

Treba li u bioetici govoriti o čovjeku ili o osobi?

Ivan Koprek

Filozofski fakultet S.J. Zagreb

Sažetak

Mnogi suvremeni bioetičari preuzimaju Lockeov pojam osobe za koji je bitna svijest vlastitoga identiteta. Pozivajući se na klasičnu filozofsku tradiciju, u prvome redu Aristotela, Tomu Akvinskoga i Kanta, autor kritizira ovakav stav i zagovara da se u etičkoj raspravi rabi pojam »čovjek«.

Čovjek je sve do svojih vegetativnih mogućnosti čovjek. Argument mogućnosti (potencijalnosti) ne niječe da postoje po naravi različite razine. On nije univočan nego analogan. Stoga etika, ali i bioetika ne može biti traktirana, kako to traži Locke, metodom matematike — univočno.

Čemu u bioetici treba dati prednost, čovjeku ili osobi? Ako, protivno svim naturalističkim tendencijama, pojam »čovjek« shvatimo u punom značenju, kako je to slučaj u velikoj zapadnoj tradiciji (posebice Aristotelovoj), onda je ispravan odgovor: o čovjeku. Znakovito je već i to da govorimo o ljudskim pravima, a ne o pravima osobe.

Ključne riječi: bioetika, čovjek, filozofija morala, osoba

U suvremenoj raspravi o filozofiji morala, naročito u bioetici, često se čuje misao da je moguće zamisliti da postoje ljudi koji nisu osobe i osobe koje nisu ljudi (Engelhardt, 1986:107 et sqq.). U pozadini ovoga razlikovanja stoji pitanje: je li X osoba ili je li X čovjek? (Weiss, 1978/79). Čini se da je »biti čovjek« i »biti osoba« različito (Singer, 1995:206).

Samo osoba, tvrdi Peter Singer oslanjajući se na Michaela Tooleya, ima pravo na život (Singer, 1995:198; Tooley, 1972:37–655; Tooley, 1983; Hursthouse, 1987:107–123¹). Ovome se ništa ne može prigovoriti. Riječ je o tautologiji koja izražava normativni sastojak pojma osoba. Problemi nastaju ako tražimo opisne kriterije koji dopuštaju da se pojam »osoba« primijeni na individuum i ako pitamo zašto upravo te (a ne druge) vlastitosti temelje dostojanstvo osobe, pa time i pravo na život. Mogli bismo, navedimo samo jednu mogućnost, istaknuti ontološke vlastitosti osobe, kao primjerice, pozivajući se na Platona — besmrtnost duše ili na Descartesovo razlikovanje »res cogitans« nasuprot »res extensa« ili, pak, s Kantom ukazati na pripadnost »noumenalnom svijetu«. Moguće je u tom kontekstu preuzeti i danas vrlo raširen i u bioetici popularni smjer Lockeova shvaćanja osobe za koji je presudna svijest vlastitoga identiteta (Dennet, 1981:107–123). Tako, pozivajući se na Johna Lockeja, John Harris osobu definira kao »biće koje može vrednovati svoju egzistenciju« (Harris, 1995:48 et sqq.). Služeći se Lockeovom definicijom Peter Singer zaključuje da ako neka osoba svoj život vrednuje tako da više ne želi živjeti, onda se naravno ne čini nepravda ako se sama ubije ili ako mu drugi u tome pomognu (Harris, 1995:46).

Ove zaključke ne treba komentirati. Navodim ih stoga što je iz njih vidljivo da se pojmu »osoba« u moralnoj argumentaciji pridaje funkcija načela. Tko ne želi napraviti

1 Kritika na Tooleyevu poziciju.

naturalističku pogrešku, prijelaz od činjeničnog suda na sud trebanja ili vrednovanja, mora zbog toga moći pokazati zašto su upravo te određene vlastitosti temeljne za dostojanstvo i prava osobe.

Činjenica je da su temeljna čovjekova prava, među njima pravo na život, postale objekt filozofske rasprave i ovisne o filozofskim pozicijama. To ćemo izbjeći ako za subjekt prava ne postavimo osobu nego čovjeka. Začće i smrt su naravne granice koje, iako nisu oštro povučene, stoje izvan sukoba u mišljenjima više nego li je to slučaj kod pojma osoba. Pragmatički razlozi traže da u središte pozornosti dođe pojam »čovjek«.

No, i taj je prijedlog izručen prigovorima. »Čovjek«, čini se, ne može izraziti temeljnu intuiciju koju uključuje pojam »osoba«. Naime, dostojanstvo čovjeka ne ovisi o njegovoj biološkoj vrijednosti, njegovoj nadarenosti, njegovom socijalnom stanju, ugledu, posjedu itd. Vrijednost osobe je vrijednost koja nadilazi sve druge vrijednosti. Može li pojam »čovjek« izraziti tu vrijednost? Ili, služi li taj pojam samo za oznaku biološke vrste? Je li individuum vrste »homo sapiens« u svim stadijima svojega razvoja nositelj apsolutne vrijednosti? Ako to nije tako, onda nam se nameće pitanje zašto pripadnost određenoj vrsti treba biti razlog za prava koja ne pripadaju ni jednoj drugoj vrsti tim više i onda kada je (kako tvrdi Singer) točno da svaka značajka ili sklop značajki o kojima pretpostavljamo da nekom čovjeku daju pravo na život može biti pronađena i kod neljudskih živih bića. Zašto trebamo, kada je napokon riječ o pripadnosti nekoj drugoj vrsti, »život nekoga nakaznog djeteta promatrati kao sakrosantan, a osjećamo se slobodnima u tome da ubijamo zdrave pavijane da bi iskoristili njihove organe?« (Singer, 1995:183). Može li nam u potrazi za odgovorom na postavljeno pitanje pomoći filozofska tradicija?

POKLAD TRADICIJE

Ne treba spomenuti da Aristotel nije imao pojam »osoba«. Aristotel je filozofirao s različitim definicijama pojma »čovjek«. Posebnu pozornost zaslužuje i činjenica da Toma Akvinski preuzima Boetijevu definiciju osobe (Akvinski, I, 29, 1), ali se njome u svojoj filozofiji morala ne služi. Prelistava li se Tomina *Summa* (posebice *Prima primae* i *Secunda secundae*), onda se uvijek ondje gdje bi se po stanju stvari očekivao termin »osoba« ukazuje na Aristotelovski pojmovnik. Tako se, da navedemo tri primjera, čudoredni čin ne označava kao osobni čin nego kao »actus humanus« (ljudski čin), (Akvinski, I–II, 18); nositelj čudorednih kvaliteta (vrlina i poroka) nije osoba nego duša (čovjek), (Akvinski, I–II, 50), isto tako Toma rijetko koristi pojam »osoba« kada je riječ o pravu i pravednosti. Tu se zadovoljava jednostavnom Aristotelovom terminologijom da je kod pravednosti i prava riječ o odnosu prema drugim ljudima (Akvinski, II–II 57, 1c; Aristotel V 3, 1130a 10–13).

Očito je i u Kantovoj filozofiji morala da se on u tome slaže s Aristotelom i Tomom. Druga formulacija kategoričkog imperativa u »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« ne označava osobu, nego čovječanstvo kao cilj za sebe (Ricken, 1993:234–252). Pojam osobe služi tome da se razvije pojam »umno biće« kojemu pripada čovjek. Umna bića se nazivaju osobama jer »je već njihova narav označena kao cilj za sebe, tj. kao nešto što se ne upotrebljava kao sredstvo te na taj način isključuje svaku samovolju« (Kant, IV, 428).

Za Kanta osoba i narav nisu u međusobnoj suprotnosti. Pojam osobe ističe da čovjek po naravi ima apsolutnu vrijednost. Ta promišljanja pokazuju da pojmovi »osoba« i »čovjek« u Kanta imaju istu ekstenziju. Osoba uključuje značenje pojma čovjek, njegovu umsku narav i povezuje je sa značenjem vrednote: da je čovjek osoba znači da mu poradi njegove umske naravi pridolazi apsolutna vrijednost. U tom smislu osoba je svaki čovjek u temelju svoje naravi. Dakle, možemo se odreći pojma osobe i umjesto njega jednostavno govoriti o umskoj naravi kao cilju za sebe. Pa i onda ako ga upotrebljavamo, on nipošto ne oslikava probleme u tom smislu da prava nekoga bića postanu ovisna o njegovoj definiciji.

Međutim, problematično je na pozadini suvremene rasprave s kojim pravom priručimo čovjeku na taj način povlašteno mjesto, apsolutnu vrijednost. Nije li točan Singerov prigovor »specijezizma« (Singer, 1995:168) da i Kantova filozofija morala, počivajući na nauci o dva svijeta, nije ništa drugo do oblik kršćanskoga platonizma prema kojemu čovjek istodobno pripada duhovnom i materijalnom svijetu? Kant na taj način ne bi zastupao ništa drugo do judeokršćanski antropocentrizam u metafizičkoj odori pa bi temelj njegove praktične filozofije bio dogmatski sud o vrijednosti koji duhovnom, s obzirom na materijalno, pridaje apsolutnu prednost. Da Kant zastupa dualizam i antropocentrizam ne treba i ne mora biti osporavano. Pitanje je samo je li to pretpostavka ili posljedica njegove etike. U to se pitanje u ovoj studiji ne želimo upuštati.

LOCKEOV POJAM OSOBE I IMPLIKACIJE ISTOGA POJMA U SUVREMENOJ BIOETIČKOJ RASPRAVI

Već smo spomenuli da je Lockeova filozofija morala prepoznatljiva u mnogim suvremenim anglo–američkim etičkim i bioetičkim raspravama. Ne zaslužuje samo Lockeov pojam nego i s njime povezane metodičke i ontološke pretpostavke našu posebnu pozornost. Upravimo li Lockeu pitanje: je li osoba ili čovjek cilj za sebe? Jednoznačan odgovor glasi: to je osoba, jer čovjek ili čovječanstvo kao realne biti ili naravna vrsta ne postoje (Locke, 1894: III, 6, §§ 1–4). Sav teret utemeljenja morala počiva, dakle, na pojmu osobe. Je li on sposoban to izdržati? Kako Locke dolazi do pojma osobe?

Prema Lockeu ne razlikuju se pojmovi »osoba«, »čovjek« i »misleća substancija« samo u intenziji nego i u ekstenziji. Iz razlike pojmova nastaje razlika kriterija identiteta. Pomoću misaonih eksperimenata Locke pokazuje (takvi eksperimenti imaju danas veliku važnost u školi Dereka Parfita), (Parfit, 1984²; Wilkes, 1988:1–48) da u jednom te istom čovjeku mogu djelovati dvije različite osobe; jedna primjerice preko dana, druga pak preko noći; da ista osoba može biti u različitim ljudima tj. da ista misleća substancija može biti nositelj različitih osoba i da jedna te ista osoba može biti u različitim mislećim supstancijama.

Razdvajanje »čovjek«, »osoba« i »misleća substancija« nastaje iz toga što Locke ne priznaje relane bitnosti i naravne vrste. Riječ je, dakle, o Lockeovoj ontološkoj tezi s teškim moralnofilozofskim posljedicama. On, naime, razlikuje realne i nominalne bitnosti (*real and nominal essence*). Je li neki četrdesetogodišnjak, pita Locke (Locke, 1894:IV, 4§ 13), koji nikada u svojem životu nije pokazao znak uma čovjek ili životinja?

2 Usp. kritiku na to kod K. V. Wilkes.

Pitanje je prema Lockeu pogrešno jer ono pretpostavlja, da u stvarnosti, neovisno o našim pojmovima pomoću kojih dijelimo stvarnost, postoji biće čovjek i biće životinja. Razlikovanje između čovjeka i životinja počiva isključivo na našim pojmovima. Različite oznake spajamo u pojam čovjeka. Ono što u stvarnosti pripada tom pojmu jest čovjek. Nužno je spajanje oznaka u našem pojmu, ali ne i spajanje realnih vlastitosti u individuum. Ovdje je napokon riječ o kontingentnom spajanju. Ništa od onoga »što imam na sebi nije bitno za mene. Nesretni slučaj ili bolest mogu moju boju kože ili moje stanje bitno promijeniti. Temperatura ili pad mogu me lišiti uma ili sjećanja ili obojega« (Locke, 1894:III, 6§4). Ako je za pojam čovjek bitna oznaka um, onda individuum koji još nije ili nikada neće doći do uporabe uma ili ga je izgubio, ne pripada tom pojmu. Što je nešto i kako se obrađuje, ne ovisi, prema tome, o njegovoj biti nego isključivo o stanju u kojem se nalazi. Lockeov duševno zaostao četrdesetogodišnjak ima načelo života čovjeka, on nije životinja; ali, jer nema um, nije ni čovjek. On, dakle, samo pripada tom pojmu koji se od onoga životinje i čovjeka razlikuje. Njegova nominalna bit nije ni ona od čovjeka ni ona od životinje.

Nadalje, Locke poznaje dva pojma »čovjek«. »Čovjek« najprije označava »kompleksnu ideju (...) subjekt u kojem je ujedinjena animalnost i racionalnost«. Druga definicija, kojoj Locke daje prednost, označava isključivo izvanjski oblik. »Stoga se ne može lako pokazati zašto Platonov *animal implume, bipes, latis unguibus* ne treba biti dobra definicija za čovjeka (...), jer čini se da ga oblik kao glavna kvaliteta te vrste, više određuje nego li sposobnost umskoga mišljenja, koja nije od početka (u mnogim slučajevima čak i nikada) došla na vidjelo« (Locke, 1894:III, 11§20). Da ovakav pojam čovjeka nipošto ne može imati moralnu važnost nije potrebno spomena.

Pojam »osoba« označava za Lockea »misleće, razumno biće koje posjeduje um i mogućnost razmišljanja te samoga sebe može promatrati kao sebe. To znači da se ono shvaća kao ista stvar koja u različitim vremenima i na različitim mjestima misli. (...) Dokle ta svijest može biti okrenuta na prošla djela dotle seže i identitet te osobe« (Locke, 1894:II, 27§9; Siep, 1992:81–115). Ova definicija vodila je do trajnih nesporazuma o osobnom identitetu. Krajnje je konsekvence iz Lockeovoga pojma povukao već spomenuti D. Parfit. Parfit, naime, rasplinjuje jedinstvo osobe u niz jedinica svijesti koje su konačno međusobno povezane relacijama (Schockenhoff, 1993:45 et sqq.). Te jedinice svijesti mogu biti opisane na neosobni način, tj. možemo ih opisati, a da pritom ne pretpostavimo pojam osobe. Parfit je, dakle, redukcionist koji eliminira pojam osobe (Parfit, 1984:210). Njegova pozicija vodi u moralni skepticizam utoliko ukoliko s njome temeljni pojmovi kao odgovornost, moralni karakter i moralni odgoj postaju manje važni. U svakom slučaju oni pretpostavljaju jači identitet nego ovaj Parfitovog redukcionizma (Scheffler, 1982:229–246; Wiggins, 1987:303–311).

Promotrimo Lockeov pojam osobe najprije pod formalnim vidikom. U tu svrhu moramo se poslužiti Lockeovom moralno-filozofskom metodikom.

Moral se prema Lockeu može isto tako dokazati kao i matematika. Moralna spoznaja u biti nosi istu sigurnost kao i matematička. No, rasprava oko morala, tako zahtijeva Locke, mora biti daleko jasnija nego li oko prirodnih znanosti (Locke, 1894:III, 11§16). Nužno sredstvo za to je definicija. Samo tako da definiramo pojmove morala može moralna spoznaja »dovesti do jasnoće i sigurnosti (...) jer definicija je jedini put na kojem se može utvrditi točno značenje pojmova morala« (Locke, 1894:III, 11§17). Iz toga slijede dva zaključka.

Prvo, moral mora (kao i matematika!) baratati s univočnim pojmovima. Isto tako kao i matematika i moral se treba baviti apstrakcijama ili konstrukcijama. Kao i kod matematičkog postupka mjerenja može se i u moralu jednoznačno utvrditi mjera i mjerivo.

Drugo, možemo se kod moralno relevantnih pojmova usredotočiti samo na nominalnu, ali ne i na relanu bitnost. »Ako, primjerice, kažemo da je čovjek podložan zakonima onda tu pod *čovjek* podrazumijevamo samo jedno tjelesno – umno stvaranje.« Prirodoznanstvenici mogu raspravljati o tome je li neko dijete ili neki teški duševni bolesnik – čovjek. Za moralistu je, prema Lockeju, takvo pitanje beznačajno. Njega zanima samo moralnofilozofski pojam, a prema tome čovjek je biće koje ima tijelo i um (Locke, 1894: III, 11§16).

Jesu li takvi matematičkom točnošću definirani pojmovi upotrebljivi za filozofiju morala? Lockeov primjer djeteta i bogalja otvara teške sumnje. Naime, pitanja morala ne možemo rješavati uz pomoć jednoznačno definiranih kriterija. Ne traži se apstrakcija, nego pogled na konkretno. Moral svuda, a nadasve u graničnim slučajevima, traži odvažujuću odluku. Gdje je, kao kod Lockeova primjera djeteta, riječ o procesu razvoja sve su stroge granice samovoljne.

Da ovakav metodički ideal, kakvog smo uočili kod Lockeja, ne pripada prošlosti pokazuju i Singerovi izvodi u smislu opravdanja abortusa (Singer, 1995:188 et sq., 217). Pitamo stoga: je li »osoba« ili »čovjek« temelj etike? Još točnije: Je li »osoba« ili »čovjek« cilj po sebi?

ČOVJEK I OSOBA U BIOETIČKOJ RASPRAVI

Činjenica je da je za Kanta najprije čovjek cilj po sebi, a ne kao kod Lockeja – osoba. Za razliku od pojma »osoba«, pojam »čovjek« referira na prirodnu vrstu. Utoliko nam se Kantova filozofija morala čini kompatibilnom s onom Aristotela. Čini nam se da je vez Kanta i Aristotela moguć stoga jer Aristotel, isto kao i Kant, zastupa nenaturalističku etiku. Druga živa bića, tako čitamo u prvoj knjizi *Politike* (Aristotel, I 3, 125a 7–18), mogu zapaziti nasladu i bol, no tek samo čovjek ima »zapažanje« dobra i zla, pravde i nepravde.

Za razliku od Lockeja, Aristotel ne poznaje samo nominalne, nego i realne bitnosti: naravne vrste. Pojmovi koje označuju naravne vrste imaju, kako tu aristotelovsku tezu uz pomoć suvremene semantike interpretiraju Kripke (Kripke, 1980) i Putnam (Putnam, 1975:215–271), tajni indeksikalitet, tj. ti izrazi referiraju na određeni način i na ono što je bit te vrste i koji individuumi pripadaju toj vrsti. Pitanje uporabe govora i naših definicija ostaje određeno prirodnim (naravnim) zakonima. Ono je, dakle, empiričko pitanje (Wiggins, 1980:169–187³).

Ako individuumu, kako to tvrdi nominalistička teza, nedostaju određene sposobnosti to se ništa ne mijenja na njegovom biću. Iz Lockeove je pozicije ispravno tvrditi da niti nerođeno dijete niti riba nisu osobe (Singer, 1995:220). Isto je tako ako se bez

3 Wiggins kritizira funkcionalnu ili nominalističku teoriju osobe i pokazuje nužnost referencije na naravnu vrstu. No, ni kod njega ipak nije jasno da termin osoba tu referenciju ne može osigurati. Aristotelova se pozicija može utoliko zastupati da uz pomoć termina čovjek referiramo na naravnu vrstu a koegzistencijalni termin osoba služi za to da eksplicira čovjeka da bi se tako izbjegao naturalistički nesporazum.

razlikovanja govori o sljepoći crva, embrija i djeteta. Crvu pripada sljepoća k biti vrste, pojedinom crvu ništa ne nedostaje po tome da je slijep. Embrij ima stadij razvoja u kojem čovjek još nije ostvario mogućnost vida. Naprotiv, slijepom djetetu nedostaje sposobnost koja mu iz razloga njegove vrste i stupnja razvoja pripada (Aristotel, V 22, 1022b 24–29). Ta je razlika moralno bitna. Ponašamo se drukčije prema nekom individuumu kojemu nedostaje jedna, njegovoj vrsti vlastita, sposobnost i prema onom kojemu određena sposobnost na temelju njegove vrste bića ne pridolazi. Naravna je vrsta, dakle, utoliko norma ako govori o tome što bi po sposobnosti nekom individuumu trebalo pripadati.

Aristotelov pojam čovjeka nije moguće odijeliti od duše. Čovjek je cjelina, a duša je cjelovitost mogućnosti koja toj cjelini pridolazi. Kod Descartesa na mjesto duše stupa »res cogitans«. Locke, nastojeći izbjeći sporne ontološke implikacije kartezijanskoga pojma »res cogitans« zamjenjuje pojmom »osoba« (Locke, 1894: II 27§25). No, isto kao i Descartes tako i Locke ostaje dualist⁴ (Boethius, 1988:74). Aristotelov, pak, pojam duše ističe jedinstvo čovjeka kao animalnog, umnog, socijalnog, moralnog i političkog bića. Posebnu pozornost zaslužuje Aristotelova usporedba duše s geometrijskim likom. Kao što kvadrat sadrži trokut tako i više sposobnosti duše sadrže sposobnost za niže (Aristotel, II 3, 414b 28–32). Čovjek je, dakle, sve do svojih vegetativnih mogućnosti čovjek. Niže sposobnosti su impregnirane višima kao što ni više bez nižih ne mogu postojati. Na kraju i teza da je čovjek po naravi političko živo biće želi potvrditi samo to da se osobno i biološko ne mogu međusobno odijeliti. Ako nekom individuumu nedostaju sposobnosti koje bi mu po naravi vrste trebale pripadati, to ne znači da je ono isključeno iz te vrste, nego postavlja zahtjev za zajedništvo da se taj prirodni nedostatak po mogućnosti ukloni ili izgladi.

Prema Lockeu je osoba biće koje može promatrati sebe kao sebe (Locke, 1894: II 27§9). Kada može čovjek promatrati sebe kao samoga sebe, tj. kada je on osoba? Je li samo onda kada je budan, ali nije svjestan svojega identiteta u vremenu? Riječ »može« pokazuje da i pristaše Lockeovog pojma osobe ne mogu bez Aristotelovog shvaćanja mogućnosti (potencijalnosti). Potencionalnost je relevantna za moral. Sigurno da onaj tko, primjerice, može naučiti jedan strani jezik još time ne može taj jezik govoriti; tko želi postati liječnik nije već samim time liječnik. Ipak, individuum koji ima mogućnost naučiti neki strani jezik ili postati liječnik treba razlikovati od onoga koji te mogućnosti nema. Vrstu koja ima sposobnost i mogućnost naučiti jezik treba razlikovati od vrste koja te sposobnosti (mogućnosti) nema.

Argument mogućnosti (potencijalnosti) ne niječe da postoje po naravi različite razine. Aristotelov pojam potencijalnosti nije univočan nego analogan. Stoga etika ne može biti traktirana, kako to traži Locke, metodom matematike – univočno. Etika je puna konflikata koje možemo (i moramo!) rješavati samo uz pomoć odvagujućeg uma.

Treba li, dakle, u bioetici govoriti o čovjeku ili o osobi? Ako, protivno svim naturalističkim tendencijama, pojam »čovjek« shvatimo u punom značenju, kako je to slučaj u velikoj zapadnoj tradiciji (posebice Aristotelovoj), onda je ispravan odgovor: o čovjeku. Znakovito je već i to da govorimo o ljudskim pravima, a ne o pravima osobe.

4 Od prigovora dualizma nije moguće izuzeti ni Boetijevu definiciju osobe (»naturae rationabilis individua substantia«) jer i ona, da bi razvila i za teologiju koristan pojam osobe, isključivo ističe racionalnu narav.

LITERATURA:

- Akvinski, T. **Summa theologiae**. I, I–II, II–II.
- Aristotel. **De anima**. II 3, 414b.
- Aristotel. **Metafizika**. V 22, 1022b.
- Aristotel. **Politika**. I 3, 1253a.
- Aristotel. **Nikomahova etika**. V 3, 1130a.
- Boethius, A. M. S. (1988). *Contra Eutychen et Nestorium*. cap. III. U: Elsaesser, M. (ed.), **Die theologische Traktate des Boethius**. Latinsko–njemačko izdanje. Hamburg.
- Dennett, D. C. (1981). **Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology**. London.
- Engelhardt, H. T. (1986). **The Foundations of Bioethics**. New York–Oxford.
- Harris, J. (1995). **Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik**. Berlin.
- Hurshouse, R. (1987). **Beginning Lives**. Oxford.
- Kant, I. **Grundlegung der Metaphysik der Sitten**. IV.
- Kripke, S. A. (1980). **Naming and Necessity**. Oxford.
- Locke, J. (1894). **An Essay Concerning Human Understanding**. II, III, IV. London.
- Parfit, D. (1984). **Reasons and Persons**. Oxford.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. U: Putnam, H., **Mind, Language and Reality. Philosophical Papers** (str. 215–271). Vol. II. Cambridge.
- Ricken, F. (1993). Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst. U: Hoeffe, O. (Hg.), **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar**. Frankfurt. (2. izdanje).
- Scheffler, S. (1982). Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person. **Canadian Journal of Philosophy**, 229–246.
- Schockenhoff, E. (1993). **Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss**. Mainz.
- Siep, L. (1992). Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel. U: **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus** (str. 81–115). Frankfurt
- Singer, P. (1995). **Animal Liberation**. London.
- Tooley, M. (1972). Abortion and Infanticide. U: **Philosophy and Public Affairs**. 37–655;
- Tooley, M. (1983). **Abortion and Infanticide**. Oxford.
- Weiss, R. (1978/79). The Perils of Personhood. **Ethics**, 68.
- Wiggins, D. (1980). **Sameness and Substance**. Oxford.
- Wiggins, D. (1987). The Concern to Survive. U: **Needs – Values – Truth** (str. 303–311). Oxford.
- Wilkes, K. V. (1988). **Real People. Personal Identity without Thought Experiments**. Oxford.

SHOULD WE TALK ABOUT MAN OR PERSON IN BIOETHICS

Ivan Koprek

Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

Many contemporary bioethicists take over the Lock's term of a person for which the consciousness of one's own identity is important. Referring to the classical philosophical tradition, above all to Aristotle, Thomas Aquinas and Kant, the author criticizes such attitude and advocates the use of the term "man" in an ethical dispute.

Man is man all the way to his vegetative abilities. The argument of possibility (potentiality), does not deny that there are by nature different levels. He is not univocal but analogous. Thus, ethics as well as bioethics cannot be treated, as Locke requires, by the method of mathematics — univocally.

What should bioethics give priority to, man or person? If, contrary to all naturalistic tendencies, the term man is understood in its full meaning, as it is the case in great western tradition (especially Aristotelian), then the right answer is: to man. It is also significant that we speak of human rights and not of the rights of persons.

Key words: bioethics, man, person, philosophy of moral

SOLLTE MAN IN DER BIOETHIK VOM MENSCHEN ODER VON DER PERSON SPRECHEN?

Ivan Koprek

Philosophische Fakultät, S.J., Zagreb

Zusammenfassung

Zahlreiche moderne Bioethiker übernehmen den Begriff der Person von Locke. Für diesen Begriff ist daß Bewußtsein der eigenen Identität wichtig. Der Autor kritisiert diesen Standpunkt, wobei er sich auf Aristotel, Toma Akvinski und Kant beruft, und setzt sich dafür ein, daß man in der ethischen Diskussion den Begriff "Mensch" verwendet.

Der Mensch ist bis zu seinen vegetativen Möglichkeiten Mensch. Das Argument der Möglichkeiten (Potenzialitäten) negiert nicht, daß es entsprechend der Natur verschiedene Ebenen gibt. Es ist nicht univok, sondern analog. Deswegen kann Ethik, aber auch Bioethik nicht nach der mathematischen Methode traktiert werden, wie Locke das verlangt.

Wem sollte man den Vortritt gewähren? Dem Menschen oder der Person? Wenn wir allen naturalistischen Tendenzen entgegen den Begriff "Mensch" in der vollen Bedeutung begreifen, wie das der Fall in der großen westlichen Tradition (besonders der Aristotelischen) ist, dann ist die richtige Antwort: dem Menschen.

Bedeutungsvoll ist schon die Tatsache, daß wir über die Menschenrechte sprechen und nicht über Personenrechte.

Grundausrücke: die Bioethik, der Mensch, die Moralphilosophie, die Person