

Josip Guć

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet, Poljička cesta 35, HR–21000 Split
jguc@ffst.hr

Antropomorfizam danas – sudbina Protagorina impulsa

Sažetak

U radu propitujem ulogu antropomorfističkog mišljenja danas, prvenstveno u bioetici. U ovom je pogledu osobito znakovita zabrana antropomorfizma u znanosti koja je donedavno važila gotovo kao aksiom. Prvi se dio rada osvrće na opravdanost i posljedice te zabrane, pri čemu se osobito služim uvidima Hansa Jonasa. Drugi dio pokušava pružiti odgovore na pitanje opravdanosti antropomorfizma u bioetici, pri čemu se ispituje povezanost antropomorfizma i antropocentrizma. Potonji se često drži jednom od temeljnih pretpostavki u značajnoj mjeri aktualne ekološke apokalipse. Igrajući se metaforama, temeljno se pitanje rada može postaviti na sljedeći način: proizlazi li antropomorfizam iz »srca tame« koje je izrodilo »apokalipsu danas«?

Ključne riječi

antropomorfizam, antropocentrizam, bioetika, Protagora, Hans Jonas, teleologija, životinje, odgovornost, ekološka kriza

Uvod

»Čovjek je mjera svih stvari«,¹ jedna je od osnovnih misli Protagore iz Abdere, koja se istovremeno može čitati i kao temeljni *antropomorfistički* i kao temeljni *antropocentrički* stav. Kako bilo, antropocentrizam je, ponajprije zahvaljujući novovjekovnoj znanstvenoj i filozofskoj misli, gurnuo antropomorfizam u drugi plan. Pobjednički zanos antropocentrizma, složit će se mnogi, previše se zagledao u dosegnute visine da bi obratio pažnju na ono što se događa na zemlji s koje je uzletio. Zemlja je postajala sve oštećenija, ne-ljudska živa bića sve ugroženija, a zanos je samom čovjeku zamaglio činjenicu da i samoga sebe sve intenzivnije instrumentalizira i dehumanizira. Antropocentrizam je optužen za jednog od temeljnih krivaca situacije u kojoj su se ljudska i ne-ljudska živa bića zatekla, pa je kao rješenje ponuđena drugačija, biocentrička paradigma.

No kako stvar stoji s antropomorfizmom s obzirom na novu, *biocentričku* paradigmu? Gdje se pojavljuje razgraničenje antropomorfizma i antropocentrizma i kako tretirati jednoga i drugoga u bioetičkom svjetlu? Je li pokušajem prevladavanja potonjeg u sumnju doveden i ovaj prvi? To su temeljna pitanja koja ovdje traže svoje razrješenje ili barem put k njemu.

Na tom ću putu, s obzirom na opširnost teme, ponuditi tek jedan način argumentacije koji će antropomorfizam pokušati tumačiti u afirmativnom po-

1

Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, sv. 2, prev. Darko Novaković *et al.*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 244.

gledu po pitanju obzira prema ne-ljudskim živim bićima, ne gubeći iz vida i neke pogubne posljedice koje krajnji antropomorfizam u ovom pogledu može izroditi.

Protagorin impuls

Protagorina misao o čovjeku kao mjeri svih stvari svakako predstavlja jednu od prvih nezaobilaznih točki u analizi antropomorfizma i antropocentrizma. No njezino je dublje propitivanje poprilično nezahvalno. Prije svega, sama je rekonstrukcija sofističke filozofije problematična s obzirom na to da izvorni tekstovi tih autora uglavnom više ne postoje, a najbogatiji izvor za nju nije nitko drugi do njihov najveći oponent – Platon.² Takav je slučaj i s Protagorom, čije misli čitamo iz zapisā drugih autora, a u najboljem slučaju kod potonjih nalazimo pozivanje na izvjesna mjesta u danas izgubljenim (kao i već u njegovo vrijeme spaljivanim) spisima.

Uzmemo li u obzir ono što se Protagori pripisuje, neovisno o autentičnosti, i dalje nailazimo na izvjesne nepoznanice po pitanju *homo mensura* teze. Najčešće izgleda da Protagora tu ne misli na generičkog čovjeka, nego na pojedinca:

»... kakve se meni stvari čine da jesu, takve za mene jesu; kakve (se čine) tebi, takve za tebe (jesu).«³

No isto se tako može govoriti o onome što se na izvjestan način jednakim pojavljuje svim građanima neke političke cjeline:

»... što u svakoj pojedinoj državi izgleda pravedno i lijepo, to i jest za nju tako dok to prihvaća.«⁴

Konačno, govoreći o postojanju korisnog po sebi, Protagora tvrdi:

»... mnogo toga znam što je ljudima štetno, i hrana i piće i lijekovi i drugo nebrojeno, a što korisno, i što nije za ljude ni jedno ni drugo, ali je za konje itd.«⁵

Stvari su, dakle, u drugom slučaju takve (ovdje pravedne i lijepe) kakve se čine izvjesnoj zajednici, no one se u trećem slučaju javljaju kao takve (ovdje korisne) kakve se javljaju svim ljudima, što bi navodilo na postojanje zajedničke mjere pripadne svim ljudima. No kako je ovdje važna tek percepcija, stvari se drugačijima javljaju i drugim živim bićima (ovdje konjima), pa se u tom duhu i Platon u *Teetetu* ruga da je Protagora na isti način mogao reći:

»'Mjera svih stvari je svinja' ili 'majmun' ili 'neko drugo bezumno stvorenje koje ima percepciju'.«⁶

Tako bi teza o čovjeku kao mjeri svih stvari, u samoj formulaciji antropocentrička i antropomorfna, a zapravo u interpretacijama pripisanima Protagori češće »egocentrička« i subjektivistička (relativistička), vodila mnogim posebnim problemima, kojima se ovdje ne mogu baviti. Dakle, neću dublje ulaziti u usko vezane probleme agnosticizma i relativizma, osim na pojedinim mjestima gdje oni mogu biti od osobite relevantnosti za ono o čemu je u razradi ove problematike riječ. Nije mi namjera baviti se Protagorinim učenjem kao okosnicom rada, nego tek uzeti jedan njegov fragment kao *impuls* za promatranje puta kojim je u njemu izrečena misao krenula u daljnjem tijeku povijesti filozofije i znanosti, a naročito mjesta do kojega je taj put doveo danas. Polaznjem od Protagore želim upozoriti i na neopravdanu difamaciju nekih plodnih misli kako zbog njihovih interpretacija od strane autora koji ih izvorno izriču, tako i zbog čitavog filozofskog učenja tih autora. Ovdje, neovisno

o poziciji samih sofista, kao nimalo beznačajnu misao po pitanju suvremenih problema (ekološke krize) i onih koji su se njima posebno aktualizirali (moralni obzir spram ne-ljudskih živih bića), ističem upravo antropomorfizam (u smislu u kojem čovjek odmjerava druga bića s obzirom na njemu pripadne karakteristike), posebice u odnosu spram antropocentrizma.

Pojmovna razgraničenja

Pretencioznost antropocentričkog svjetonazora jasno se očituje već u samoj definiciji (iz natuknice Vladimira Filipovića u *Filozofijskom rječniku*), koja uključuje i Protagorinu tvrdnju da je čovjek mjera svih stvari:

»Shvaćanje po kome je čovjek i njegov život središte i svrha svjetskog zbivanja i sve se u tom zbivanju odnosi samo na čovjeka. Čovjek je mjerilo svih stvari, smisao svega zbivanja i postoji samo radi sebe samoga.«⁷

Posve je jasno da ovakvo određenje isključuje iz direktnog obzira (moralnog i svakog drugog) sve ono što nije čovjek, dok indirektno uvažava samo ono što odgovara čovjekovim svrhama. Kao takav, antropocentriza mora biti odbačen ako se ne-ljudskim živim bićima ima pripisati bilo kakva samovrijednost. No i pored toga, teško je pronaći racionalno opravdanje za svođenje svrha svih bića na one ljudske. Iako je, kako dalje stoji u navedenoj natuknici, antiteza antropocentrizmu teocentrizam,⁸ čini se da gore navedeno određenje prvoga zadržava mnoge elemente potonjega, naročito u pogledu abrahamskih religija koje čovjeka postavljaju u središte stvorenja i podređuju njegovim svrhama one drugih bića. Da bi se svojevrсно obogotvorenje čovjeka koje je ovdje na djelu sasjeklo u korijenu, od osobite pomoći može biti Protagorin bitno *agnostički* pristup, izražen u poznatoj tvrdnji:

»O bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku.«⁹

Ovaj osnovni (još jedan od »osnovnih« koje Protagora zadaje) agnostički (ne i ateistički) stav spram božanstva podrazumijeva delegitimaciju pozivanja na »božanski red svrha«, tj. bilo kakvu *transcendentnu teleologiju*, koja u izvjesnom smislu antropomorfizira božanstvo dajući mu kvalitete pripadne čovje-

2

Usp. William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, sv. 3, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1969., str. 9.

3

H. Diels, *Predsokratovci*, sv. 2, str. 238.

4

Ibid., str. 241.

5

Ibid.

6

Ibid., str. 244. Za kratki pregled nekih nedoumica po pitanju individualnog ili univerzalnog tumačenja pojma čovjeka u *homo mensura* tezi, kao i onoga koje upućuje na Protagorino neosvještanje ove razlike, vidi: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, sv. 3, str. 188–189. Pri tome treba imati na umu

i da Guthrie drži kako je Protagora ekstremni subjektivist. Vidi: *ibid.*, str. 186.

7

Vladimir Filipović, »Antropocentrizam«, u: Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 29–30, ovdje str. 30.

8

Usp. *ibid.*

9

H. Diels, *Predsokratovci*, sv. 2, str. 245. Dario Novaković u bilješci napominje da je posljednja zavisna rečenica upitna jer u nekim izvorima nedostaje, a upitnim se čini i tumačenje posljednje riječi koja bi trebala označavati oblik egzistencije, a ne oblik u fizičkom smislu. – Usp. *ibid.*

ku.¹⁰ Čovjek tada podređivanje »nižih« u redu svrhovitosti (takav red svrha podrazumijeva da su niži tu radi onih viših, a ne da i jedni i drugi imaju sebi imanentnu svrhovitost) plaća podređivanjem božanstvu, no cijena svakako nije velika s obzirom na to da se ono sazda na njegovu sliku.

Stoga je antropomorfiziranje božanstva u službi transcendentne teleologije koja vodi uklanjanju zasebnosti svrha ne-ljudskih živih bića, tj. *immanentne teleologije*, kako bi ih pripisao jedinstvenoj (prirodni poredak stvari ili božanstvo), zapravo ljudskoj svrsi. Antropomorfizirano božanstvo tu je posrednički element u antropocentričnom ovladavanju ne-ljudskim živim bićima, pa, u tom pogledu, antropomorfizam vodi k antropocentrizmu. No ispuštanjem ovog posredničkog antropomorfističkog elementa, tj. napuštanjem antropomorfiziranog božanstva, antropocentrizam ne gubi strukturu koju je imao teocentrizam, tako da nije samo prvi ležao u osnovi drugoga, nego je i teocentrizam u vidu spomenutog »reda svrha« izgradio model za formiranje antropocentrizma. Potreba da se izbací posrednički element nastupa onda kada se on toliko osamostali da prestane biti po mjeri čovjeka.

No je li antropocentrizam jedini mogući rezultat ideje da je čovjek mjera svih stvari? Odgovor se možda nalazi u jednoj od varijanti antropomorfističkog puta. Antropomorfizam je, po Filipovićevoj definiciji:

»Prenošenje ljudskih osobina (mišljenja, čuvstvovanja i volje) na izvanljudsko područje prirode i božanstva. Tumačenje sve opstojnosti na ljudski način.«¹¹

Antropomorfizam u osnovnom određenju nikako ne implicira to da su svrhe drugih živih bića *usmjerene* na one ljudske, niti da je čovjek svrha svega postojećeg. No, s druge strane, dovodi do opasnosti da se svrhe drugih živih bića, njihovo ponašanje, motivacija za djelovanje i sl., nekritički *objašnjavaju* na način na koji oni funkcioniraju kod čovjeka. Temeljno je pitanje, stoga, predstavlja li antropomorfizam neizbježan pristup ne-ljudskoj okolini ili tek naivan način njezinog tumačenja kategorijama koje nam se u intimnom iskustvu nadjaju prve?

Sudbina antropomorfizma u znanosti

Moderna prirodna znanost najčešće se jasno izjašnjavala za potonji odgovor: antropomorfizam u okvirima znanosti nema nikakav legitimitet. No problem je u tome što se tumačenje načina opstojnosti drugih živih bića od te zabrane svelo na ono mehanicističko, koje je inaugurirao René Descartes. Ono je, kako piše John S. Kennedy, ostalo dominantno u proučavanju životinjskog ponašanja sve do suvremenog doba. Početkom dvadesetog stoljeća osobito je zastupljeno u vidu radikalnog biheviorizma Loeba, Watsona i Skinnera pa iako je njihovo učenje kasnije naširoko podvrgnuto kritici, neobiheviorističko učenje zadržava anti-antropomorfizam kao aksiom. Mehanicistički antipod antropomorfizmu doveo je, kao i u slijedu Descartes – La Mettrie, do obnove ozbiljne rasprave o tumačenju samog čovjeka kao stroja.¹² Vjetar u leđa takvim idejama dao je i nastanak kibernetike u kojoj se, kako ističe Hans Jonas, aktualizirala neodoljiva tendencija ljudskog duha da ljudske funkcije tumači putem artefakata koji ih zamjenjuju, a artefakte putem zamijenjenih ljudskih funkcija. Time je ona zakoračila još dalje od epifenomenalizma, gdje je duh barem zadržao svoje pojmove, dok se sada mehanicistički model identično primjenjuje na materijalne i mentalne fenomene.¹³

Antropomorfizam, kako primjećuje Kennedy, nije mogao biti tek tako izbačen iz čovjekova znanstvenog poimanja životinja, pa je postao suptilan, tj. ne izražava se više eksplicitno i vitalistički, nego, prije svega, nesvjesno, što onda zaslužuje naziv *neoantropomorfizma*. Antropomorfizam je ugrađen u nas, a ne bismo ga mogli napustiti niti da to hoćemo. On nam je kulturno zadan od najranijeg djetinjstva, a lako se daje pretpostaviti i da je dio našeg evolucijskog naslijeđa jer se pokazao korisnim u predviđanju ponašanja životinja. No to ne obesmišljava znanstveni zadatak »oslobađanja od antropomorfističkih obmana«. U kontekstu ponašanja životinja, antropomorfizam označava pripisivanje ljudskih mentalnih doživljaja (osjećaja, motivacije i mišljenja – kojih smo neposredno svjesni jedino putem introspekcije) životinjama – uviđamo da našem svjesnom djelovanju prethodi metalna slika cilja ili svrhe, što onda naprosto pripisujemo i životinjama, premda nema znanstvenog opravdanja za takav čin. No nema opravdanja iz istog razloga naprosto tvrditi ni suprotno.¹⁴

Pa ipak, Kennedy na osnovi nekih pretpostavki o evolutivnom razvoju *Homo sapiens* (koje ne impliciraju puno toga o razvoju mentalnog života drugih bića), koristeći se na pojedinim mjestima i pogrešnim zaključcima (primjerice, zaključuje na neosnovanost tvrdnji o svjesnosti čovjekolikih majmuna na osnovi sumnje u rezultate testova koji su pokušavali dokazati njihovu samosvijest),¹⁵ tvrdi da je »izgledno da su svijest, osjećaji, misli, svrhe itd. jedinstveni našoj vrsti te nije izgledno da su životinje svjesne«, tj. da »iako ne možemo biti sigurni da nijedna životinja nije svjesna, možemo reći da je najizglednije da nijedna nije svjesna«. ¹⁶ Nemogućnost potpuno znanstvenog objašnjenja ovih fenomena ovdje vodi još uvijek »agnostičkom« uvidu, ali takvom koji tek znanstvene skrupule čuvaju od onog »ateističkog«. No s ponijim ipak treba računati, tj. treba računati s time da životinje nemaju navedena obilježja. Tako on ne uviđa problematičnost ovakve tvrdnje s obzirom na to da »hipoteza da su životinje svjesne nije znanstvena jer ne može biti

10

Za donekle slično tumačenje, kao i za značaj razlikovanja imanentne i transcendentne teleologije vidi: Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 2001., str. 34.

11

Vladimir Filipović, »Antropomorfizam«, u: V. Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, str. 30–31, ovdje str. 31.

12

John S. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, Cambridge University Press, Cambridge et al. 1992., str. 1–2.

13

Usp. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 110.

14

Usp. J. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, str. 3–5, 9–10. Problem se, naime, javlja i u tome što ni ljudsko ponašanje ne odgovara uvijek jednostavnom kauzalnom

odnosu svjesnog uspostavljanja mentalne slike koje vodi svjesnoj akciji. Na to upozorava i Kennedy iznoseći Barlowljeva, Medawareva i Humphreyjeva razmišljanja koja se odnose na učenje praktičnih i socijalnih vještina za koje upravo treba isključiti svjesno odvijajuće procedure. Humphrey smatra da se tu otkriva sličnost s funkcioniranjem stroja. Vidi: *ibid.*, str. 12–13. S druge strane, fenomen svrhovitih radnji bez svrhe može pomoći reafirmiranju tjelesnosti (a ne njenom svođenju na stroj), za što se poticaj može dobiti, primjerice, u fenomenologiji Mauricea Merleau-Pontya. Vidi: Hubert L. Dreyfus, »Suvremeni značaj Merleau-Pontyjeve fenomenologije tjelesnosti«, prev. Domagoj Orlić, *Filozofska istraživanja* 15 (1995) 3, str. 385–399.

15

Usp. J. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, str. 23–24.

16

Ibid., str. 24, 31.

testirana«. ¹⁷ Naime, to bi onda značilo da se zbog nemogućnosti testiranja ne može olako tvrditi niti da životinje najvjerojatnije nemaju svijest, s obzirom na to da barem njihovo ponašanje iskazuje mnoge analogije s ljudskim svjesnim (što nije slučaj, primjerice, s kamenom).

Naravno, od izdanja Kennedyjeve knjige prošlo je izvjesno vrijeme u kojem je poimanje antropomorfizma u znanosti donekle promijenjeno. Već u to vrijeme Donald Griffin upozorava na to da optužbe za antropomorfizam podrazumijevaju da je bilo kakvo tumačenje onoga što životinja radi ili misli neizbježno obilježeno ljudskim svojstvima, tako da svaki govor o tome pretpostavlja negativan odgovor. ¹⁸ Danas u kognitivnoj etologiji, kako navode Domenica Bruni, Pietro Perconti i Alessio Plebe, prevladava mišljenje da antropomorfistički pristup može voditi pogreškama koliko i onaj koji potpuno odbacuje antropomorfizam. Greška vezana uz potonji nije čak niti zaslužila specifično ime, sve dok je Frans de Waal nije nazvao »antropoporicanje« (*anthropodenial*). Pod udarom se našao i Morganov kanon koji bi nam, kako tvrdi Matt Cartmill, oduzeo čak i pravo na to da interpretiramo životinjski urin kao produkt nečega sličnog procesima koji se odvijaju unutar čovjeka »ako možemo pronaći bilo koji drugi način njegova objašnjenja«. Autori kao jedan od najprimjerenijih pristupa vide *konstruktivni antropomorfizam* kakav zagovaraju Michal Arbilly i Arnon Lotem, koji prepoznaje da je u ovakvim istraživanjima ljudska kognicija naprosto najbolji model, a razmatranje njezinih kompleksnih mogućnosti, objašnjeno jednostavnim biološkim principima, može pomoći u ovom pitanju kada se njena moguća primjena na životinje oprezno razmotri. Konačno, nekoliko slučajeva ovakve oprezne primjene antropomorfizma dovelo je do važnih otkrića, kao što je uvid u kompleksnu komunikaciju pčela od strane Karla von Frischa posredstvom fenomena pčelinjeg »plesa«. Još doslovniji »antropomorfistički« pristup kod istraživanja smijanja kod štakora (Jaak Panksepp) doveo je do pouzdanog zaključka da pojam antropomorfizma ovdje može stajati u navodnicima jer očigledno nalazimo iste strukture kod čovjeka i kod štakora. Olako odbacivanje antropomorfizma, barem u početnom pristupu istraživanju nekog fenomena (koji se onda lako može razotkriti kao ne-antropomorfistički, kao što je slučaj sa štakorskim smijehom), razotkriva da se tu radi o »dozi kartezijanskog narcizma o našem mentalnom životu«. ¹⁹

Iako ovakvo razmatranje otvara neke drugačije znanstvene perspektive, čini mi se da je važno nadalje sagledati Kennedyjevu poziciju kao paradigmatičnu barem za jedno od usmjerenja u tradicionalnom znanstvenom pristupu problemu antropomorfizma, tako da bi se upozorilo na generalne probleme koje je takav svjetonazor za sobom ostavio, ali i kao svojevrsno upozorenje na opasnosti koje bi njegovo eventualno ponovno razbuktavanje moglo imati na izvan-znanstvenim područjima.

Antropomorfizam, smatra Kennedy, ne treba uvijek generirati »lošu znanost«, a tu je onda riječ o »oponašalačkom antropomorfizmu«, ²⁰ koji životinje promatra kao da imaju mentalni život jer tome njihovo djelovanje kao rezultat prirodne selekcije nalikuje. Upravo nam to omogućava da ispravno predviđamo ponašanje životinja bez stvaranja znanstveno neopravdanih teza o tome da one zaista imaju osjećaje i intencije, a u inzistiranju na tim tezama sastoji se osnovna greška autentičnog antropomorfizma. Time potonji mentalna stanja životinja promatra kao izravan uzrok njihova ponašanja, čime generira »lošu znanost«. ²¹ Oponašalačko-antropomorfistički jezik, tvrdi Kennedy, može biti vrijedna heuristička pomoć za objašnjenje funkcije ponašanja, ali ne i njego-

vih izravnih uzroka, čemu bi pripadale i intencije. Obično koristimo takve izraze da bismo objašnjavali ponašanje neživih sistema, poput računala, a tu je već poprilično teško za očekivati da će se takav jezik shvatiti doslovno.²² No u pogledu kibernetike valja primijetiti da znanstvenici, kao glavni zagovaratelji tabuiziranja antropomorfizma, sada postaju najliberalniji po pitanju pripisivanja ljudskih obilježja strojevima, a prava intencija tog čina leži u potpunom uklapanju čovjeka u ono puko materijalno.²³

Ovime se, naime, potvrđuje spomenuti povratak kartezijanskom viđenju živog bića kao mehaničkog, tj. njegovo svođenje na stroj poput računala. Jednako naivno opisujemo ponašanje i jednoga i drugoga, no ovdje se ipak potkrada jedna bitna razlika. Teško je za očekivati da antropomorfizam u objašnjenju ponašanja neživog stroja neće biti oponašalački, ništa nas intuitivno ne tjera na to da on bude autentičan, no kod živog bića to nije slučaj. Leži li objašnjenje tog fenomena naprosto u evoluciji, kako tvrdi Kennedy, ili odgovor možemo formulirati u duhu Descartesove misli da je božanski tvorac sagradio životinjski stroj kompleksnijim od bilo kojeg stroja za čiju je izradu čovjek sposoban,²⁴ pa utoliko više navodi na pomisao da se radi o nečem višem od stroja? Iako i jedan i drugi odgovor, ovisno o svjetonazoru, može biti primamljiv, sasvim je moguće da oba promašuju u tome što ne reflektiraju neke od svojih pretpostavki. Taj mogući promašaj razmotrit ću pod dva vida: prvi je onaj odbacivanja imanentne teleologije u znanosti na koje ukazuje Jonas, a drugi je njezino svojevrsno zadržavanje transcendentne teleologije.

Jonasova filozofijsko-biološka rehabilitacija antropomorfizma

U svojoj *filozofijskoj* biologiji Jonas pokušava pružiti radikalno drugačiji pristup fenomenu živoga od pristupa *znanstvene* biologije. Potonja je iz svojih razmatranja isključila unutrašnji aspekt živoga bića, pa ima biti nadopunjena »egzistencijalnom« interpretacijom bioloških činjenica.²⁵ To unutarnje odnosi se prvenstveno na, kako Jonas tvrdi, iskustvo (vlastite) žive sile (u djelovanju tijela), kao iskustvenu osnovu za apstraktne opće koncepte djelovanja i

17
Ibid., str. 32.

18
Usp. Donald Griffin, *Animal Minds*, University of Chicago Press, Chicago 1994., str. 24.

19
Usp. Domenica Bruni, Pietro Perconti, Alesio Plebe, »Anti-anthropomorphism and Its Limits«, *Frontiers in Psychology* 9 (2018), čl. br. 2205, str. 1–9, str. 6–7, str. 6–7, doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02205>.

20
U originalu *mock anthropomorphism*, pri čemu termin *mock* najvjerojatnije nema značenje izrugivanja ili ismijavanja, nego oponašanja (dakle, nečeg neautentičnog) koje nema namjeru prevare.

21
Usp. J. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, str. 94.

22
Usp. ibid., str. 89.

23
Usp. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 122.

24
Životinjsko je tijelo »stroj koji je, budući djelo božjih ruku, neusporedivo bolje uređen i sadrži divnije pokrete od bilo kojega od strojeva, koje ljudi mogu pronaći«. Vidi: René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences / Diskurs o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*, prev. Niko Berus, redig. Josip Talanga, KruZak, Zagreb 2014., str. 89.

25
Usp. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. xxiii.

kauzaliteta. Ono što posreduje između formalnosti razumijevanja i dinamike realnog nije neutralnost receptivne intuicije, nego »shematizam« usmjerenog tjelesnog pokreta. Kausalnost je osnovno iskustvo (a ne njegova apriorna osnova), ima sjedište u naporu prevladavanja otpora materije i odolijevanja njezinom pritisku, pa se u tom pogledu slika osnovnog iskustva dinamičkog svijeta gradi polazeći od tijela.²⁶

»Općenito zataškan čimbenik je *sila*, koja, ne bivajući 'datum', nego 'actum', ne može biti 'videna', tj. objektivirana, nego samo iskušena iznutra kada se vrši ili trpi. [...] Razumijevanje samo po sebi, kada je prepušteno bavljenju samo ogoljenim objektima percepcije, ne može povratiti taj čimbenik niti ga kompenzirati vlastitim sredstvima [...]. No uživajući prednosti razdvajanja u relaciji subjekt-objekt, naime, slobodi teorije, ono mora prihvatiti njegove manjkavosti u pogledu relacije objekt-objekt.«²⁷

No postoji i značajan problem u pogledu relacije subjekt – objekt u okviru tobože nepomućene znanstvene kontemplacije nad činjenicama koje nam se nadaju putem percepcije. Jonas drži da se problem relacije u ontologiji u biti vrti oko klasičnog pojma supstancije (kartezijanski: ono što ne zahtijeva ništa drugo da bi egzistiralo), koja isključuje svaku samo-tranzitivnost, tj. bilo kakvo samo-transcendiranje sebstva u konkretnom djelovanju (fizičkom bavljenju okolinom i pratećom ranjivošću). Tako se kao jedan od ključnih zadataka suvremene ontologije nadaje oslobođenje bitka iz »zatvora« supstancije, a među glavnim aspektima te zatvorenosti nalaze se problemi »beskućništva sile« i antropomorfizma.²⁸

Problem odbacivanja antropomorfizma u znanosti Jonas primarno promatra kroz vizuru odbacivanja (imanentne) teleologije. Kako navodi, zabrana teleologije nije rezultat induktivnog zaključivanja, nego metodološki princip (postavljen u jeku borbe protiv aristotelizma). S obzirom na to da čovjeku u ovom pogledu ništa nije lakše spoznatljivo od teleologije, ona je već od strane Francisa Bacona označena kao jedan od idola plemena. Naime, ideja krajnjeg uzroka pripada prirodi čovjeka, ali ne i univerzuma. Pogrešno je iz prvoga zaključivati na potonjeg, a ova bitna razdvojenost jednoga od drugoga bit će nastavljena i produbljena kod Descartesa. Time je dominacija distanciranja i objektiviranja putem percepcije dovela do oštre zabrane antropomorfizma, što ovdje znači prijenosa značajki unutarnjeg iskustva u interpretaciju vanjskog svijeta. No na suprotno je kasnije, posebice u materijalističkoj psihologiji, značajno smanjen tabu. Isključenje teleologije i iz čovjeka vodilo bi poricanju vrlo očitog samo-iskustva života i otuđenju čovjeka od sebe samoga.²⁹

Takav bi put bio na tragu onoga što Jonas naziva »ontološkom dominacijom smrti«. Kako u tom pogledu navodi, moderno filozofsko i znanstveno mišljenje učinilo je zaokret od arhaičnog panvitalističkog na način da je mrtva materija postala samorazumljiva, dok je prisutnost života postala problematična za koherentno zaokruženje slike svijeta. Kao što je panvitalizam mrtvo pokušavao tumačiti terminima živoga, tako je modernim mišljenjem inauguriran panmehanicizam tumačio živo terminima mrtvoga. U istom je procesu pod zabranu podveden antropomorfizam, ali zajedno s njim i zoomorfizam, a nakon takve redukcionističke »čistke« preostala je samo puka protežnost, mrtva materija svedena na kvantitetu – *res extensa*.³⁰

Stoga, pored uvjerenja da ontologiju valja u potpunosti reinterpretirati polazeći od života (tijela), Jonas mogući izlaz vidi u uvažavanju antropomorfizma:

»Možda, ako se ispravno shvati, čovjek nakon svega ipak *jest* mjera svih stvari – ne zaista putem zakonodavstva njegova uma, nego putem egzemplara njegova psihofizičkog totaliteta koji predstavlja maksimum nama poznate konkretne ontološke potpunosti: potpunosti *od koje*

bi se, reduktivno, vrste bitka mogle odrediti putem progresivnog ontološkog oduzimanja sve do minimuma gole elementarne materije (namjesto konstruiranja potpunog bitka iz ove osnove kumulativnim dodavanjem).«³¹

Time Jonas s drugačijih polazišta dolazi do zaključka koji u izvjesnoj mjeri odgovara onome prije spomenutog konstruktivnog antropomorfizma.

Skrivena transcendentna teleologija

Svakako nezanemariv fenomen u promišljanju prirodne znanosti njezina je ponegdje prisutna tendencija da tumači svoje objekte ne samo *posredstvom* sredstava kojima praktično posreduje prirodu nego i *na način* tih sredstava. To je očigledno kod kartezijanskog objašnjenja ustroja životinja. No kod toga se primjera očituje i da je slika prirode, takoreći, transcendentno-teleološki, podešena tako da se usmjerava na ljudske svrhe. Kako tvrdi Jeremy Rifkin:

»Novi koncept prirode je uvijek najvažniji struk matrice koja stvara bilo kakav društveni poređak. Svaki put nova kozmologija služi za opravdanje točnosti i neizbježnosti novog načina na koji ljudska bića organiziraju svijet, navodeći na pomisao da se priroda organizira po sličnim smjernicama.«³²

Tako je i sama Darwinova teorija o prirodi »učvrstila funkcionalne pretpostavke industrijskog doba«, čime su ljudi zadobili utješno uvjerenje »da je način na koji organiziraju svoje postojanje ‘u harmoniji’ s prirodnim redom stvari.«³³ Toga nisu lišene ni nešto suvremenije teorije o prirodi:

»U društvu koje postaje sve složenije, u kojem se prikupljanje, razmjena, preraspoređivanje i odbacivanje podataka obavljaju neviđenom brzinom, a osobni i institucionalni uspjeh mjeri prema sposobnosti obrade sve većih kompleksnih količina podataka, lako je shvatiti zašto bi biolozi mogli doći do spoznaje da su iste takve sile na djelu u prirodi.«³⁴

»... kad smo pomoću novih genetičkih tehnologija u stanju brzo promijeniti osobine nekog organizma, počinjemo vjerovati da se i osnovne evolucijske promjene u prirodi također odvijaju brzo.«³⁵

»Ove revidirane predodžbe o evoluciji zamisao o životu kao o stroju zamjenjuju idejom o životu kao podacima. Pretvaranjem strukture u funkciju i reduciranjem funkcije na protok podataka nova kozmologija gotovo odbacuje predodžbu o integritetu vrste. Živa bića se više ne promatraju kao ptice i pčele, lisice i kokoši, već kao *snopovi genetičkih podataka*.«³⁶

»Poništavanjem svih strukturalnih granica i svođenjem svih živih bića na podatke postiže se pravi stupanj *obesvečivanja* za bioinženjering života.«³⁷

26

Usp. *ibid.*, str. 22–23.

27

Ibid., str. 31.

28

Usp. *ibid.*, str. 32.

29

Usp. *ibid.*, str. 34–37.

30

Usp. *ibid.*, str. 9–12.

31

Ibid., str. 23–24.

32

Jeremy Rifkin, *Biotehnoško stoljeće. Trgovina genima u osvjetlovanje novog svijeta*, prev.

Ljerka Pustišek, *Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo*, Zagreb 1999., str. 243.

33

Ibid.

34

Ibid., str. 259.

35

Ibid., str. 260.

36

Ibid., str. 261, kosopsis J. G.

37

Ibid., str. 262, kosopsis J. G.

Jasna je veza između aktualne čovjekove potrebe za manipuliranjem određenim bićima i njihova gubitka imanentne teleologije kako bi bila uključena u djelokrug one transcendentne. Ovaj proces ne odvija se samo u teoriji nego i na planu emocija:

»Svaki put kad ljudska obitelj promijeni način prisvajanja prirodnog svijeta, ona smatra potrebnim prekinuti svaki vid empatičke strastvene veze koja je mogla osjećati prema predmetima svoje asimilacije. Mnogo je teže iskorištavati nešto s čime se poistovjećujete, pa predodžbe o prirodi služe kao vrsta psihičkog rituala kojim ljudska bića *umrtvljuju prirodni svijet, pripremajući ga za trošenje*.«³⁸

No ako je nekada transcendentna teleologija odražavala čovjekove svrhe, čini se da nasljeđe modernog vremena danas osobito očituje uzmak tog odražava-laćkog momenta, da bi se u transcenciju postavilo nešto drugo, naizgled prizemno – ono što je čovjek zamislio kao sredstvo. Fenomeni poput onoga u kojem je čovjek »privjesak stroja« ukazuju na preokret u poretku u redu svrha. Štoviše, sama se racionalnost formira po uzoru na prilagođavanje stroju (racionalno = prilagođeno).³⁹ No ni »priprema za trošenje« ne može se jednoznačno pripisati čovjekovoj svrsi. Nije samo tehnika »zlatno tele« naše epohe nego je to i samo »zlatno«. Već je Karlu Marxu bilo jasno da određenje proizvoda kao razmjenske vrijednosti vodi njezinom osamostaljenju, tj. novcu kao od same robe odvojenoj razmjenskoj vrijednosti koja i sama egzistira kao opća roba. Rastom moći novca proizvođač postaje sve zavisniji od razmjenske vrijednosti svoje robe, tako da se odnos razmjene, prvotno postavljen kao sredstvo za unapređenje proizvodnje, javlja kao proizvođačima tuđ i izvanjski.⁴⁰

»Društveni karakter djelatnosti, kao i društveni oblik proizvoda, kao i udio individuuma u proizvodnji – pojavljuje se ovdje kao nešto individuama tuđe [Fremdes], stvarno [Sachliches]; ne kao njihovo odnošenje jednog prema drugom, već kao njihovo podčinjavanje odnosima koji postoje nezavisno od njih, a nastaju iz međusobnih sudara ravnodušnih individua. Opća razmjena djelatnosti i proizvodâ, koja je postala uvjet života za svakog pojedinog individuuma, njihova uzajamna povezanost izgleda njima samima tuđa, nezavisna, kao neka stvar. U razmjenskoj vrijednosti društveni odnos osoba pretvoren je u društveno ponašanje stvari, a osobna moć u stvarnu [in ein sachliches].«⁴¹

Ovdje se ponovno jasno očituje prije spomenuto osamostaljenje posredničkog elementa koji prestaje biti po mjeri čovjeka.

Etička i znanstvena perspektiva

Čini se da je opasnost od opisane skrivene transcendentne teleologije u znanosti veća od (autentičnog, oponašalačkog, a naročito konstruktivnog) antropomorfizma (iako se i u gore navedenom očituje njegova instrumentalizacija), jer njome ovisno o našoj ili nekoj drugoj svrsi »napuhujemo slične vidove prirodne stvarnosti«⁴² u univerzalnu sliku svijeta. No u etičkom pogledu, opasnost od skrivene transcendentne teleologije još je ozbiljnija, a njezina opasnost utoliko raste ukoliko ona prestaje biti odraz čak i čovjekovih svrha.

U potonjem pogledu osobitu pažnju valja skrenuti na pervertiranje racionalnosti koja odbacuje autonomiju. Upravo je autonomija za praktičku upotrebu ključan aspekt racionalnosti, tako da se ovim pervertiranjem u ozbiljnu ugrozu dovodi i sam moralitet, tj. obesmišljava se u svojem fundamentu. Premda to ima značajne reperkusije i po ne-ljudske živote, ono se može podvrći kritici i ako imamo u vidu samo ljudska bića. No samo pitanje antropocentrizma prvenstveno se veže uz problematiku biocentričke etike. Štoviše, potrebi povrat-

ka spomenutog posredničkog elementa u okviru ljudske mjere sada se na putu isprečuju dugo zanemarivani element ne-ljudske prirode, tj. ne-ljudskih živih bića. Smislenost moralnog obzira spram njih nužno smjenjuje antropocentrizam i nameće biocentričku paradigmu. Međutim, trpi li biocentrizam antropomorfizam? Ako bi antropomorfizam u okviru transcendentne teleologije služio antropocentrizmu kao posrednički element, tada on svakako ne bi mogao biti dio biocentričke paradigme. No to nije jedini antropomorfistički put.

Može se postaviti pitanje o tome kako jedna biocentrička etika (ili bolje: bioetika koja ovu podrazumijeva) treba pristupiti znanstvenim istraživanjima životinjskog mentalnog života? Prije svega, potrebno je preispitati pretpostavke znanstvenog znanja o životu posredstvom filozofske biologije i filozofije znanosti, pri čemu se jasno pokazuje da etika ne može biti naprosto izvučena iz fundusa filozofskog znanja i kao takva pristupati onom znanstvenom.

Također, iz izgrađivanja smjernica za djelovanje ne smiju biti isključena ni epistemološka promišljanja, koja u ovom pogledu mogu ukazati na spoznajnu otvorenost ili zatvorenost ne-ljudskog bića onom ljudskom. Problem koji se tu nazire onaj je *drugih duhova* (*other minds*), najčešće razmatran u pogledu propitivanja načina i mogućnosti spoznaje postojanja mentalnog života kod drugih ljudi. Pri tome se u pribjegavanju *argumentu iz analogije* javljaju mnogi problemi, od kojih se posebno ističe ono što Norman Malcolm (pod utjecajem kasnog Wittgensteina) naziva »fundamentalnom greškom« u mišljenju da se ono što osjećaji i misli jesu uči isključivo iz vlastitog slučaja – na što se veže problem neodrživosti teze o mogućnosti postojanja privatnog jezika.⁴³ Činjenica da ne formiramo mišljenje i osjećaje bez »zajedničke jezične intervencije« svakako otvara prostor u kojemu nije potrebno pribjegavati analogijama za objašnjenje postojanja i naravi mentalnog života drugih ljudi. Naravno, jezična determinanta nije usamljena u formiranju naših misli i osjećaja – tu svakako valja ubrojiti i različite druge aspekte ljudske kulture, poput znanosti i religije pa i ideologije, u suvremenom dobu marketinga i sl. Premda je ovo zajedničko formiranje misli i osjećaja relevantno i kada spoznajemo

38

Ibid., str. 261, kosopis J. G.

39

Za tu su svrhu osobito vrijedni uvidi Herberta Marcusea: »U manipuliranju strojem čovjek uči da je pokoravanje uputama jedini način zadobivanja željenih rezultata. Snalaženje je identično prilagodbi aparatu. Nema mjesta za autonomiju. Individualistička racionalnost razvila se u učinkovitu usklađenost s danim kontinuumom sredstava i svrha.« Vidi: Herbert Marcuse, »Some Social Implications of Modern Technology«, u: Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism*, Routledge, London – New York 2004., str. 39–65, str. 46. »Ideja učinkovite usklađenosti savršeno ilustrira stukturu tehnološke racionalnosti. Racionalnost se transformira iz kritičke sile u onu prilagodbe i usklađenosti. Autonomija uma gubi svoje značenje u istoj mjeri u kojoj su misli, osjećaji i djelovanja ljudi oblikovani tehničkim zahtjevima aparata koji su sami stvorili.« – Ibid., str. 49.

40

Usp. Karl Marx, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, prev. Branko Petrović, Gajo Petrović, Moša Pijade, Naprijed, Zagreb 1974., str. 44–46.

41

Ibid., str. 54. »Određenost koja se u prvom slučaju pojavljuje kao lično ograničenje jednog individuuma od strane drugog, u posljediteljem se pojavljuje izgrađena kao stvarno [sachliche] ograničenje individuuma odnosi-ma koji su od njega nezavisni i počivaju na sebi samima.« – Ibid., str. 61.

42

J. Rifkin, *Biotehnoško stoljeće*, str. 263.

43

Anita Avramides, »Other Minds«, u Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/other-minds/> (pristupljeno 3. 7. 2020.).

životinju,⁴⁴ ono se i dalje formira unutar ljudskog svijeta, a ne u ljudsko-životinjskoj interakciji. Potonja svakako postoji, no nedostatak jezične komunikacije ne dopušta da se Malcomov prigovor argumentu iz analogije protegne i na spoznaju »životinjskog duha«. Kako bilo, barem nam ono ne-ljudsko ne-ja uvijek u određenoj mjeri ostaje zatvorena stvarnost. No kakve to posljedice ostavlja za etiku?

Prije svega, etičko je znanje u svojoj osnovi određeno kao odgovorno. To znači da je, u mjeri u kojoj otvorenost ne-ja izostaje, prisiljeno na pronalaženje analogija jer, za razliku od »sterilnog« znanstvenog znanja, ona »ima puno za izgubiti« ako ispusti iz ruku biće koje zaslužuje moralni obzir (kao pandan spoznajnom obziru kod znanosti). Stoga si *znanost* možda i može dopustiti prije spomenuti Kennedyjev pristup po kojem se može računati na to da životinje ni u kom pogledu nemaju mentalni život kakav imaju ljudi. No čini se da si *znanstvenik* (čovjek, kao moralno odgovorno biće) to ne može dopustiti. Etika, kao egzemplar odgovornog znanja (ili bi barem to trebala biti), mora uključivati maksimu poznatu još od rimskog prava: *in dubio pro reo*. Dakle, u slučaju nedoumice, presuda treba ići u prilog »okrivljenika«, tj. onoga tko presudom može biti oštećen, a to je u ovom slučaju svakako životinja. Znanost u onom obliku kakav je ovdje predstavljen radi upravo suprotno. To ne znači da njezin prilog etičkom promišljanju nije od velike važnosti, nego naprosto znači da ona ne može zauzimati mjesto morala, tj. da ne može biti najviše normativno sudište ljudskog djelovanja.⁴⁵

S druge strane, antropomorfizam, upravo s obzirom na spomenutu važnost analogije, u etici ne može biti zanemaren. Štoviše, čini se da ne bi smio biti odbačen jer su alternative ili »sterilna znanost« ili iracionalni pristupi (čija se neodgovornost najčešće očituje u pristranosti »suda« osjećaja i sl.) – premda i jedna i druga alternativa mogu pružati vrijedne poticaje. No da bi znanost pružala bogatije doprinose etici (upravo u pogledu jedne šire, bioetičke perspektive), njezini se rezultati ne mogu uzimati zdravo za gotovo bez propitivanja njezinih pretpostavki pomoću filozofije. Time se otkrivaju granice postojeće prirodne znanosti, ali se ujedno možda i otvara put za njezin novi zalet. Jedan je od primjera za to i konstruktivni antropomorfizam. Nekritičko prihvaćanje ustaljenih (na izvan-znanstvenim svrhama temeljenih) paradigmi (znanstvenog) znanja naprosto je neodgovorno – tako da upravo u *odgovornosti* znanost treba tražiti svoju novu izvan-znanstvenu svrhu i poticaj za razvoj.

Problematika koju jedna biocentrička etika ispituje tako vodi do potrebe za sagledavanjem čitavog kolopleta u kojem znanstveno znanje, koje za nju ima izuzetnu važnost, nastaje. U tom okviru, kako je gore pokazano, posebno mjesto zauzima problem antropomorfizma. Ako je u nekoj mjeri i moguće izbjeći antropomorfizmu, potpuno iskakanje iz njega moguće je koliko i iskakanje iz »vlastite kože«. Štoviše, s obzirom na moguća usmjerenja u poimanju onoga što nas okružuje, antropomorfizam se često javlja i kao poželjan. No kada on postaje nepoželjan?

Da bi se to osvijetlilo, valjda još jednom ukazati na ključnu razliku između antropomorfizma i antropocentrizma. Ona bi u ovom pogledu ležala u naglasku na *objašnjavanje* kod prvoga i *usmjeravanje* kod drugoga. Problem se javlja kada objašnjavačka funkcija antropomorfizma stupi u službu antropocentričkom pokušaju usmjeravanja svrha ne-ljudskih bića na ljudske. No kod antropomorfizma postoji problem i izvan ove službe, a on se može otkloniti ako imamo u vidu ulogu koju on ima unutar etike. Naime, ako je u tom okviru njegova uloga promatrana pod maksimumom *in dubio pro reo*, tada ona ne dopu-

šta da se antropomorfizam razvije u oblike koji bi išli na štetu optuženika-životinje. Jedan od primjera antropomorfiziranja koji se oglašuje o ovu izvorno pravnu maksimu nalazi se upravo u nekadašnjoj pravnoj praksi suđenja životinjama, koje je podrazumijevalo njihovu pravnu i moralnu odgovornost.⁴⁶

Konačno, značajan problem s kojim se antropomorfizam treba suočiti sâmo je pitanje toga što bi značilo ići u korist odnosno na štetu životinje. Kao karikaturalan prikaz stranputice na koju se ovdje može naići može poslužiti ideja genetičke izmjene bikova s ciljem razvitka »‘govedskog ekvivalenta Downova sindroma’, kako bi se sadašnja ‘mrzovoljna životinja’ zamijenila ‘mirnom, debelom, sretnom’«. ⁴⁷ Zanemarimo li jasnu motivaciju ovakvog čina u lakšem ovladavanju životinjama, ne treba iz vida ispustiti ni ono što se na početku rada istaknulo kao mjesto na kojem se Protagorina teza o čovjeku kao mjeri svih stvari mogla tumačiti u pogledu mjere zajedničke svim ljudima, naime, da ono što je korisno čovjeku ne treba biti korisno konju. Uz pretpostavku motivacije koja nije ovladavačka, karikaturalnost antropomorfističkog pripisivanja životinjama ropskih odlika kao poželjnih treba potaknuti upravo na propitivanje samog *anthroposa*, tj. razlogā njegova preferiranja prilagođavačkih karakteristika kao, u svjetlu onoga što je u ovom radu rečeno, rezultata osamostaljenja posredničkog elementa u vidu instrumentalne racionalnosti.

44

Upravo je u ovom pogledu zanimljivo primijetiti još jednu, ovoga puta teološku, opterećenost kartezijanske predstave životinje kao stroja. Tako je kartezijanac Pierre Bayle, kako kaže Peter Singer, naivno izdao barem dio motiva Descartesova učenja kada je sugerirao da takva jedna pozicija proizlazi i iz potrebe za opravdanjem Boga za zlo u svijetu. Dok je čovjekov slučaj razriješen istočnim grijehom, problem Božje odgovornosti za životinjsku patnju nije mogao biti drugačije otklonjen, nego tako da se pronade model koji će pokazati da životinje uopće i ne pate. Vidi: Boris Sirilnik [Boris Cyrulnik], Elizabet de Fontene [Élisabeth de Fontenay], Piter Singer [Peter Singer], *I životinje imaju prava. Intervjui koje je vodila Karin Lu Matinjon u saradnji s Dejvidom Rozaneom*, prev. Dušan Janić, redig. Jasna Šamić, Akademski knjiga, Novi Sad 2018., str. 26–27.

45

Onda kada znanost preuzme normativno prvenstvo, otvara se prostor za zaključke poput onoga u kojem Kennedy tvrdi da ako znanstvenici »ohrabre ljude da pretpostave postojanje dobrih znanstvenih razloga za vjerovanje da životinje imaju iskustvo patnje u izvjesnom stupnju, znajući da takvi razlozi ne postoje, to dugoročno neće biti dobro za znanost (niti za životinje). Reputacija znanstvenikā, koja uključuje poštivanje istine, previše im je dragocijena, kao što je to društvu uopće, da bi bila ugrožena na ovakav način«. Ističući zatim moguću prigovor da imamo puno više za izgubiti ako životinjama pogrešno ne priznamo mogućnost patnje, čime bismo otvorili prostor za bezgranične okrutnosti, Kennedy

tvrdi: »No ako znanstvenici kažu da imaju dokaze da životinje posjeduju subjektivne osjećaje poput bola, premda oni nemaju te dokaze, nekakva šteta bi bila učinjena – znanosti; ako oni pretpostave da životinje ne osjećaju bol, ili imaju dvojbe o tome, oni svejedno mogu prilično iskreno podržavati pravne mjere i profesionalne kodekse ponašanja [...] da bi spriječili tretiranje životinja na način za koji većina ljudi vjeruje da je bezobziran, s obzirom na to da takvi tretmani pobuđuju osjećaje žaljenja i odvratnosti i kod mnogih znanstvenika.« Jedino je takav *benefit of the doubt* Kennedy spreman udijeliti životinjama. Vidi: J. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, str. 122–123. Pored očigledne travestije u ovakvom zaključivanju, Kennedy kao da je potpuno nesvjestan posljedica koje znanost, naročito onda kada joj je udijeljen monopol nad znanjem, ima na društvo i na poimanje predmeta kojim se bavi, a to su u ovom slučaju životinje.

46

Vidi: Edward Payson Evans, *Životinje pred sudom. Kazneni progon i smrtna kazna za životinje*, prev. Hrvoje Gračanin, TIM press, Zagreb 2014.

47

David E. Cooper, »Intervention, humility and animal integrity«, u: Alan Holland, Andrew Johnson (ur.), *Animal Biotechnology and Ethics*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2004., str. 145–155, ovdje str. 145. Cooper ovaj primjer prenosi iz knjige Williama Bainsa *Genetic Engineering for Almost Everybody*.

Stoga antropomorfizam u etici ne bi trebao služiti određivanju načina na koji bi se samoostvarivanje ne-ljudskih živih bića trebalo odvijati⁴⁸ (u onoj mjeri u kojoj je to moguće), nego prepoznavanju izvjesnih moralno relevantnih svojstava.

Iz »srca tame« u »apokalipsu danas«

Ako je zamislivo da je antropocentrizam izrodio ekološku krizu, svakako se čudnim čini to što joj ne pokušava stati na kraj, odnosno što pojedini kozmetički pokušaji da se to uradi izgledaju smiješno. Ta začudnost proizlazi iz činjenice da svjetonazor koji čovjeku podređuje svrhe prirode i ne-ljudi odbija prestati piliti granu na kojoj sjedi, tj. ne usmjerava svrhe prirode i ne-ljudi prema ljudskim svrhama. No ova začudna situacija osvjetljava se čim uvidimo transcendentno-teleološku tendenciju vezanu uz antropocentrizam, više puta spomenuti posrednički element koji svrhe jednih posreduje svrhama drugih, ali koji se osamostaljuje, počinje živjeti vlastitim životom koji više nije po mjeri čovjeka. Nekada je bila riječ o antropomorfiziranom božanstvu, a u naše vrijeme štafetu nastavljaју nositi neki drugi čovjeku otuđeni bogovi – kapital, tehnika i sl. Upravo tu treba tražiti »srce tame« iz kojega izrasta »apokalipsa danas«, a ne u jednostrano shvaćenom antropocentrizmu.

Osvrćući se na nacistički angažman Martina Heideggera, Slavoj Žižek provokativno tvrdi da

»... ono što Heidegger dijeli s revolucionarnim marksistima jest shvaćanje da se istina sustava nadaje u njegovom ekscesu – to jest za Heideggera, kao i za marksiste, fašizam nije puko odstupanje od 'normalnog' razvoja kapitalizma, nego nužan ishod njegove unutarnje dinamike.«⁴⁹

Može li se isto primijeniti na antropocentrizam, pa reći da njegovi ekscesi u vidu osamostaljenja posredničkih elemenata (božanstva, tehnike ili kapitala) sačinjavaju njegovu istinu? Za odgovor na to pitanje potrebno je zapitati se o tome čemu uopće posrednički element antropocentrizmu? Čini se da mu je on potreban kao *legitimacija* vlastitog djelovanja jer su jednostavne tvrdnje, poput one da su »životinje tu radi nas«, potpuno proizvoljne i nepotkrijepljene bez ideološkog posredovanja u vidu religije (»tako je bog zapovjedio«), ekonomije i tehnike (»pretvaranje kokošiju u strojeve za što efikasnije izbacivanje jaja je racionalno«), ali nerijetko i biologije (»nesposobnija žrtva tu je radi prijenosa genetičkog materijala sposobnijeg predatora«). Antropocentrizam, stoga, sadrži unutarnju dijalektičku dinamiku kao vlastitu istinu – njegov »normalni tok« istinit je koliko i njegovi »ekscesi«. Stoga se ipak može reći da je antropocentričko »srce tame« izrodilo, a čak i održava »apokalipsu danas«, premda je posrednički element premašio mjeru čovjeka kao nikada prije.

Antropocentrizam se bez ovog posredničkog momenta ne bi mogao optužiti za predaju pred ekološkom krizom, no potonja je otvorila značajan prostor za kritiku »normalnog toka« antropocentrizma. Naime, bilo bi možda preoštro suditi da ekološka kriza dolazi kao nužna posljedica antropocentrizma, ali prakse koje vode k njoj otkrivaju zablude antropocentrizma koje se ne vežu direktno uz nju. Zajednička ugroza koja prijete i čovjeku i životinji od strane čovjekovih fetiša, ali i strahovi pobuđeni neizvjesnim posljedicama čovjekove manipulacije ne-ljudskim živim bićima, otkrili su, kako je gore pokazano, da se tu ne radi samo o manipulacijama nad njima, nego i nad ljudskim znanjem i emocijama, što rezultira bitno osiromašenom slikom živih bića.

Reinterpretacija te slike (primjerice Jonasova), koja ima na umu procese koji su do nje doveli, nužno odbacuje antropocentrizam, služeći se, barem u etici i barem u ovom trenutku, antropomorfizmom kao neizostavnim dijelom praktičke refleksije. Dakako, kao na spoznajnom planu, i na praktičkom ima biti kritički usvojen, prvenstveno u vidu maksime *in dubio pro reo*.

Stoga bi se moglo reći i da je »apokalipsa danas« razotkrila »srce tame« antropocentrizma. Drugim riječima, ako je antropocentrizam *ratio essendi* ekološke krize, onda je ekološka kriza *ratio cognoscendi* (prije u pejorativnom smislu kao raskrinkavanje) antropocentrizma. U toj metaforičkoj igri nema mjesta antropomorfizmu (osim kao ponegdje korisnom instrumentu), štoviše, kako je gore pokazano, on je najčešće upravo izgnanik te igre.

Zaključak

»Nema, naime, drugoga načina da *razumijemo* univerzum nego *preko* čovjeka, ali nije čovjek ona instanca na kojoj se potvrđuju ili opovrgavaju svrhovitost i vrijednost ne-ljudskoga nego nužan medij njihova razumijevanja.«⁵⁰

Ovdje je na jasan način sažeta Jonasova osnovna ideja po pitanju antropomorfizma, koja ga istovremeno jasno razdvaja od antropocentrizma. Znanost se pak ne može naprosto isključiti iz ovih polazišta, čemu svjedoči od samih znanstvenika prepoznat nekritički tretman antropomorfizma. Kako svjedoči razvoj suvremene kognitivne etologije, znanost čini neke važne korake u pogledu otklanjanja antropoporicajućeg aksioma.

No i pored toga, čini se da nema čistog pristupa u znanosti jer on uvijek odražava neke naše svrhe. Iluzija je da možemo sebe potpuno zanemariti iz »sterilne« znanosti. Ako refleksija ovih problema nije njezin posao, onda svakako jest filozofije, koja bi u tom pogledu primarno trebala sagledavati naše (opasne) svrhe. Time gotovo čitava ova problematika postaje (bio)etička, što se očituje već u paradigmi odgovornog znanja. Nije riječ o tome da bi sve znanje trebalo postati etičko, nego barem o uvidu da pojedine zasebno uzete perspektive znanja nisu apsolutne, nego upravo *monoperspektivne*. Što se etičke perspektive tiče, iz svega navedenog proizlazi da odgovoran pristup ne-ljudskim živim bićima podržava antropomorfizam, koji pak ima biti usmjeren na njih, a ne na neku nad-instancu, tj. ne smije biti u službi antropocentričkog posredovanja. Antropomorfizam ima biti podređen odgovornosti, a ne obrnuto, čime se osujećuju njegovi potencijali za naivnosti i zastranjenja (od kojih su dominantna ona koja stoje u službi antropocentrizma), dok istovremeno pruža svoje najvrjednije doprinose.

48

O ovome sam (uglavnom neovisno o problemu antropomorfizma), kao i o moralnoj relevantnosti samoostvarivanja, pisao u: Josip Guć, »Samoostvarivanje živih bića i genetički modificirani organizmi u poljoprivredi«, *Jahr* 10 (2019) 2, str. 361–375, doi: <https://doi.org/10.21860/j.10.2.5>.

49

Slavoj Žižek, *Škakljivi subjekt. Odsutni centar političke ontologije*, prev. Dinko Telečan, Šahinpašić, Sarajevo 2006., str. 8.

50

Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasova*, Pergamena, Zagreb 2010., str. 53.

Josip Guć

Anthropomorphism Today – the Destiny of Protagoras’ Impulse

Abstract

In this paper I examine the role of anthropomorphic thinking today, especially in bioethics. In this context, the ban on anthropomorphism, which was until recently considered almost as an axiom, is particularly significant. The first part of the presentation considers the justification and consequences of this ban, where I especially refer to the insights of Hans Jonas. The second part of the presentation tries to offer answers to the issue of justification of anthropomorphism in bioethics, where the connection between anthropomorphism and anthropocentrism is also examined. Anthropocentrism is often considered as one of the main premises of in some way already actual ecological apocalypse. By playing with metaphors, one can set the fundamental question of this presentation as follows: does anthropomorphism originate from the “heart of darkness” that spawned the “apocalypse now”?

Keywords

anthropomorphism, anthropocentrism, bioethics, Protagoras, Hans Jonas, teleology, animals, responsibility, ecological crisis