su važni u ekonomiji, estetici, imali su religijsko značenje (Schroer / Staubli, 1998), o njima se vodila zdravstvena briga (bolesti liječile, a prijelomi «popravljali») itd. Pritom je ljudsko tijelo zadržavalo osobine s kojima se rađalo. Cjelokupna slika čovjeka nije se mijenjala. Danas genetičke tehnologije mogu mijenjati ne samo tijelo, njegove osobine, nego utječu na stvaranje nove slike čovjeka. Dojučerašnja eugenička utopija - kloniranje i genetsko preoblikovanje - tehnički postaje ostvariva, ali otvara pitanje regulacije i kontrole postupaka - etička i pravna pitanja.

Sadržaj ovog odjeljka odnosi se na propitivanje odnosa između percepcije odgovornosti za život s jedne strane i percepcije nekoliko aktualnih bioetičkih problema - statusa ljudskog embrija, eutanazije, kloniranja, doniranja ljudskih organa i genetičkog inženjeringa, s druge strane. Budući da se radi o pitanjima povezanim s

čovjekom i njegovim tijelom, to smo istaknuli u podnaslovu. Korelacijskom analizom utvrđuju se statistički značajne povezanosti između faktora na instrumentu «odgovornost za život» (samo za ljudski život - F1 i «za sav život - F2) i (a) skupina stavova (varijabli) koji govore o «statusu ljudskog embrija» i «eutanaziji», te (b) faktora na instrumentima «kloniranje», «doniranje ljudskih organa» i «genetičkom inženjeringu».

1. Odgovornost za život i status ljudskog embrija

Tablica 6 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i stavova o statusu ljudskog embrija.

TVRDNJE	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
O statusu ljudskog embrija pozvani su govoriti isključivo liječnici	.255	-.116*
Moralni i pravni status ljudskog embrija pitanje je društvenog dogovora.	.147	
Ljudski individualni život započinje u času začeća		.389
Ljudski embrij je samo skup stanica bez ikakve moralne i pravne vrijednosti	.267	-.349
Stvaranje ljudskih embrija u svrhu znanstvenih istraživanja treba zakonski dopustiti	.151	-.348
Ljudski embrij je osoba.	-.096*	.408

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

O tome kakav moralni status ima embrio postoje dva oprečna shvaćanja. Po jednomu, ljudski embrio je život i kao takav ima status osobe što zahtijeva čovjekov moralni pristup, a po drugome to je skupina ljudskih stanica koja nema moralnu vrijednost. Potpora tezi o moralnom statusu embrija argumentira se time (a) da embrio ima sve genetičke osnove budućega ljudskog bića tj. potencijalno je dijete ili osoba, pa je vrijedno zaštite (argument potencijaliteta) i (b) da smo prema ljudskom životu u naročitoj relaciji pa se zato ljudskom embriju pripisuje moralni status (argument pripisanosti); (Schramme, 2002:89-97).

O statusu ljudskog embrija postavljeno je šest tvrdnji s pridruženim skalama (ne/slaganja) Likertovog tipa. (Napominjemo da tvrdnje pokrivaju samo neke aspekte istraživanja odnosa prema ljudskom embriju, pa bi ubuduće trebalo bolje postaviti strukturu tvrdnji i izraditi instrument). U hipotetičkom smislu očekuje se da će tvrdnje koje izražavaju liberalno i sekularizirano te medicinsko shvaćanje statusa ljudskog embrija pozitivno korelirati s faktorom «odgovornost samo za ljudski život» (F1), dok će tvrdnje utemeljene na kršćanskom moralu i religiji pozitivno korelirati s faktorom «odgovornost za sav život» (F2).

Korelacije dvaju faktora «odgovornost za život» (F1 i F2) sa svakom varijablom pokazuju sljedeće (tablica 6): pozitivne korelacije su utvrđene između faktora odgovornost «samo za ljudski život» i četiri varijable; na faktoru odgovornost za

sav život utvrđene su dvije pozitivne i tri negativne korelacije varijabli. Navedene korelacije pokazuju da se radi o dvije različite pozicije glede shvaćanja odgovornosti i mišljenja o statusu ljudskog embrija. Uz antropocentrični tip odgovornosti («samo za ljudski život») vezuju se liberalni stavovi o ljudskom embriju, stavovi sekulariziranog društva: pravorijek stručnjaka (liječnika), društveni vrijednosni konsenzus, embrij je skup stanica, stvaranje ljudskih embrija radi znanstvenih istraživanja. Uz biocentričnu odgovornost («za sav život») vezana su dva ključna stava: u samom začecu započinje ljudski život i embrij je osoba. Ovi su stavovi vezani uz teološko tumačenje nastanka ljudskog života u času začeca a ljudski embrij shvaćen je kao osnova za moralno postupanje. U statističkom pogledu to znači sljedeće:

1. ispitanici skloni odgovornosti «samo za ljudski život» (F1) relativno su skloniji mišljenju da o statusu embrija mogu govoriti isključivo liječnici (.255), da je ljudski embrij skup stanica, a ne osoba pa nema pravnu niti moralnu vrijednost (.267), a ukoliko i ima o tome se odlučuje «društvenim konsenzusom» (.147), skloniji su mišljenju da zakonski treba dopustiti stvaranje ljudskih embrija u svrhu znanstvenih istraživanja (.151).

2. ispitanici skloni odgovornosti «za sav život», relativno su skloniji ljudskom embriju pripisati status osobe (.408), jer po njihovu mišljenju ljudski život počinje u času začeca (.389). Istodobno su relativno neskloni prihvatiti da su o statusu ljudskog embrija pozvani govoriti isključivi liječnici (-.116), da je ljudski embrio skup stanica bez pravne moralne vrijednosti (-.349) i da treba zakonski dopustiti znanstvena istraživanja ljudskih embrija (-.348).

Na osnovu dobivenih korelacija slijedi zaključak da je antropocentrično usmjerena odgovornost povezana sa sekularnim stavovima o ljudskom embriju a biocentrično usmjerena odgovornost s (religijskim) kršćanskim shvaćanjem embrija koji ima status osobe.

2. Odgovornost za život i eutanazija

Tablica 7 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i stavova o eutanaziji.

TVRDNJE	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
Aktivnu eutanaziju treba apsolutno zakonski zabraniti	-.106*	.373
Pasivnu eutanaziju treba zakonski regulirati da ne bi došlo do zloporaba	-.251	.112*
Umirući bolesnik ima pravo odlučivati o kraju svoga života		-.205
Liječnik je dužan pomoći umirućem bolesniku u ostvarenju želje za smrću	.207	-.217
Nitko, pa ni sam pojedinac, nema pravo odlučivati o trenutku svoje smrti		.369

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

Konačnost života i neminovnost umiranja zajedničko je čovjeku i svakom živom biću, jer je umiranje posljednja faza života organskog pojedinca (Weingarten, 2004:18). Starosna smrt je organski programirana, ali nije način umiranja. Način čovjekova umiranja povezano je s kulturom u kojoj pojedinac živi. Za razliku od predodžbe «prirodnog» umiranja u bolesničkom krevetu (što je povezano s tradicionalnim kulturnim ceremonijama), suvremeno umiranje obilježava umiranje u bolničkom krevetu (s modernim tehnološkim ceremonijama) kojemu pripada i eutanazija.

Eutanazija - pasivna ili aktivna, dobrovoljna ili nedobrovoljna, pomoć umirućem za samoubojstvo itd. (Schramme, 2002:109-116) postala je dio *tehnologije umiranja* u društvu u kojemu su stari i bolesni ljudi postali «suvišni». Čovjekove socijalne perspektive ograničene su na srednju dob, dok se perspektive starosti nalaze u zamci između *tehnologije života* koja omogućava liječenje i produžavanje života i «tehnologije umiranja» koja omogućava skraćivanje vrijeme patnje i ubrzava smrt. Za obje tehnologije stalno se povećavaju troškovi, unatoč medicinskom «racioniranju» troškova (nužnih i korisnih). Tako se život placira na razdoblje radno sposobne aktivnosti u kojemu se čovjeku treba sve dogoditi što se ima dogoditi, osim smrti. Postupno i neskriveno se formira ideologija «optimiranja života» vezana uz srednju dob. U tom kontekstu eutanazija dobiva svoj novi smisao u odnosu na njezino prakticiranje u povijesti, pa se može utvrditi i različit odnos prema njoj. Najgrublje rečeno razlike se temelje na dva svijeta: tradicijskom, predmodernom, prožetom religijskim vrijednostima, kao i na modernom, pragmatičnim, prožetom novim razumijevanjem smisla života.

Pretpostavili smo pozitivne korelacije između tvrdnji koje izražavaju zakonsku zabranu aktivne eutanazije ili odriču pravo na odluku o trenutku prijevremene smrti i faktora «odgovornost za sav život» (F2) i obrnuto: sklonost podršci liječničkoj pomoći umirućem bolesniku i nesklonost zabrani eutanazije korelirat će s faktorom «odgovornost samo za ljudski život».

Za ispitivanje percepcije eutanazije postavljeno je pet tvrdnji. O njihovim distribucijama frekvencija i povezanosti percepcija eutanazije s nekim drugim bioetičkim pitanjima (kao rezultatima iz ovog istraživanja) već je pisano (Cifrić / Nikodem, 2005) pa se dobivene frekvencije o percepciji eutanazije ne će ovdje posebno analizirati. Analiza korelacija dvaju faktora na instrumentu «odgovornost za život» (F1 i F2) i pojedinih varijabli (stavova) o eutanaziji pokazala je sljedeće:

1. S prvim faktorom «odgovornost samo za ljudski život» (F1) utvrđena je samo jedna značajna pozitivna korelacija i dvije negativne. Ispitanici skloni antropocentričnoj odgovornosti - «odgovornost samo za ljudski život», istodobno su relativno skloniji prihvatiti stav da je liječnik dužan pomoći umirućem bolesniku u ostvarivanju želje za smrću (.207). Neskloni su stavovima da zbog moguće zloporabe pasivnu eutanaziju treba zakonom regulirati (-.251), a aktivnu eutanaziju apsolutno zakonom zabraniti (-.106). Očito je da prihvaćaju eutanaziju i više respektiraju tehničku pomoć liječnika umirućem bolesniku da ostvari osobnu želju za smrću.

2. Na drugom faktoru «odgovornost za sav život» (F2) utvrđene su tri značajne pozitivne i dvije negativne korelacije. Ispitanici skloni biocentričnoj odgovornosti - «odgovornost za sav život», relativno su skloniji zakonskoj zabrani aktivne eutanazije (.373) i zakonskoj regulaciji pasivne eutanazije (.112), te stavu da nitko pa ni pojedinac nema pravo odlučivati o trenutku svoje smrti (.369). Za njih je smrt čovjeku nešto prirodno, a život «dar», nešto što pripada božanskom činu. Oni se protive aktivnoj eutanaziji. Smrt i život su u Božjoj nadležnosti. Zato liječnik nema dužnost pomoći umirućem bolesniku u ostvarenju želje da bezbolno i prijevremeno umre, iako bi to bolesnik od njega tražio.

Kao i u pitanju statusa ljudskog embrija, ovdje se također prepoznaju dva pristupa. Prvi se može označiti kao liberalno, sekularizirano stajalište o eutanaziji povezano s odgovornošću čovjeka «samo za ljudski život», a drugi u implicira moralni odnos na religijskoj osnovi, povezan s odgovornošću «za sav život».

3. Odgovornost za život i kloniranje

Tablica 8 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «kloniranje».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
Zabrana kloniranja		.352*
Prihvatanje terapijskog kloniranja		-.129

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

Kloniranje je također jedno od prijepornih bioetičkih pitanja. Dok mu se jednu suprotstavljaju, dotle se u nekim znanstvenim centrima u svijetu vrše pokusi ili klonira, uz odobrenje (ili šutnju) državnih vlasti. Znanost je dokazala da raspolaže tehnologijom i da može klonirati živo biće (ovca Dolly). Pitanje, koje se često prešućuje je pitanje zašto uopće klonirati neke životinje? Najkraći, pojednostavljen odgovor je, radi dobivanja boljih osobina životinja i tako poboljšanja proizvodnje i bolje tržišne pozicije. Radi boljega življenja, čovjek je tijekom kulturne povijesti sustavno radio (koliko je znao i kako je umio) na poboljšanju osobina biljaka i životinja. Ali, svi ti postupci nisu utjecali na genetičku redukciju, odnosno redukciju vrsta, kao što može utjecati kloniranje. A zašto klonirati ljude (čovjeka)? Odgovor nije tako jednoznačan kao možda u prvom slučaju. Kloniranje čovjeka je povreda personalnog identiteta, kao što je smrt kraj personalnog identiteta. Ako možemo kloniranjem «zamijeniti» voljenu osobu, nadomjestiti gubitak, zašto bismo oplakivali njezinu smrt jer se više ne radi o trajnom gubitku? Protiv kloniranja čovjeka navode se dva prigovora: «ideologija determinizma» - stvaranje novog ljudskog identiteta s genetskom istovrsnošću i «instrumentaliziranje» - čovjek se instrumentalizira ako se koristi kao sredstvo za neki unaprijed određeni cilj i protivno je kategoričkom imperativu (Zoglauer, 2002:85-89). Naravno, najbliži blizanci su genetički identični - također su «kloni», ali prirodni, bez

prethodne namjere i unaprijed biranih osobina - tehničkog posredovanja. Nikome ne pada napamet da bi zabranio rađanje blizanaca.

Drugo pitanje je patentiranje kloniranja životinja koje u konačnici vodi kontroli (uvjeta) života, a patentiranje kloniranja čovjeka kontroli života ljudske vrste. I dok mu se jedni protive, drugi vizionarski drže da je budućnost kloniranja neminovna u tehničkoj civilizaciji. Kloniranje je u svakom slučaju postalo predmet bioetičkog diskursa, koji nadilaze postojeće horizonte medicinske bioetike i prelaze u antropološki problem i problem perspektiva homo sapiensa. Ovdje ne ulazimo u širu raspravu o kloniranju, jer bi ona zahtijevala znatno više prostora i ne bi značajnije pridonijela istraživanju. Postoji terapijsko i reproduktivno kloniranje. Terapijsko služi liječenju pa su mu mnogi skloni, a reproduktivno proizvodnji organizma (živog bića) pa su mu zato mnogi neskloni. Sveučilište u New Castlu (Engleska) dobilo je od nadležnih odobrenje (kolovoz, 2005.) za kloniranje ljudskog embrija radi «terapijskog istraživanja», a zatim i odobrenje za eksperiment (već proveden u SAD i Južnoj Koreji) da proizvede ljudski zametak od genetskog materijala muškarca i dvije žene, što je izazvalo reakciju Papinske akademije za život i Katoličke crkve u Engleskoj.

Glede kloniranja, pretpostavili smo pozitivnu korelaciju između zabrane kloniranja i «odgovornosti za sav život»: ispitanici skloni zabrani kloniranja bit će više skloni «odgovornosti za sav život» (F2), jer je u prirodi takve odgovornosti sklonost zaštititi života i njegova biološkog bića.

Za istraživanje odnosa prema kloniranju izrađen je manji instrument od šest tvrdnji kojima je također pridružena skala ne/slaganja Likertova tipa od pet stupnjeva. Faktorskom analizom na instrumentu «kloniranje» dobivena su dva faktora: «zabrana kloniranja» (i to svakoga kloniranja) i *prihvatanje terapijskog kloniranja*. Ova dva faktora objašnjavaju 58,05% varijance. Na faktoru «odgovornost samo za ljudski život» (F1) nisu utvrđene statistički značajne korelacije, što znači da ispitanici skloni ovom faktoru nisu apriorno skloni ni neskloni «zabrani kloniranja» i «prihvatanju terapijskog kloniranja».

Utvrđeno postojanje samo jedne pozitivne korelacije između faktora «odgovornost za sav život» (F2) i faktora «zabrana kloniranja» (.352). Ispitanici skloni biocentričnoj odgovornosti smatraju da svako kloniranje čovjeka treba zakonom zabraniti, uključujući i kloniranje gena, kromosoma, stanica, organa i tkiva kao terapijsku metodu, jer se općenito kloniranje čovjeka protivi ljudskom dostojanstvu. Isto tako je utvrđena negativna korelacija između biocentrične odgovornosti i faktora «prihvatanje terapijskog kloniranja» (-.129), što znači da su ispitanici skloni faktoru «odgovornost za sav život» neskloni prihvatiti i terapijsko kloniranje.

Kao zaključak korelacijske analize može se reći da prihvaćanje biocentrične odgovornosti inkludira odbijanje kloniranja.

4. Odgovornost za život i doniranje ljudskih organa

Tablica 9 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «doniranje ljudskih organa».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
Kult tijela	.264	
Produžetak vrste	.127	

$p < 0,01$

Problem doniranja (darivanja) organa kao etički problem, nastao je s razvojem tehničkih mogućnosti u medicini – općenito *medikaliziranjem života*, a naročito s mogućnošću presađivanja organa i time mogućnost produžavanja života nekom bolesniku. Kao što je prije čovjek nekom drugom čovjeku poklanjao neku stvar (motiku ili kaput), tako se danas - a ubuduće još više - (mogu) poklanjaju pojedini organi kao dijelovi vlastitog tijela. Ideja darivanja i solidarnosti potvrđuje se tijekom ljudske povijesti, a samo se mijenja njezin sadržaj i postupci sukladno promjenama kulture. Materijalnu stranu razmjene i darivanja kao ekonomskih relacija i solidarnosti, pratila je simbolička strana koja je darivanje označavala kao i kulturni čin. Danas istodobno s darivanjem organa nerijetko nastaju i kriminalne radnje trgovanja s organima. Vjerojatno je i zbog toga velik broj ljudi nesklon svojevolum doniranju organa, iako to praktično malo znači. Organi se mogu uzimati medicinskim zahvatom svakom kadaveru, ukoliko čovjek pri svijesti nije izrazio nepristajanje na takav čin. Držimo da je to opravdan čin, iako u sebi potencijalno nosi i rizike nemoralnog i kriminalnog postupanja (primjerice u svezi s eutanazijom), pa je potrebna moralna i pravna kontrola takvih postupaka.

Odgovornost za život, za nastavak života drugoga čovjeka, može se shvatiti i preko svjesnog darivanja vlastitih organa (nakon smrti ili pak za života). To je s jedne strane oblik solidarnosti s drugima kojima su oni potrebni, a s druge strane visoko moralni čin žrtvovanja (dijela) sebe za drugoga (EV, 86). Zato nam se čini smislenim, u kontesktu teme o odgovornosti za život, analizirati odnos faktorskih struktura na instrumentu «odgovornost za život» i faktorskih struktura na instrumentu «doniranje ljudskih organa» kao odgovornom, moralnom činu.

Glede doniranja ljudskih organa pretpostavljamo također da antropocentrična orijentacija prema životu (čovjeka i njegove vrste) utječe na pozitivnu doniranja organa. Sklonost osobnom tijelu ili produžetku ljudske vrste pozitivno će korelirati s faktorom «odgovornost samo za ljudski život» (F1).

Na instrumentu nazvanom «doniranje organa» sastavljenom od 9 tvrdnji faktor-skom analizom dobiveno je dva faktora koji tumače 45,54% varijance, a nazvani su *kult tijela* i *produžetak vrste*. Što se tiče faktora «kult tijela», ispitanici, kojima vjera ne zabranjuje doniranje organa, ako bi donirali onda bi prijateljima ili rodbini.

Inače vjeruju da im je integralno tijelo potrebno nakon smrti da bi se mogli ponovno roditi. Faktor «produžetak vrste» sadrži tri tvrdnje koje govore da je doniranje ljudskih organa moralna obveza, služi produžetku vrste a i način je da organi nastave živjeti nakon donatorove smrti.

Korelacijska analiza (Tablica 9.) nije utvrdila postojanje značajne korelacije između bilo kojega od faktora na instrumentu «doniranje ljudskih organa» i faktora «odgovornost za sav život» (F2). Utvrđene su dvije pozitivne korelacijske veze samo između faktora «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i oba faktora na instrumentu «doniranje ljudskih organa»: «kulta tijela» (.264) i «produžetak vrste» (.127). Ispitanici skloni «kultu tijela» i «produžetku vrste» skloni su «antropocentričnoj odgovornosti» (F1).

Rezultati analize pokazuju da se «odgovornost za sav život» ne povezuje s intervencijom u ljudski život a time i s doniranjem organa. Naprotiv, «odgovornost samo za ljudski život» pretpostavlja intervenciju u ljudsko tijelo pa i doniranje organa, bez obzira čime ono bilo motivirano: vlastitim tijelom ili produžetkom ljudske vrste.

5. Odgovornost za život i genetički inženjering

Tablica 10 – Značajne korelacije faktorskih struktura «odgovornost za život» i «genetičkog inženjeringa».

	ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT
Utopijska obećanja genetičkog inženjeringa	.117	-.303
Genetičko stvaranje 'nadčovjeka'	.198	-.256

$p < 0,01$

Pitanje života nije samo problem života u sadašnjem smislu njegova postojanja, nego problem života i uvjeta življenja koji se mogu mijenjati novim tehnologijama (genetički inženjering). Osim «medikaliziranja» sve više se govori o *genetiziranju* (Schramme, 2002:144). Za jedne je genetički inženjering nešto «normalno» u ljudskom razvoju što vodi čovjekovu prosperitetu, a za druge potpuno neprihvatljivo jer nosi potencijalne opasnosti različitih zloraba (Dolata, 1996). Prednost genetičkih tehnologija je u dobitku vremena i većim mogućnostima genskih kombinacija. Ali, često se ističe da su prijetnja stvaranjem «nadčovjeka». U moralnom pogledu to nas stavlja pred pitanje što je čovjekova dužnost glede evolucije: - «dužnost prema protuprirodnosti» ili «dužnost prema suprirodnosti»? (Altner, 1998:26) u čijoj pozadini su dva stajališta o odnosu čovjeka i prirode: odvojenost kulture i prirode i konfliktni odnos, ili prožetost - jedinstvo prirode i kulture s akomodacijom (Glaeser, 1992). U prvom slučaju (moralnih dužnosti)

čovjek se «prirodno» pozicionira kao stalni suparnik prirodi koji vodi brigu jedino o sebi kao vrsti, a u drugom slučaju kao prirodni član velike prirodne zajednice koju uvažava u procesu stvaranja svoje dobrobiti.

Na zasebno pitanje u ovom istraživanju, što očekuju od primjene rezultata genetičkih istraživanja, ispitanici su odgovorili: da će biti «više štete nego koristi» - 27,2%, «više koristi nego štete» - 18,1%, «podjednako» - 32,1% i «ne znam, ne mogu procijeniti» - 22,6%. Nedvojbeno je da manje od jedne petine ispitanika vidi izrazitu korist od genetičkog inženjeringa.

Kod nas nema sustavih empirijskih istraživanja mišljenja o genetičkom inženjeringu, iako je ta vrsta diskursa prisutna (primjerice, Polšek / Pavelić, 1999; Jošt / Cox, 2003). Prije manje od desetak godina (1997.) u empirijskom istraživanju bila su zastupljena tek neka pitanja u svezi s time (Kufirin, 1997, 1998, 1998a, Cifrić, 1998). Tada je utvrđeno da 86,3% ispitanika prihvaća primjenu genetičkog inženjeringa u terapeutske svrhe radi liječenja i otkrivanja genetskih deformacija, a 13,4% prihvaća ga u svrhu mijenjanja genetske strukture (Cifrić, 2000:158).

Naša hipoteza je glasila da sklonost pozitivnom očekivanju od genetičkog inženjeringa znači i veću sklonost «odgovornosti samo za ljudski život» (F1). Genetički inženjering svoj smisao ima prvenstveno u osiguranju perspektiva ljudske vrste (čovjeka), bez obzira radilo se o tehnologijama za poboljšanje svojstava samoga čovjeka ili svojstava čovjeku korisnih životinja ili biljaka.

Za potrebu ovoga istraživanja izrađen je manji instrument od devet tvrdnji sa skalom likertova tipa od pet stupnjeva ne/slaganja kojim se ispitivalo mišljenje o genetičkom inženjeringu. Na tom instrumentu su faktorskom analizom utvrđena dva faktora: *utopijska obećanja genetičkog inženjeringa* i *genetičko stvaranje 'nadčovjeka'*, koji tumače 57,06% varijance. Korelacije faktora «odgovornost za život» (F1 i F2) i faktora na instrumentu «genetički inženjering» pokazale su da postoje dvije značajne pozitivne korelacije oba faktora na instrumentu «genetički inženjering» s faktorom «odgovornost samo za ljudski život» (F1) i dvije negativne korelacije tih faktora s faktorom «odgovornost za sav život» (F2).

1. Ispitanici skloni odgovornosti «samo za ljudski život» (F1) skloni su prihvaćanju oba faktora genetičkog inženjeringa: «utopijsko obećanje genetičkog inženjeringa» (.117) i «genetičko stvaranje 'nadčovjeka'» (.198). Antropocentričnost zapadne civilizacije, poduprta znanstvenim i tehničkim napretkom, razvila je svijest o potrebi i pozitivnom odnosu prema genetičkom inženjeringu, unatoč kritikama manjine i zahtjevu za odbacivanjem njegove primjene. Svijest homo sapiensa ne ostaje na razini poznate prirodne biološke reprodukcije, nego prihvaća i druge tehnički raspoložive mogućnosti oblikovanja eugenika, ali kao moralno neupitne aktivnosti.

2. Ispitanici skloni «odgovornosti za sav život» (F2) neskloni su faktorima «utopijska obećanja genetičkog inženjeringa» (-.303) i «genetičko stvaranje 'nadčovjeka'» (-.256). Oni općenito odbacuju genetički inženjering kao projekt ljudskih mogućnosti i budućnosti.

Antropocentrična odgovornost (F1) prihvaća tehnološke izazove genetičkog inženjeringa, a biocentrična odgovornost (F2) isključuje obećanja genetičkog inženjeringa o blaženstvu i «besmrtnosti» na Zemlji koja ne može ispuniti religija te ne prihvaća stvaranje «nadčovjeka».

III. PRILOG RASPRAVI. Relevantnost socioloških istraživanja za bioetički diskurs

Na kraju prikaza rezultata istraživanja i kraćih komentara, logično se - kao i kod mnogih drugih istraživanja - postavlja pitanje: u čemu je njihova relevantnost (ovakvih i sličnih istraživanja) za bioetički diskurs? Iako je to pitanje koje zaslužuje posebnu raspravu, ovdje ćemo se na njega osvrnuti samo s nekoliko napomena kojima je za cilj istaknuti kontekst suvremene odgovornosti za život. Pritom imamo na umu da se radi o jednom empirijskom slučaju pet fakulteta na jednom sveučilištu u hrvatskom društvu 2005. godine, a ne o reprezentativnom istraživanju studentske populacije u Hrvatskoj.

Po naravi stvari, mnogi će - naravno s pravom - bioetiku i bioetička pitanja povezati uglavnom s etikom kao filozofskom disciplinom i personalističkom etikom ili pak s praktičnom etikom (korisnom, funkcionalnom u ostvarivanju cilja). To pak ne znači da u bioetičkim pitanjima nedostaje mjesta za druge znanosti i drugačiji diskurs. U njega se uključuje, između ostalih i sociologija sa svojim načinom govora i empirijskim istraživanjima (Matulić, 2001:463-467; Cifrić, 2000, 2001). Pritom treba istaknuti da rezultati socioloških istraživanja mogu biti respektabilni u bioetičkom diskursu, jer pridonose osvjetljavanju njegova socijalnog konteksta. Dva su ograničenja prisutna. Prvo, bioetička pitanja su pitanja normativne prirode, pa na njih sociologija ne može meritorno odgovoriti. Sociologija zato ne propituje sama bioetička načela i moralnost prakse, nego prije odnos društva prema njima. Drugo, sociološka istraživanja, poglavito empirijske naravi, daju podloge za analize problema u društvu. Kao takva ne pretendiraju u bioetičkoj problematici afirmirati pojedinca niti kolektiv, ne zagovaraju pravo valjanosti mišljenja većine, jer u etičkim pitanjima nije relevantna većina nego načelo. Međutim, izazovi modernih tehnologija općenito, naročito genetički inženjering, zahtijevaju ne samo odgovore u moralnoj sferi, nego i u sferi politike. Traži se praktični i učinkovit odgovor društva, primjerice putem zakonske regulative. Politika nije sustav načela (iako je «politika bez načela» po Gandhiju socijalni grijeh), nego praktična aktivnost koja uvažava raspoloženje građana. Sociološka empirijska istraživanja daju neke podloge za politički diskurs.

Sukladno metodološkim načelima i sociološkom praksom, empirijski rezultati su rezultati «mjerenja» neke pojave, problema, koje, Durkheimovski rečeno, analizira pojavu kao društvenu činjenicu, predmet, problem koji objektivno postoji, ali se na toj činjenici ne zaustavlja. Naravno, u interpretaciji rezultata empirijskih

istraživanja - a ona nije ograničena samo na sociologa - moguće ih je reducirati i zadržati na empirijskoj razini i time ograničiti njihovo stvarno ili latentno značenje za pojavu u širem kontekstu. Time uopće ne pretendiramo niti zagovaramo da empirija bude izvor moralnih načela, da činjenica opredjeljenja većine ili manjine u društvu odlučuje o etičkim načelima, o dobru i zlu, iako povijesno iskustvo govori da je empirija imala i ima važnu ulogu u oblikovanju etosa u odnosu čovjeka i prirode.

Odgovornost je u ovom istraživanju shvaćena kao sustavna briga za kontinuitet života. Ne samo u zaštiti pojedinačnog ljudskog života, niti života današnjih generacija, nego kao odgovornost za opstanak ljudske vrste, tj. još nerođene i za buduće generacije. Ali, odgovornost se ne ograničava na brigu za život ljudske vrste, nego se proširuje na sav život na zemlji, sav živi svijet. To proširenje ljudske odgovornosti, iskorak iz uskog antropocentričnog stajališta, temelji se na činjenici da je čovjekovo okruženje njegov susvijet bez kojega nije moguć – a vjerojatno nema niti smisla - niti čovjekov život. Odgovornost (kao mišljenje i djelovanje) je u tom smislu neodvojiva od suštine ljudskosti (Jurić, 2000). Posebno je aktualna u kontekstu «ideje održivosti» koja je strukturirana i oblikovana u (po mnogima osporavanom) konceptu «održivi razvoj» nakon Konferencije UN o okolišu i održivom razvoju (UNCED) u Rio de Janeiru 1992. godine i postala opća svjetska platforma razvoja. Odgovornost, kako je ovdje shvaćena, postaje *moralni imperativ čovjekova djelovanja* u cilju opstanka i perspektive cjeline života u njegovu kontinuitetu, a održivost se također nameće kao stanoviti *etički imperativ društva* u cilju opstanka i perspektiva pojedinih «svjetova» i cjeline čovjekova svijeta. U oba slučaja to su «zahtjevi», jer se radi o promjeni općeg stava i djelovanja prema budućem životu. Promjene koje donose nepoznato, neprovjereno i koje kao djelovanje još nisu legitimirane, moraju proći kroz filter «etike odgovornosti» «etike budućnosti». Iako su nam nepoznate neke norme budućnosti, čovjek se ne može prepustiti moralnoj prilagodbi koju uvjetuju rizične i nelegitimne radnje, jer je slobodno biće s autonomnom voljom pa ima sposobnost razlikovanja dobra i zla. Odgovornost za život treba promatrati kao odgovornost na razini pojedinca, a odgovornost institucija na razini društva, uključujući međunarodne institucije

Tehnička civilizacija, čudne li ironije, umjesto da poboljšava uvjete života, ona ih sve više i brže ugrožava. Čini se paradoksalno, ali je tako, da se utječe na poboljšanje zdravlja ljudi, a istodobno dugoročno na pogoršanje uvjeta života ljudi. Primjena modernih tehnologija, naročito reproduktivnih, indicira da je u biti tehničke civilizacije zapovijed «tehnološkog optimizma»: sve što se tehnološki može, u praksi treba primijeniti. Zato je danas (u Jonasovu stilu) načelo odgovornost zapravo zahtjev za rehabilitaciju «svetosti života» i orijentaciju prema biofiliji, a istodobno načelo djelovanja koje šalje upit izazovima znanstveno-tehničkim postignućima i njihovoj primjeni, a ujedno i odgovor moralnoj krizi svijeta. Rehabilitacija svetosti ne znači da je religija jedino uporište moralnosti, nego jednostavno to da je život izvor života za kojega je čovjek svojim postupcima odgovoran

i da treba postati središnje načelo i točka moralnog diskursa. Imperativ koji proizlaze iz svijeta stvari treba zamijeniti imperativom koji proizlazi iz čovjeka. Uporište odgovornosti nije u prirodi, okolišu, životu izvan čovjeka, nego u samom čovjeku, koji jedini kao slobodno biće biće može shvatiti njegov smisao u zajednici s drugim živim bićima. Besmislen je razvoj, besmislena znanost i umjetnost – općenito napredak, ako u njihovu središtu nije načelo odgovornosti - *etika odgovornosti*. Ona svakako zahtijeva od svakoga pojedinca kritički odnos prema ustaljenim i konformnim normama djelovanja. Odgovornost za život je zato sukob između prijeteće «klonalne egzistencije» (Altner, 1998) i raznolikosti života.

Kako pojedinac može biti odgovoran «za sav život»? Treba li pojedinac uvijek misliti na sav život? Pitanje odgovornosti «za sav život» na razini konkretnog pojedinca postavlja se kao moralni imperativ djelovanja koje će štititi život nazočan u obzoru njegova djelovanja pritom poštujući svaki život kao vrijednost, dostojanstvo kreature i «svetost» života njegovim respektom. Osjećaj odgovornosti za život je osnova moralnosti prema životu. Jer, nema nevrijednog života (Schweitzer, 1997), niti je «život u čovjekovoj ruci» (Altner, 1998), iako znanstvena istraživanja na području genetike prilično argumentiraju takvu tezu. Bioetika se i pita o odgovornosti čovjeka za uvjete i mogućnosti svega ovozemaljskog života, ponovno osvješćujući potrebitu «suprirodnost» u našim svakodnevnim i znanstvenim spoznajama i djelovanju. Bioetika se ne može reducirati na medicinsku niti na primijenjenu etiku. Ona nije stvar biologa, filozofa, teologa itd nego problem svih zajedno. To osvješćivanje pretpostavlja osobnu i društvenu odgovornost kao imperativ u ponašanju. U bioetici, poglavito u pitanjima ljudskog života, načelno su prepoznatljive dvije etičke pozicije: *etika dostojanstva* i *etika interesa*. «Etika dostojanstva» koja uvažava «vrijednost» za razliku od «etike interesa» koja vrijednost vrednuje «cijenom» (Altner, 1998: 35-36). Nema morala bez odgovornosti i obrnuto.

«Odgovornost za život» je jedno od načela komuniciranja sa životom (živim bićima). Ne samo komuniciranja koje znači sudjelovanje ili razmjenu i prijenos informacija među ljudima, nego komuniciranje s prirodom (ili dijelovima prirode) u kojoj čovjek živi kao u «*komunikacijskoj zajednici*», koja je u biti sustav komuniciranja. Naime, u socijalnoekološkom smislu taj se pojam ne odnosi samo na komuniciranje među članovima društva, među podsustave ili društava međusobno, nego i na odnos neke civilizacije (društva, kulture) i prirode. Komunicirati s prirodom (i općenito s ljudima) za Luhmanna znači «samostalnu autopoietičku operaciju koja spaja tri različite selekcije, naime informaciju, sudjelovanje i razumijevanje u emergentno jedinstvo» (Luhmann, 1988:266). Kao što čovjek šalje prirodi signale i poruke, tako i priroda čovjeku šalje svoje signale i poruke. Ljudi upotrebljavaju svoj(e) jezik(e) da bi se međusobno razumjeli i «sporazumjeli», jer je to cilj komuniciranja. Priroda govori svojim jezikom. Reakcija prirode - njezine blagodati čovjeku i nevolje - njezin su govor i odgovor na jednostranost čovjekovih poruka koje život u prirodi na razumije, njen odgovor na ekološku krizu i čovjekov

odnos prema životu prirode. Čovjek moderne (postmoderne, kasne moderne, tehničke) civilizacije - ili kako ju god nazvali - mora ponovno učiti *jezik prirode* da bi s njom komunicirao kao «suprirodno biće». Čovjek ne smije uspostavljati jednostranu komunikaciju u kojoj očekuje da priroda njega razumije, nego mora nastojati da i on razumije prirodu. Nažalost, danas je to prevelik zahtjev za većinu čovječanstva - pojedinaca i društava. Uzajamno razumijevanje je kriterij uspješnosti komunikacije. S povećanjem tehničkog posredovanja između čovjeka i prirode povećao se i «nesporazum» s prirodom. To ne znači da je sama tehnika (koja daje i takvu mogućnost) za to odgovorna, nego čovjek kao moralno biće i društveni sustav kao osnova moralnosti. S povećanjem nesporazuma s prirodom, povećala se čovjekova neodgovornost za život prirode, a time i za njegov vlastiti život. Čovjek nastupa kao «organizirana neodgovornost» (Beck, 1988), što znači da je društveni sustav - društvo tako organizirano da postupa neodgovorno.

U tom smislu afirmiranje odgovornosti za život, ponajprije «odgovornosti za sav život» kao moralne dužnosti, pridonosi poticanju razumijevanja jezika prirode i sazrijevanju svijesti o nužnosti prihvaćanja osnova biocentrične bioetike. Prihvatiti njezine osnove ne znači u načelu odbaciti antropocentrizam, nego onaj antropocentrizam kojega je oblikovalo moderno društvo, tehnička civilizacija, koja niti zna, niti ga se ne želi odreći, a pitanje je može li to još učiniti - bez prethodnih teških ekoloških posljedica kao upozorenja. Radi se o antropocentrizmu nazvanom «*selektivni*» i «*provincijalni antropocentrizam*» (Wilfred, 1996:76) karakterističan za zapadnoeuropsku kulturu. Nije dovoljno reći da je njegov glavni pronositelj ta kultura, nego je «američka kultura», koju «skrivamo» iza zapadnoeuropske kulture, postala simbol takvog antropocentrizma. Istodobno to ne znači prihvatiti biocentrizam kao apsolutnu normativnu osnovu čovjekovog moralnog djelovanja, nego kao orijentaciju koja štiti život od čovjekove ignorancije.

IV. ZAKLJUČNO

1. Ovaj rad nastavak je započete analize o empirijskog istraživanja o odgovornosti za život u prethodnom članku «Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život» (Cifrić, 2005) i zajedno s njim tvori jednu cjelinu koja pokazuje današnji presjek aktualnih mišljenja studentica i studenata na pet fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

2. Što se tiče generalne hipoteze ovoga članka o utvrđivanju specifičnih profila odgovornosti za život, može se reći da je ta hipoteza potvrđena. Naime, analiza korelacija dviju dimenzija (faktora) «odgovornosti za život» («odgovornost samo za ljudski život» - F1 i «odgovornost za sav život» - F2) s dimenzijama (faktorima) utvrđenim na drugim instrumentima: «smrt i smisao života», «biocentrizam», «socijalnoekološke orijentacije», «vjerovanje», «kloniranje», «doniranje ljudskih organa» i «genetički inženjering», te sa skupinama varijabli: «status ljudskog

embrija» i «eutanazija», pokazala je značajne pozitivne i negativne povezanosti. U ovom članku su sve te korelacije analizirane u kontekstu postavljenih konkretnih hipoteza.

Tablica 11 – Značajne pozitivne korelacije faktora odgovornost za život s faktorima na drugim instrumentima i varijablama

ODGOVORNOST SAMO ZA LJUDSKI ŽIVOT - F1	ODGOVORNOST ZA SAV ŽIVOT - F2
Smisao života u individualizmu	Smisao života u vjeri u Boga Smisao života u zajednici
Autonomija prirode	Poštovanje života Zaštita života
Antropocentrizam	Ekocentrizam
Kozmička ireligija Praznovjerje - stereotipi	Kršćansko vjerovanje
	Zabrana kloniranja
Kult tijela Produžetak vrste	
Utopijska obećanja genetičkog inženjeringa Genetičko stvaranje 'nadčovjeka'	
(Varijable): O statusu ljud. embrija pozvani govoriti liječnici Status ljud. embrija pitanje je društvenog dogovora Ljud. embrio skup stanica bez pravne i moralne vrijednosti Ozakoniti stvaranje ljud. embrija radi istraživanja	Ljudski život započinje začećem Ljudski embrij je osoba
(Varijable) Liječnik je dužan pomoći umirućem bolesniku	Aktivnu eutanaziju zakonski zabraniti Pasivnu eutanaziju zakonski regulirati Nitko nema pravo odlučivati o trenutku svoje smrti
	Politička orijentacija «desno»
Muški	
	Prva godina studija
Fakultet strojarstva i brodogradnje	
	Katolički bogoslovni fakultet

Ovdje se, pregleda radi, prikazuju samo značajne pozitivne korelacije «odgovornost za život» (F1 i F2) s faktorima utvrđenim na nizu drugih instrumenata (tablica 11) koje nam omogućavaju deskripciju dviju dimenzija odgovornosti za život i koje su konkretna potvrda hipoteze o formiranju dva «profila» odgovornosti za život.

U opisu tih «profila», uzimajući u obzir navedene pozitivne korelacije odgovornosti za život s drugim bioetičkim pitanjima mogu se najkraće ovako rezimirati⁷:

- Antropocentrična odgovornost za život («samo za ljudski život» - F1) povezana je s vrijednostima utilitarne etike - ostvarivanjem individualnog dobrog života u ovom svijetu. Taj svijet je samo ljudski svijet usmjeren (antropocentrično) na samoga sebe. On postavlja svoje ciljeve i samo je sebi i za sebe odgovoran. Čovjek ovakve odgovornosti sklon je raznim oblicima alternativnog vjerovanja, darivanju organa radi produžetka osobnog života ili života ljudske vrste, sklon je uvjerenju u moć genetičkog inženjeringa. Smrt je nepoželjna, odnos prema embriju je pitanje stručnjaka i društvenog dogovora, a eutanazija prihvatljiva. Ovoj odgovornosti značajno su skloniji muški ispitanici i studneti Fakulteta strojarstva i brodogradnje.
- Biocentrična odgovornost za život («za sav život» - F2) povezana je s vrednovanjem života kao ključne vrijednosti. Život je povezan s transcendencijom i ima smisla ukoliko postoji vjera u Boga, ali i s imanencijom raznolikih oblika života, pa je smisao čovjekova života u životu u zajednici. Odgovornost je u imanenciji života ekocentrično orijentirana, a u transcendenciji povezana s kršćanskim vjerovanjem. Svaki život treba poštovati. On je unikat, neponovljiv, ima svoje dostojanstvo, pa otuda sklonost ispitanika za zabranu kloniranja i aktivne eutanazije ljudi. Ljudski život započinje začecem, pa embrio ima moralni status osobe. Biocentričnoj odgovornosti značajno su skloniji studenti «desne» političke pozicije, studenti prve godine studija i Katoličkog bogoslovnog fakulteta.

3. Za svaku korelacijsku analizu između faktora odgovornost za život (F1 i F2) i faktora drugih instrumenata, postavljena je i konkretna hipoteza. Rezultati su izneseni i komentirani prilikom analize svakog konkretnog pitanja, pa ovdje u zaključku nema potreba ponovno se na njih osvrnuti. Napominjemo da se pokazalo ispravnim hipotetičko očekivanje o povezanosti dviju latentnih struktura (antropocentrične i biocentrične) odgovornosti s karakterističnim latentnim strukturama drugih instrumenata ili skupinama tvrdnji.

4. U stvarnom životu ne postoji stroga podjela u praktičnom ponašanju na antropocentričnu i biocentričnu odgovornost, iako istraživanje sugerira postojanje dvije zasebne odgovornosti. Iako niska, korelacija među njima (-.261; $p < 0,01$) potvrđuje njihovu neovisnost kao koncepata odgovornosti utemeljenih na odnosu prema životu. Biocentrizam i antropocentrizam nisu dva suprotna pola koji izražavaju paletu raznolikosti života (od pojedinca do cjeline prirode) i pretpostavljaju

⁷ Uzimajući u obzir i rezultate izložene u autorovu članku «Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život». Socijalna ekologija, 14(3):2005.

shvaćanje etičkog «kontinuiteta» s dva različita vrijednosna prioriteta života: čovjekov život ili sav život na zemlji, nego dvije orijentacije na kriterij vrednovanja života i reguliranja moralnih postupaka u istom prostoru života na Zemlji. Jer, čovjek se kao kreativno biće (i kao dio prirode) suprotstavlja prirodi, ali uvijek ostaje u prirodi kao biće prirode. Ta čovjekova «dvostruka uloga» ne može se jednostavno i u cjelni analitički zahvatiti u empirijskom istraživanju, nego se može konceptualno dijalektički razumjeti i analizama empirije potkrijepiti. Vjerojatno nema tog instrumenta koji može «bez ostatka» objasniti fenomen odgovornosti i fenomen života. Sociološka analiza i ne pretendira na potpuno objašnjenje, nego više na suvislu istraživačku argumentaciju koja indicira put takvom objašnjenju.

Moderna - kultura moderne, «uspješno» je izdvojila čovjekov život kao prioritet interesa i dužnosti prema sebi i post/modernoj kulturi, a njezina današnja socijalnoekološka kriza ukazuje na prioritet (u najmanju ruku) respekta svega života i njegove raznolikosti - života kao takvoga. Pritom ne mislimo samo na raznolikost biološkoga života - biološku raznolikost (raznolikost vrsta, genetsku raznolikost i raznolikost ekosustava), nego i njegovu povezanost sa raznolikošću (života) kultura u svijetu, tj. istodobno postojanje povijesno neistosobnih kultura, koje u današnjem svijetu tvore slojevito «društveno prirodno stanje». To je kompleksna analiza koja zahtijeva uključivanja i drugih znanosti.

U suvremenom društvu - pa tako i hrvatskom društvu danas - katkada se teško mogu razgraničiti moderni svijet od pred- ili postmodernog (dakako, osim u tipološkom smislu), a u postupcima ljudi u svakodnevici također teško praktično razgraničiti postupci pojedinca u bioetičkom djelovanju. Empirijska istraživanja pridonose takvim nastojanjima. Sljedeći korak bi trebalo poduzeti na empirijskoj provjeri nekih drugih razumijevanja odgovornosti i teoretskih etičkih pozicija.

Istraživanje je nedvojbeno utvrdilo postojanje antropocentrične i biocentrične odgovornosti za život. One mogu poslužiti kao osnova nastavka teorijske (konceptualne) naravi radi boljeg razumijevanja povezanosti konkretnih bioetičkih pitanja i moralnih orijentacija u bioetičkom diskursu. U praktičnom ljudskom djelovanju između antropocentrične i biocentrične orijentacije postoji više različitih «etika» (primjerice, patocentrična) i «etičkih kombinacija» pod utjecajem vrijednosti koje oblikuju pragmatičnost i utilitarnost svakodnevice. Čovjekova odgovornost prema životu je načelna i konkretna: uspostavlja se ne samo kao metaodgovornost, nego proistječe i iz relacijskih odnosa čovjeka i ostalih bića umreženih u «biosfernoj zajednici» koji pretpostavljaju «stupnjevitu solidarnost» (Höffe, 1984:135) odnosno intrinzičnu hijerarhičnost bića (Naess, 1989:167).

5. U nastavku istraživanja o odgovornosti za život bilo bi uputno razdvojiti neke aspekte odgovornosti (primjerice, pravni i moralni aspekt) a također istražiti kvalitativnu stranu odgovornosti, tj. «stupanj» odgovornosti itd. Na to je prethodno upozoreno (Cifrić, 2005). Pritom treba analizirati i hipotezu, koju inače zastupamo, da nema odgovornosti društva prema ne-ljudskim živim bićima (biološkoj raznolikosti uopće ili prirodi kao cjelini) ako nema razvijenog sustava odgovornosti unutar društva i ljudskoj zajednici (čovječanstvu). Odgovornost

unutar kulture (društva) pretpostavka je odgovornosti kulture za prirodu i dužnosti pojedinca prema njoj.

6. Na kraju treba reći da rezultati istraživanja nisu reprezentativni za cijelu studentsku populaciju, ali su svakako poticajni za samu temu i buduća sociološka istraživanja u bioetici. Držimo da bi bilo korisno nastaviti ovakva istraživanja u različitim socio-kulturnim sredinama (religijskim, etničkim, pred/modernim, ruralnim, urbanim itd.) kao specifične teme. Trebalo bi zato oblikovati dugoročni interdisciplinarni projekt; u svakom slučaju u sklopu socioloških istraživanja o bioetičkim pitanjima koja bi bila prilog izradi «bioetičke karte» multikulturalnog društva. Glede upitnika, u novom istraživanju bi instrumente trebalo analizirati i doraditi.

LITERATURA

- Altner, G. (1998). **Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts.** Darmstadt: Primus Verlag
- Beck, U. (1988). **Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit.** Frankfurt: Suhrkamp.
- Campiche, Ronald J. (2004). **Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung.** Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Capra, F. (1998). **Mreža života. Novo znanstveno razumijevanje živih sustava.** Zagreb: Liberata.
- Catton, W. R. Jr. / Dunlap, R. E. (1978). Environmental sociology: A new paradigm. **The American Sociologist**, vol 13 (february), pp. 41-49.
- Catton, W. R. Jr. / Dunlap, R. E. (1980). New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology. **American Behavioral Scientist** 24 (September), pp. 15-48.
- Cifrić, I. (1990). **Ekološka adaptacija i socijalna pobuna.** Zagreb: Radničke novine.
- Cifrić, I. (1990a). Latentne dimenzije socijalnoekoloških koncepcija. **Sociologija**, 32(1-2):129-141.
- Cifrić, I. (1992) Čovjek između prirode i tehnike. **Revija za sociologiju**, 23(3-4):179-191.
- Cifrić, I. (1994). Antropocentrizam i naturalizam – uporišta modernog mišljenja. **Socijalna ekologija**, 3(2):123-147.
- Cifrić, I. (1998). Ekološka etika: odgovornost za okoliš – odgovornost za život. U: Cifrić, I. /ur/. **Bioetika. Etička iskušaja znanosti i društva.** Zagreb: HSD i Zavod za sociologiju. Str. 73-93.

- Cifrić, I. (2000). **Bioetika i ekologija. Bioetičke i ekološke teme u sociološkoj perspektivi.** Zapresić: Matica Hrvatska.
- Cifrić, I. (2001). Bioetika i sociologija. **Filozofska istraživanja**, 21(4):599-608.
- Cifrić, I. (2004). Orijentacijski identitet. **Socijalna ekologija**, 13(3-4):221-255.
- Cifrić, I. (2005). Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život. **Socijalna ekologija**, 14(3): 195-215.
- Cifrić, I. / Nikodem, K. (2005). **Eutanazija u socijalnom i religijskom kontekstu** - manuskript.
- Čulig, B. (1991). Globalne ekološke orijentacije – hijerarhijska faktorska analiza. **Revija za sociologiju**; 22(1-2): 121-151.
- Devall B. (1985). **Deep Ecology.** Layton (Utah): Gibbs Smith.
- Dirkem, E. (1982). **Elementarni oblici religijskog života.** Beograd: Prosveta.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a Multi-dimenzional Concept. **Current Sociology**, 29/2.
- Dolata, U. (1996). **Politische Ökonomie der Gentechnik.** Berlin: Sigma.
- EV - Evandelje života.** Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.
- Glaeser, B. (1992). Natur in der Krise? Ein kulturelles Mißverständnis. U: Glaeser, B. / Teherani-Kröner, P. /Hrsg./. **Humanökologie und Kulturökologie.** Opladen: West-deutscher Verlag. S. 49-70.
- Höffe, O. (1984). Der wissenschaftliche Tierversuch. Eine bioethische Fallstudie. In: **Ströker, E. /Hrsg./. Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen.** Pardeborn. S. 117-135.
- Jonas, H. (1990). **Princip odgovornost.** Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jošt, M. / Cox, T. (2003). **Intelektualni izazov tehnologije samouništenja.** Križevci: Matica hrvatska.
- Jurić, H. (2000). Princip očuvanja života i problem odgovornosti. U: Čović, A.: **Izazovi bioetike** - zbornik. Zagreb: Pergamena. Str. 141-147.
- Kufrin, K. (1996). Ekološki stavovi i spremnost za ekološki angažman. **Socijalna ekologija**, 5(1):1-20.
- Kufrin, K. (1997). Stavovi o genetičkom inženjerstvu. **Socijalna ekologija**, 6(3):235-251.
- Kufrin, K. (1998). Odnos prema rizicima gen-tehnologije i povjerenje u autoritete. **Socijalna ekologija**, 7(1-2):1-16.
- Kufrin, K. (1998a). Gen-tehnologija: rješenje ili problem? U: Cifrić, I. /ur/. **Bioetika. Etička iskušenja znanosti i društva.** Zagreb: HSD i Zavod za sociologiju. Str. 167-199.

- Luckmann, T. (1967). **The Invisible Religion**. New York: Macmillan Company.
- Luhmann, N. (1988). **Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?** Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Matulić, T. (2001). **Bioetika**. Zagreb: Glas Koncila.
- Naess, A. (1989). **Ecology, community and lifestyle**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikodem, K. (2005). Genetički inženjering i nova duhovnost. **Socijalna ekologija**, 14(3):?
- Polšek, D. / Pavelić, K /ur/. (1999). **Društveni značaj genske tehnologije**. Zagreb: Institut Ivo Pilar.
- Renner, M. (2004). Anatomie der Ressourcenkriege. **Jahrbuch Ökologie 2005**. München: Beck. S. 102-112.
- Schroer, S. / Staubli, T. (1998). **Die Körpersymbolik der Bibel**. Darmstadt: Primus Verlag.
- Schramme, T. (2002). **Bioethik**. Frankfurt; New York: Campus.
- Schweitzer, A. (1997). **Ehrfurcht vor dem Leben**. München: Beck (1966).
- Stolz, F. (1997). **Grundzüge der Religionswissenschaft**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tomašević, L. (2000) **Bioetika u kršćanskoj tradiciji i sadašnjosti**. U: Čović, A. /ur./ Izazovi bioetike. Zagreb: Pergomena. Str. 149-181.
- Weingarten, M. (2004). **Sterben (bio-ethisch)**. Bielefeld: transkript Verlag, Bd 13.
- Wilfred, F. (1996). Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive. In: Kessler, H. /Hrsg./ **Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 67-78.
- Zoglauer, T. (2002). **Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik**. Darmstadt: Primus Verlag.

RESPONSIBILITY FOR LIFE IN THE CONTEXT OF BIOETHICAL ISSUES

Ivan Cifrić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

In this paper the author analyses the responsibility for life in the context of bioethical issues. The author stands for the hypothesis that the correlation between perception and 'responsibility for life' as well as view on a series of other issues shape specific 'profiles' of responsibility for life.

Opinion poll research has been carried out in April of 2005, at five faculties of the University of Zagreb, on the occasional sample of 492 respondents of the first and final year of study.

Prior to this, two factors have been established, 'responsibility only for human life' (F1) – anthropocentric responsibility and 'responsibility for all life' (F2) – biocentric responsibility, which are in correlation with the factors obtained with the instruments by means of which a public opinion has been investigated, on 'death and the meaning of life', 'biocentrism', 'social and environmental orientations', 'belief', 'cloning', 'donating human organs', 'genetic engineering', and on assertions on the 'status of human embryo' and 'euthanasia'. Correlations of factor structures have shown the following: Anthropocentric responsibility is connected with the following factors: 'individualism', 'autonomy of nature', 'anthropocentrism', 'cosmic religion' and 'superstition – stereotypes', 'genetic creation of a super-human', and those who more incline to this opinion are male persons and university students at the Faculty of Mechanical Engineering and Naval Architecture. Biocentric responsibility is connected with the following factors: 'the meaning of life in believing in God' and 'meaning of life in a community', 'respect for life' and 'protection of life', then 'eco-centrism', 'Christian belief' and the 'ban of cloning'. Respondents of 'right-leaning' political orientation, university students of the first year of study and students at the Theological Faculty, are more inclined to the above-mentioned opinions.

The analysis has shown that there are two 'profiles' of responsibility for life, that are deducible from the connection of dimensions of responsibility for life with dimensions of some other bioethical issues. So, in this way the existence of two bioethical orientations – anthropocentric and biocentric – is being well-argued.

Key words: anthropocentrism, bioethics, donating organs, eco-centrism, euthanasia, genetic engineering, cloning, responsibility for life, the meaning of life, death, status of human embryo, believing

DIE VERANTWORTUNG FÜR DAS LEBEN IM KONTEXT VON BIOETHISCHEN FRAGEN

Ivan Cifrić

Abteilung für Soziologie, Philosophische Fakultät in Zagreb

Zusammenfassung

Im Artikel wird die Verantwortung für das Leben im Kontext von bioethischen Fragen analysiert. Die Hypothese wird vertreten, dass die Verbindung zwischen der Perzeption der „Verantwortung für das Leben“ und der Stellungnahme zu einer Reihe von anderen Fragen spezifische „Profile“ der Verantwortung für das Leben gestaltet.

Die Erhebung wurde im April 2005 an fünf Fakultäten der Zagreber Universität an einem gelegentlichen Muster von 492 Befragten aus dem ersten und letzten Studienjahr durchgeführt.

Vorher wurden zwei Faktoren festgestellt: „die Verantwortung für das menschliche Leben allein“ (F1) – die anthropozentrische Verantwortung und „die Verantwortung für alles Leben“ (F2) – die biozentrische Verantwortung; diese Faktoren wurden mit Faktoren korreliert, die an Instrumenten gewonnen wurden, mittels deren die Stellungnahmen zu „dem Tod und dem Sinn des Lebens“, „dem Biozentrismus“, „der sozioökologischen Orientierung“, „dem Glauben, dem Klonen“, „dem Organspenden“, „dem Genengineering“, sowie mit den Behauptungen über „den Status des menschlichen Embryos“ und „der Euthanasie“. Die Korrelationen der Faktorstrukturen haben folgendes gezeigt:

Die anthropozentrische Verantwortung ist mit folgenden Faktoren verbunden: „Individualismus“, „Autonomie der Natur“, „Anthropozentrismus“, „kosmische Irreligion“, „Aberglaube – Stereotypen“, „Körperkult“ und „Verlängerung der menschlichen Art“, „utopische Versprechen des Genengineering“ und „genetisches Schaffen des Übermenschen“; diesen Faktoren sind männliche Probanden und Maschinen- und Schiffsbau-Studenten eher geneigt.

Die biozentrische Verantwortung ist mit folgenden Faktoren verbunden: „der Sinn des Lebens im Glauben an Gott“, „Sinn des Lebens in der Gemeinschaft“, „Respektieren des Lebens“, „Schutz des Lebens“, dann „Ökozentrismus“, „christlicher Glaube“ und „Verbot des Klonens“. Dieser Auffassung sind „rechts“ orientierte Probanden geneigt, Studenten im ersten Studienjahr sowie Studenten der Katholisch-Theologischen Fakultät

Durch die Analyse wurden zwei „Profile“ der Verantwortung für das Leben festgestellt, die aus der Verbindung der Dimensionen der Verantwortung für das Leben mit den Dimensionen einiger anderer bioethischer Probleme hervorgehen. So wurde das Bestehen von zwei bioethischen Orientierungen – der anthropozentrischen und der biozentrischen – argumentiert

Schlüsselwörter: Anthropozentrismus, Bioethik, Biozentrismus, Organspenden, Ökozentrismus, Euthanasie, Genengineering, Klonen, Verantwortung für das Leben, Sinn des Lebens, Tod, Status des menschlichen Embryos, Glaube