

ANTE ČOVIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska /  
Faculty of Philosophy, University of Zagreb, Croatia

## Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića\*

### Sažetak

Osnovno pitanje na koje ovaj prilog želi dati odgovor glasi: na kakvoj se teorijskoj podlozi može zasnovati moralna, politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića. Prije formuliranja odgovora u prilogu se rasvjetljava intelektualni teren na kojem se rasprava odvija, te utvrđuje kako se u ovom problemskom polju iznimno često mogu susresti teorijski neutemeljene pozicije, neobične artikulacije i apsurdni zaključci koji se izvode logičkim postupkom *inductio ad absurdum*. Ta intelektualna pojava nazvana je *teorijskim apsurdizmom*. Zatim se konstatira kako se teorijski apsurdizam metodološki etablirao upravo u raspravama o moralnoj i pravnoj odgovornosti čovjeka za osjećajuća živa bića, gdje je apsurdistička metoda *specijesističkog niveliranja* ostvarila apsolutnu prevlast. Metoda specijesističkog niveliranja javlja se u dvije verzije i to kao ezopovski pristup »niveliranja naviše«, koji se sastoji u antropomorfističkom pridavanju ne-ljudskim živim bićima specifično ljudskih svojstva i kategorija poput dostojanstva, moralnog statusa, prava itd., te kao singerovski pristup »niveliranja naniže«, koji se sastoji u zoomorfističkom reduciranju specifično ljudskih svojstava i kategorija.

U kontrastu prema apsurdističkom modelu specijesističkog niveliranja u prilogu se razvija teorijski model zasnivanja ljudske odgovornosti za ne-ljudska živa bića na asimetričnom zajedništvu, koji polazi od dvije osnovne postavke: 1. odgovornost je nužno specijesistički uvjetovana i može se zasnovati samo na specijesističkim razlikama; 2. bića i entiteti koji nisu moralni ni politički subjekti ne mogu imati inherentnu moralnu vrijednost niti izvorni pravni status. Tako se moralna, politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića zasniva na supripadničtvu čovjeka zajednicama s ne-ljudskim živim bićima, koje se oblikuju na podlozi izvanmoralnih osobina i određenja. Budući da u sastav takvih zajednica, koje se temelje na simetričnim, izvanmoralnim osobinama i određenjima, ulazi i uža zajednica moralnih i političkih subjekata, one ujedno postaju i asimetričnim moralnim i političkim zajednicama u kojima se kod moralnih i političkih subjekata razvija moralna, politička i pravna odgovornost prema onim članovima zajednice koji nisu moralni ni politički subjekti.

\* Rad je u njemačkoj verziji izvorno izlagan u sklopu 3. *Bioetičkog foruma za jugoistočnu Europu* (Mali Lošinj, 20.–22. rujna 2007.).

## **Moralno, političko i pravno uvažavanje ne-ljudskih živih bića u registru znakova vremena**

Novi vijek kao znanstveno-tehnička epoha iscrpio je svoje unutrašnje mogućnosti i u bitnom smislu možemo ga smatrati završenom epohom. Međutim ne može se poreći da zamašna znanstveno-tehnička mašinerija, koja je u proteklom vremenu pokretala nezapamćeni napredak i koja je uspješno ostvarila strateški cilj novovjeke znanosti – ovladavanje prirodom u korist ljudskog roda – i dalje s gotovo nesmanjenom snagom određuje naš materijalni život. Važno je pritom imati u vidu da je posrijedi samo snaga inercije vremena koje je u bitnome prošlo, a ne snaga kreacije vremena koje nastupa.

S druge strane sasvim je izvjesno da se snažno i zamjetno razvija novi epohalni senzibilitet kao i nova epohalna svijest, koja na racionalnom planu artikulira povijesni prijelom i teorijski projektira nadolazeću novu epohu. Upravo taj raskorak inertne, znanstveno-tehnički aranžirane materijalne podloge života i nove osjećajnosti, odnosno nove epohalne svijesti na sve izraženiji način razdire i rastuđuje egzistenciju suvremenog čovjeka.

U analognoj formuli u kojoj je Francis Bacon, utemeljujući novi vijek kao epohu znanstveno-tehničke civilizacije, utvrđivao »znakove istine i zdravlja filozofije i znanosti«,<sup>1</sup> možemo i danas utvrđivati znakove iscrpljenosti »bacnovskog doba« (G. Böhme), koji ujedno najavljuju novu epohu u povijesnom razvoju čovječanstva. Ključne znakove vremena koji upućuju na prelamanje svjetsko-povijesnih epoha možemo sistematski prikazati kao trostruku promjenu u temeljnom odnosu suvremenog čovjeka:

- prema prirodi,
- prema znanosti,
- prema Nad-instanciji.

Promjena u temeljnom odnosu suvremenog čovjeka prema prirodi, koja je postala općeproširenom i evidentnom, sastoji se u prihvaćanju imperativa očuvanja prirode nasuprot baconovskom imperativu ovladavanja prirodom. Promjena u temeljnom odnosu čovjeka prema znanosti, koju potvrđuju i empirijska istraživanja javnog raspoloženja, ogleda se u gubitku povjerenja u znanost. Time je postojeća znanost izgubila mjerodavnu ulogu orijentira u oblikovanju individualne i kolektivne egzistencije suvremenog čovjeka. I konačno, promjena u temeljnom odnosu čovjeka prema nadređenoj instanciji, svejedno da li pritom imamo u vidu cjelinu prirode ili pak personalno božanstvo, odvija se kao prihvaćanje, egzistencijalno gledano, nužnog postulata o

---

<sup>1</sup> Usp. Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb 1986., str. 67–73.

čovjeku nadređenoj instanciji (Nad-instanciji) umjesto metodološki zadanog stava novovjeke znanosti o teorijskoj suvišnosti takvih hipoteza.

Znakovi vremena koje nalazimo u navedenim promjenama temeljnih stavova suvremenog čovjeka po svom su rangu temeljni znakovi, te su ujedno i kompleksne pojave koje objedinjuju mnoštvo posebnih znakova i pojedinačnih ukazivanja. Stoga bi cjeloviti registar znakova vremena trebao sadržavati tri glavna odjeljka, u kojima bi prema temeljnim znakovima bili razvrstani i prikazani brojni posebni znakovi i ukazivanja.

Moralno, političko i pravno uvažavanje ne-ljudskih živih bića potpalo bi u takvom imaginarnom registru znakova vremena pod temeljni znak zaštitničkog odnosa čovjeka prema prirodi. Naime, djelokrug važenja imperativa očuvanja prirode grana se u prvom koraku na dva područja šticećenja: na područje ne-ljudskih živih bića i na okoliš kao prirodnu podlogu za očuvanje života uopće.

### **Teorijski apsurdizam kao preliminarni problem**

Prije nego se upustimo u raspravu o teorijskom zasnivanju odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića, potrebno je rasvijetliti intelektualni teren na kojem se rasprava odvija i suočiti se s nekim posebnostima. U ovom problematskom polju iznimno se često možemo susresti s teorijski neutemeljenim pozicijama, te pretjeranim i apsurdnim tvrdnjama. Obično se radi o nastojanjima i o idejama, čiju inicijalnu opravdanost možemo prihvatiti, ali postajemo zbunjeni kada se pokaže da su polazišni stavovi logičkim postupkom *inductio ad absurdum* dovedeni do neobičnih artikulacija i teško prihvatljivih zaključaka. Tu intelektualnu pojavu nazvat ćemo teorijskim apsurdizmom.

Teorijski apsurdizam kao sustavna pojava u pravilu dolazi u izražaja u raspravama koje tematiziraju dubinske, povijesne nepravde ili pak zaoštrene aktualne probleme, te koje su kao takve povezane sa snažnim potrebama za praktičnim angažmanom. U takvoj situaciji nastaju društveni i kulturni pokreti s praktičnim zadaćama i ciljevima, pri čemu se često gubi jasna crta razgraničenja između aktivističkog diskursa i teorijski zahtjevnijih artikulacija problema. A upravo se brisanjem te granice stvaraju idealni uvjeti za razmahivanje teorijskog apsurdizma. Mnoštvo potvrda za taj fenomen možemo naći u feminističkoj literaturi. Čak i pomodna, dekontekstualizirana rasprava o ljudskim pravima veoma često zapada u apsurdizam. U ovom kontekstu treba svakako napomenuti da apsurdistički stavovi i teorije nipošto ne stoje u nužnim korelacijama sa stvarnim stanjem problema na koji se odnose, jer se podjednako uspješno mogu marketinški proizvesti »ex nihilo«.

Teorijski apsurdizam na spoznajnom se planu ne može drukčije okarakterizirati nego kao jednoznačno negativan pojam i kao negativan fenomen. Jedino, ako ga shvatimo kao intelektualnu provokaciju, može mu se na ovom planu priznati pozitivan učinak na otvaranje određenih problema ili na žustriju rasprave. Međutim, ako se poslužimo registrom znakova vremena, možemo u kontekstu epohalnog prijeloma otkriti pozitivnu stranu i inovativne potencijale teorijskog aspsurdizma. To dakako podrazumijeva njegovo tumačenje u drugom hermeneutičkom ključu i njegovo ispravno klasificiranje u registru znakova vremena.

Naime, proces prelamanja svjetsko-povijesnih epoha podjednako se ogleda u narastanju novog epohalnog senzibiliteta kao i u razvijanju nove epohalne svijesti. Snaga novog senzibiliteta počesto potiskuje ili zakrivljuje racionalni diskurs, te na taj način otežava razvijanje nove epohalne racionalnosti. Time je upravo objašnjeno snažno prisustvo teorijskog aspsurdizma u raspravama o odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića. Utoliko je potrebno uvažiti i vrednovati sve ono što rade i što pišu istaknuti borci za životinjska prava, za moralni status životinja, za zaštitu okoliša itd., ali pod uvjetom da se to ispravno protumači kao razvijanje novog senzibiliteta teorijskim sredstvima, te da se na odgovarajući način klasificira u registru znakova vremena. Naime, sav taj radikalizam, funkcionalna pretjerivanja, neutemeljeni stavovi, nelogičnosti, jednom riječju sav taj teorijski apsurdizam može dobiti pozitivan predznak, pod uvjetom da se u registru znakova vremena vodi u rubrici »znakovi nove epohalne osjećajnosti«. Pritom treba imati u vidu povijesni poučak da se bez potisne snage, koju nosi nova epohalna osjećajnost, ne bi mogla konstituirati nova epoha, ali isto tako da bi bez striktno izgrađene nove epohalne racionalnosti svjetska povijest neizbježno završila u novom barbarstvu.

### **Teorijsko zasnivanje ljudske odgovornosti za ne-ljudska živa bića**

Osnovno pitanje na koje u ovom izlaganju treba dati odgovor glasi: na kakvoj se teorijskoj podlozi može zasnovati moralna, politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića? Pritom treba imati u vidu da se pojam ne-ljudskih živih bića odnosi na cjelinu koja je striktno hijerarhizirana prema vrstama i njihovim biološkim značajkama. Ta činjenica u raspravu uvodi dodatno pitanje o potrebi hijerarhiziranja, odnosno stupnjevanja čovjekove odgovornosti (odgovornost prema kliznoj skali).

Dominatan dio rasprave o odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića odvija se u okvirima tzv. etike životinja (njem. Tierethik), kojoj je prvenstvena zadaća utvrditi »moralni status životinja«, te u okvirima zalaganja za »prava

životinja«. Ispostavilo se da upravo taj suženi prostor rasprave o problemu odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića pretvorio u iznimno plodno tlo za razvijanje apsurdističkih pozicija i teorija. Može se reći da se u tom prostoru apsurdizam metodološki etablirao, jer je u raspravama o moralnoj i pravnoj odgovornosti čovjeka za osjećajuća ne-ljudska živa bića apsurdistička metoda *specijesističkog niveliranja* ostvarila apsolutnu prevlast. Metoda specijesističkog niveliranja javlja se zapravo u dvije verzije i to kao ezopovski pristup »niveliranja naviše«, koji se sastoji u antropomorfističkom pridavanju ne-ljudskim živim bićima specifično ljudskih svojstva i kategorija poput dostojanstva, moralnog statusa, prava itd., te kao singerovski pristup »niveliranja naniže«, koji se sastoji u zoomorfističkom reduciranju specifično ljudskih svojstava i kategorija. Oba postupka imaju isti cilj – nivelirati razlike između čovjeka i drugih živih bića sa sposobnošću osjećanja polazeći od pogrešne pretpostavke da je to dobar put za razvijanje moralnog obzira i pravne obveze prema ne-ljudskim članovima senzitivne zajednice. Strategija niveliranja razlika, posebice ako je agresivna u nastupu i apsurdistička u artikulacijama, može postati izravno kontraproduktivna za dobrobit onih bića kojima želi pomoći.

U opreci prema navedenoj metodologiji i istraživačkoj strategiji, naš pokušaj teorijskog zasnivanja odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa polazi od metodološke pretpostavke da je nužno uvažiti nepobitnu asimetričnost<sup>2</sup> u osobinama čovjeka i ne-ljudskih živih bića, te da je jedino na specijesističkim razlikama moguće zasnovati odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića uopće, pa tako i za osjećajuća ne-ljudska živa bića. U tako izmijenjenoj optici i sam bi pojam specijesizma, koji funkcionira kao intelektualna provokacija i kao uporište za mnoge apsurdističke tvrdnje,<sup>3</sup> mogao poprimiti sasvim suprotno značenje. Specijesizam bi zapravo trebao biti oznaka za posebnost

---

<sup>2</sup> Pojam »simetričnosti/asimetričnosti« u ovom izlaganju koristimo kao *terminus tehnicus* kojim se označava moralni i pravni odnos potencijalne uzajamnosti/neuzajamnosti.

<sup>3</sup> Apsurdističke potencijale pojma specijesizma u njegovu uvriježenom i tendencioznom značenju Günther Pöltner eksplicira na slijedeći način: »Prigovor specijesizma svakako je nedosljedan. Ako se naime čovjek i njegov život određuje *biološki*, onda treba ostati dosljedan pa *osobine i sposobnosti* određene ljudske individue *također* određivati *biološki*. *Biološki* određene ljudske osobine podjednako su moralno irelevantne i nisu nadređene osobinama drugih, ne-ljudskih živih bića, jer moralnost iz metodičkih razloga nije nikakva *biološka* danost. *Biološki* gledano ne postoje moralni fenomeni, nego u najboljem slučaju selekcijske prednosti. Specijesistički prigovor ne živi samo od nedosljednosti nego je sam neka vrsta višeg rasizma: na mjesto vrste *homo sapiens* stupa naime vrsta *posjednika samosvijesti*, čiji pripadnici odlučuju o tome kojim se individuama priznaje, a kojima se ne priznaje pripadnost vrsti.« – Günther Pöltner, »Spezies, Identität, Kontinuität, Potentialität. Bemerkungen zu philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen einer Bioethik«, u: *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005*, A. Čović/Th. S. Hoffmann (ur.), Academia Verlag, Sankt Augustin 2007., str. 36–37.

vrste »čovjek«, odnosno oznaka za one asimetrične osobine koje ekskluzivno pripadaju čovjeku i na kojima se jedino može zasnovati njegova odgovornost za ne-ljudska živa bića.

Apsurdistička izvođenja (*inductio ad absurdum*) u pravilu počinju s pogrešno postavljenim pitanjem, odnosno s pogrešnim formuliranjem problema. To pitanje Jochan S. Ach navodi u formulacijama koja se uz određena variranja pojavljuju kod velikog broja autora: »Kakva svojstva mora imati određeno biće (ili određena stvar) da bi pripadali moralnoj zajednici u širem smislu?«<sup>4</sup> Isto pitanje, kada se formulira pomoću kategorije »moralnog statusa« glasi: »(...) koje osobine ili sposobnosti nekog entiteta dolaze u obzir kao kandidati za pripisivanje moralnog statusa? Koju osobinu ili koje osobine smatramo intrinzično moralno vrijednim?«<sup>5</sup>

Preko pojma »moralnog statusa« definira se zapravo odnos prema moralnoj zajednici. U tom smislu J. S. Ach razlikuje tri stupnja moralnog statusa: puni, ograničeni i izvedeni moralni status. Puni moralni status definira cirkularno kao status koji imaju entiteti s takvim osobinama ili sposobnostima koje ih čine punopravnim članovima moralne zajednice. Zatim precizira i posebno naglašava univerzalno važenje moralnih principa za sve punopravne članove moralne zajednice,<sup>6</sup> da bi najkraćim putem i sasvim nelogično došao do apsurdističkog zaključka koji se odnosi na entitete kao punopravne članove moralne zajednice: »Oni imaju ista moralna prava kao i moralni subjekti, ali ne moraju nužno sami biti takvi.«<sup>7</sup> Kako je to uopće moguće da moralni principi trebaju univerzalno važiti za sve članove moralne zajednice, a da svi članovi moralne zajednice, koji uživaju puni moralni status, pritom ne moraju nužno biti moralni subjekti?

»Ograničeni moralni status« – nastavlja J. S. Ach – »imaju oni entiteti koji doduše nisu punopravni članovi moralne zajednice, ali u određenom pogledu ipak zaslužuju moralno uvažavanje.« U ophođenju s ovim entitetima trebalo bi se pridržavati drugih moralnih principa nego u ophođenju s bićima koja imaju puni moralni status. Zajedničko je obilježje entiteta s punim i

<sup>4</sup> Johann S. Ach, *Warum man Lassie nicht quälen darf: Tierversuche und moralischer Individualismus*, Herald Fischer Verlag, Erlangen 1999., str. 32. Autor razliku između moralne zajednice u širem i moralne zajednice u užem smislu precizira na slijedeći način: »Moralna zajednica u širem smislu odnosi se na sva bića koja su nositelji moralnih prava, nezavisno o tome da li su ona mogući adresati dužnosti. Moralna zajednica u užem smislu odnosi se na sva bića koja su ujedno nositelji prava i dužnosti.« – Ibid., str. 249–250.

<sup>5</sup> Ibid., str. 35.

<sup>6</sup> »Ne postoje posebni moralni principi, koji bi važili samo za njih, ali ne i za druga bića, kao što isto tako ne postoje posebni moralni principi koji bi važili samo sa druga bića, ali ne i za njih.« – Ibid., str. 34.

<sup>7</sup> Ibid., str. 34.

s ograničenim moralnim statusom da je njihov moralni status intrizičan, što znači da se zasniva na inherentnoj moralnoj vrijednosti, za razliku od entiteta s izvedenim moralnim statusom koji imaju tek ekstrinzični moralni status.

U izloženom pristupu problemu zasnivanja moralne odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića, koji je inače reprezentativan za veći broj autora, pogrešne su i zapravo apsurdne dvije pretpostavke. Prva je da simetričnu moralnu zajednicu mogu činiti moralni subjekti i određeni entiteti koji nisu moralni subjekti. Druga je da takvi entiteti mogu imati inherentnu moralnu vrijednost, odnosno intrizični moralni status.

Mi stoga polazimo od upravo suprotnih pretpostavki, naime od stava da simetričnu moralnu zajednicu mogu činiti samo moralni subjekti, te od stava da druga bića i entiteti (ne-subjekti) ne mogu imati inherentnu moralnu vrijednost, odnosno intrizični moralni status. U ovom kontekstu poučno djeluje tvrdnja da čak ni moralni subjekti ne mogu naprosto posjedovati moralnu vrijednost, nego tek mogućnost da je eventualno ostvare, da se i ne spominje mogućnost moralno negativnog djelovanja.

Također, i naše će ulazno pitanje u raspravu o problemu odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića biti postavljeno iz obrnute perspektive: kakvu relaciju moralni subjekti kao članovi moralne zajednice trebaju imati prema ne-ljudskim živim bićima ili drugim entitetima da bi se prema njima mogla uspostaviti moralna obveza ili moralni obzir? Odgovor glasi: to je odnos supripadništva istoj zajednici koja obuhvaća dotična živa bića i druge entitete. Takva se zajednica može zasnivati samo na izvanmoralnim osobinama ili određenjima, jer se kod navedenih bića i entiteta ni na koji način ne može pretpostaviti prisustvo moralnih osobina ili određenja. Budući da u sastav takvih zajednica, koje se temelje na simetričnim, izvanmoralnim osobinama i određenjima, ulazi i uža zajednica moralnih subjekata, one ujedno postaju i asimetričnim moralnim zajednicama u kojima se kod moralnih subjekata razvija moralna obveza, odnosno moralni obzir prema članovima ili dijelovima šire zajednice koji nisu moralni subjekti. Dakako da se odgovornost prema članovima ili dijelovima asimetrične moralne zajednice koji nisu moralni subjekti ne može zasnovati na simetričnim osobinama na kojima je zasnovano samo zajedništvo nego isključivo na asimetričnim moralnim osobinama, koje posjeduje čovjek i koje ga čine odgovornim za sve članove asimetrične moralne zajednice.

Asimetrične moralne zajednice mogu se zasnivati na različitim simetričnim izvanmoralnim osobinama i određenjima, pa već prema tome mogu poprimiti i različite razmjere. Navodimo asimetrične moralne zajednice koje se najčešće spominju u bioetičkim raspravama i koje, u poretku od užih prema širim krugovima zajedništva i s nužnim osloncem na simetričnoj moralnoj zajednici, tvore svojevrсни kozmos moralnog zajedništva:



- senzitivnu zajednicu tvore sva osjećajuća živa bića (zasniva se dakle na simetričnoj osobini senzitivne sposobnosti),
- biotičku zajednicu koju tvore sva živa bića (zasniva se dakle na simetričnom svojstvu živog),
- prirodnu zajednicu tvore svi entiteti koji organski pripadaju cjelini prirode (zasniva se na simetričnoj osobini prirodnosti, odnosno pripadnosti organskoj cjelini prirode).

Bioetičke koncepcije koje nastoje teorijski zasnovati i objasniti navedene oblike asimetričnih moralnih zajednica već imaju svoje uvriježene nazive: patocentrizam, biocentrizam i fiziocentrizam. Brojni su autori koji zastupaju i razvijaju spomenute koncepcije, ali je među njima nažalost tek neznatan broj onih koji moralnu odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića i druge moralno relevantne entitete izvode izravno linijom pripadništva asimetričnoj moralnoj zajednici. To je dostatan razlog da se radi ilustracije teorijskog modela navedu neki primjeri.

Prethodno treba pripomenuti da se teorijski model zasnivanja ljudske odgovornosti na asimetričnom zajedništvu ne odnosi samo na zasnivanje moralne odgovornosti, koja je nedvojbeno predstavlja temeljni oblik odgovornosti, nego na potpuno istovjetan način i na uspostavljanje političke i pravne odgovornosti. Razlika je samo u tome što se politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića zasniva na pripadništvu asimetričnim političkim zajednicama.

### **Dva primjera zasnivanja ljudske odgovornosti pripadništvu asimetričnim zajednicama**

U oba primjera koje navodimo razriješene su složenije zadaće od samo teorijskog zasnivanja moralne odgovornosti za ne-ljudska živa bića. Prvi primjer odnosi se na zasnivanje političke i pravne odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića na temelju pripadništva asimetričnoj političkoj zajednici. Riječ je o bioetičkom dokumentu koji je pod nazivom *Lošinjska deklaracija o biotičkom suverenitetu* donesen u sklopu »3. Lošinjskih dana bioetike« (Mali Lošinj, 14.–16. lipnja 2004.). Deklaracija je nastala u sklopu otpora koji je u Hrvatskoj snažno i sustavno pružan uvođenju GMO-a u poljoprivrednu proizvodnju i okoliš.<sup>8</sup>

U Deklaraciji se prvi put formulira i u bioetičku raspravu uvodi pojam biotičkog suvereniteta koji »izražava autohtonost kao vrhovno i nepovredivo

---

<sup>8</sup> Poblize o tome: Ante Čović, »Bioetika u uvjetima postkomunizma – slučaj Hrvatska«, *Arhe*, Novi Sad, br. 5–6/2006., str. 355–372.



načelo samoodržanja životne zajednice«. Iz biotičkog suvereniteta izvode se »biotička prava kao suverena prava«. Ovdje je važno uočiti da se niti pojam biotičkog suvereniteta niti iz njega izvedena biotička prava u konačnici ne zasnivaju na biološkim karakteristikama ili inherentnim osobinama ne-ljudskih živih bića nego da proizlaze iz odnosa odgovornosti koji se stvara u okviru asimetrične političke zajednice:

»Budući da je čovjek kao član političke zajednice ujedno i jedini odgovorni član biotičke zajednice, na političku vlast prelazi obveza očuvanja biotičke suverenosti.«

Lošinjaska deklaracija na taj način utvrđuje odnose političkog i biotičkog suvereniteta kao asimetričnu političku i pravnu obvezu šticeanja biotičkog suvereniteta i na njemu zasnovanih biotičkih prava. Kao što proizlazi iz samog pojma asimetričnosti (neuzajamnosti), o biotičkim pravima, te u tom kontekstu i o »životinjskim pravima«, može se govoriti samo u smislu izvedenoga i neke vrste »zrcalnog pojma« u kojem se »odslikava« politička i pravna obveza čovjeka prema ne-ljudskim živim bićima.

Možda će zvučati tautološki ili trivijalno, ali s obzirom na snažnu prisutnost apsurdističkih stavova u okvirima rasprave o ovoj temi, nije naodmet naglasiti da na strani ne-ljudskih živih bića ne postoje izvorna i inherentna prava koja bi kod čovjeka stvarala političku i pravnu obvezu, ali da postoji, na asimetričnom zajedništvu zasnovana, politička i pravna obveza kod čovjeka koja na strani ne-ljudskih živih bića proizvodi prava.

Drugi primjer odnosi se na zasnivanje moralne odgovornosti čovjeka za »prirodni susvijet« (*die natürliche Mitwelt*) u okviru fiziocentrične etike K. M. Meyer-Abicha. Odmah treba reći da ćemo se u ovom kratkom osvrtu na njegove ideje uglavnom služiti interpretativnim jezikom, koji neće uvijek biti u skladu s pojmovnim aparatom i osebnim jezikom kojim se koristi sam autor.

Ono što njegovu filozofsku poziciju »praktične prirodne filozofije« čini neobično važnom za metodološki aspekt širenja moralne odgovornosti izvan kruga moralne i društvene zajednice na druga živa bića i prirodu u cjelini, a time i za ovdje zastupani teorijski model zasnivanja ljudske odgovornosti na asimetričnom zajedništvu, svakako je ideja »subivstva« (*Mitsein*). Tom središnjom kategorijom njegova mišljenja metodološki je omogućeno preokračivanje horizonta tradicionalne etike, koju zbog nemogućnost da moralne obzire proširi i na prirodni svijet Meyer-Abich naziva »etikom čovječanstva kao zatvorenog društva«.

Ono što smo uvodno nazvali svjetsko-povijesnim prijelomom epoha u kojem se okončava novovjekovna znanstveno-tehnička civilizacija Meyer-Abich naziva »krizom prirode znanstveno-tehničkog svijeta« (*die Naturkri-*

*se der wissenschaftlich-technischen Welt*), koja se očituje u sukobu životnih oblika industrijskog društva s redom cjeline prirode (*die Ordnung des Ganzen der Natur*). Ti su životni oblici nemoralni jer ugrožavaju prirodni svijet, treći svijet, buduće naraštaje (*Nachwelt*) živih bića i konačno zajedništvo građana.<sup>9</sup> Budući da »etika čovječanstva kao zatvorenog društva« nije u stanju niti detektirati nemoralnost opisanog stanja, Meyer-Abich projektira svoju fiziocentričnu etiku, koja je zamišljena kao odgovor na krizu prirode znanstveno-tehničkog svijeta, a njenu zadaću ocrtava na slijedeći način:

»U krizi prirode znanstveno-tehničkog svijeta najviše dobro ne može biti ni autonomija individue (odnosno odraslog muškarca u zemljama OECD-a) niti autonomija čovječanstva (odnosno bogatih industrijskih zemalja) nego udomaćivanje čovječanstva u prirodi. Nanovo odrediti mjesto čovjeka u prirodi bio je i jest kopernikanski izazov. Etika koja bi odgovarala tom izazovu morala bi obznaniti kako ljudi mogu ispravno živjeti u cjelini prirode.«<sup>10</sup>

Meyer-Abich potom navodi osam principa praktične prirodne filozofije kojima je ocrtao osnovne konture takve etike. Navodimo tri načela koji su relevantna u kontekstu ove rasprave, jer pomoću njih autor definira moralni odnos čovjeka prema prirodnom susvijetu.

U četvrtom načelu koje glasi »život koji nije na teret trećih« taj se odnos izražava negativno kao zabrana:

»Etika mora isključivati one životne naume prema kojima ljudi žive na teret svog zajedništva, prirodnog susvijeta, trećeg svijeta i budućih naraštaja.«<sup>11</sup>

U šestom načelu pod nazivom »identitet i zajednica« moralni odnos prema prirodnom susvijetu određuje se kao »samorazumijevanje«, pri čemu Meyer-Abich otvara mogućnost identificiranja sa sve tri prethodno navedene asimetrične moralne zajednice:

»Tko se ne želi identificirati s razbojničkom bandom, vlastito uređenje života može potražiti u zajednici viših životinja, u zajednici svih živih bića ili u ukupnosti prirode.«<sup>12</sup>

U zaključnom, osmom načelu pod oznakom »priroda čovjeka« moralni odnos prema prirodnom susvijetu izražava se kroz određenje »ljudskog samobivstva« (*das menschliche Selbstsein*). Samobivstvo čovjeka Meyer-Abich tumači pomoću pojma »dužništva« (*Schuldigkeit*). Čovjek je ono što je dru-

<sup>9</sup> Usp. Klaus Michael Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, Verlag C. H. Beck, München 1997., str. 282.

<sup>10</sup> Ibid., str. 284.

<sup>11</sup> Ibid., str. 285.

<sup>12</sup> Ibid., str. 291.

gima i onom drugom dužan. Utoliko se samobivstvo čovjeka ispostavlja kao subivstvo s drugima kojima je dužan i s onim drugim čemu je dužan. Prema razmjerima »kruga subivstva« (*der Kreis des Mitseins*) Meyer-Abich uspijeva jasno razgraničiti antropocentrično i fiziocentrično razumijevanje ljudske prirode kao i tipove etika koji im korespondiraju:

»Koliko daleko seže krug subivstva u kojem ja sam jesam, čime onima koji jesu sa mnom u toj zajednici dugujem ono što meni pripada? Je li to ukupnost čovječanstva preko koje se određuje moj identitet i ono što mi je dužnost činiti? Tada bi svaki čovjek ono što on jest – više ili manje – bio dužan svim drugim ljudima, a ne samo jednom dijelu čovječanstva, ali ne bi postojalo nikakvo dužništvo izvan čovječanstva prema prirodnom susvijetu. Bio bi to najobuhvatniji identitet međuplanetarnih osvajača koji se može zamisliti i temelj za etiku koja ne bi bila prirodnofilozofijski zasnovana – za etiku čovječanstva kao zatvorenog društva. Ili je i čovjek u odnosu na prirodni susvijet – životinje, biljke, krajolike, elemente i klimu – također za nešto dobar, te u cjelini prirode ima svoja zaduženja? Ja to pretpostavljam i navest ću razloge za to da ljudsko samobivstvo prelazi okvire čovječanstva i da je čovječanstvo uopće tek u subivstvu s prirodnim susvijetom ono što jest.«<sup>13</sup>

Zaključno možemo potvrditi da Meyer-Abich u svojoj fiziocentričnoj etici moralnu odgovornost čovjeka prema prirodnom svijetu, koju zbog leksičke diskriminacije parafrazira kao »biti dobar za nešto i u cjelini prirode imati svoja zaduženja«, zasniva na supripadničtvu prirodnoj zajednici kao asimetričnoj moralnoj zajednici, odnosno, ako to izrazimo njegovim rječnikom, na subivstvu čovjeka s prirodnim susvijetom.

### **Teorijski modeli zasnivanja i problem hijerarhiziranja odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića**

Teorijski model zasnivanja ljudske odgovornosti za ne-ljudska živa bića na asimetričnom zajedničtvu ocrnali smo u kontrastu prema konkurentskom modelu specijesističkog niveliranja u obje izvedbe (u ezopovskoj i singerovskoj verziji). Kontrast je došao do najsnažnijeg izražaja u dvije bitne postavke:

1. odgovornost je nužno specijesistički uvjetovana i može se zasnovati samo na specijesističkim razlikama;
2. bića i entiteti koji nisu moralni subjekti ne mogu imati inherentnu moralnu vrijednost niti izvorni pravni status.

Premda se u ovoj prilici ne možemo upuštati u detaljnija objašnjenja i analize, želimo tek spomenuti da postoje i drugi teorijski modeli zasnivanja ljudske odgovornosti za ne-ljudska živa bića. Među njima svakako je najpoznatiji

---

<sup>13</sup> Ibid., str. 303.

religijski model u kojem se ljudska odgovornost nastoji zasnovati na statusu »sustvorenja« (*Mitgeschöpf*), te religijsko-mistični koji polazi od postavke »svetosti života«, odnosno u verziji Alberta Schweitzera od kategorije »strahopoštovanja prema životu« (*Ehrfurcht vor dem Leben*). U užem okviru senzitivne zajednice zanimljiv je i pokušaj Norberta Hoerstera da moralnu i pravnu odgovornost čovjeka zasnuje na altruističkom stavu prema životinjama.<sup>14</sup>

Po sebi se razumije da odgovor na dodatno pitanje o hijerarhiziranju odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića izravno ovisi o samom teorijskom modelu uspostavljanja odnosa odgovornosti. Također se po sebi razumije da unutar teorijskog modela, koji se ovdje zastupa, i na tom planu vrijedi načelo uvažavanja specijesističkih razlika, te da je odgovornost u cijelosti specijesistički hijerarhizirana. U tom smislu hijerarhija odgovornosti odslikava hijerarhiju biotičke zajednice prema njenim biološkim određenjima, odnosno prema vrstama živih bića.

To ujedno podrazumijeva da stupanj odgovornosti prema svakom pojedinom biću unutar određene vrste treba biti izjednačen. Takvu odgovornost prema pojedinim konkretnim živim bićima, koja je dimenzionirana okvirom vrste kojoj dotično živo biće pripada, možemo nazvati ontičkom odgovornošću.

No, postoji i viši tip ili viša razina odgovornosti prema ne-ljudskim živim bićima koji se odnosi na vrste živih bića kao takve. Nazvat ćemo ga filoničkom<sup>15</sup> odgovornošću. Čovjek je oduvijek bio u ontičkom odnosu prema ne-ljudskim živim bićima, ali je u filonički odnos prema vrstama ne-ljudskih živih bića dospio tek u najnovije vrijeme kada mu je znanstveno-tehnički napredak omogućio zadiranje u genske strukture života preko prirodnih barijera, te time i genetičko mijenjanje vrsta živih bića. Filonička odgovornost *de facto* nadilazi antropološki okvir odgovornosti i prelazi u teološku dimenziju odgovornosti, tj. odgovornosti za sustvoriteljske zahvate i djelatnosti.

Ontička je odgovornost hijerarhizirana i ne isključuje uporabu ne-ljudskih živih bića u ljudske svrhe, ali je moralno i pravno ograničava i uređuje. Za razliku od nje, filonička odgovornost nije hijerarhizirana i isključuje uporabu vrsta ne-ljudskih živih bića u ljudske svrhe. Utoliko se filonička odgovornost svojim rangom u potpunosti izjednačava s moralnom odgovornošću na razini moralne zajednice, tako da se čovjek prema vrstama ne-ljudskih živih bića kao univerzalnim entitetima zapravo mora odnositi kao prema moralnim subjektima, što znači da ih ne smije nikada uzimati kao sredstvo nego uvijek

<sup>14</sup> Teorijski model »altruizma prema životinjama« predložio je i obrazložio Norbert Hoerster u knjizi *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik* (Verlag C. H. Beck, München 2004.), koja se inače može preporučiti i zbog dosljednosti u zastupanju kritičkog stava prema apsurdističkim pozicijama i teorijama.

<sup>15</sup> Grč. τὸ φύλον, ono što od prirode zajedno pripada, rod, vrsta.

samo kao svrhu po sebi. Drugim riječima, na toj razini odgovornosti nema zapreke da se važenje kategoričkog imperativa protegne na biotičku zajednicu u cijelosti.<sup>16</sup>

ANTE ČOVIĆ

### **The Biotic Community as a Basis of Responsibility for Non-Human Living Beings**

#### **Abstract**

The basic issue this contribution intends to give answer to is: what is the theoretical background for the establishment of moral, political and legal responsibility of man for non-human living beings? Before formulating the answer, this contribution clarifies the intellectual field in which discussion is taking place, and defines how in this problem field, exceptionally often, we can meet with theoretically unfounded positions, peculiar articulations and absurd conclusions deduced by logical action *inductio ad absurdum*. This intellectual emersion is called *theoretical absurdism*. Then it concludes how theoretical absurdism has established itself precisely in discussions on the moral and legal responsibility of man for sensing living beings, where the absurdist method of *speciesistic leveling* has realized absolute predominance. The method of speciesistic leveling appears in two versions and that being the Aesopian approach of “leveling in ascending order”, which consists in the anthropomorphic attribution of non-human living beings with specific human attributes and categories such as dignity, moral status, law etc., and Singer’s approach of “leveling in descending order”, which consists in the zoomorphic reduction of specifically human attributes and categories.

In contrast to the absurdist model of speciesistic leveling, this contribution develops a theoretical model of establishing human responsibility for non-human living beings on an asymmetric union that sets out from two main theses: 1. Responsibility is essentially species conditioned and may be established only on differences between species; 2. Beings and entities that are not moral and political subjects cannot have an inherent moral value nor original legal status. Thus, the moral, political and legal responsibility of man for non-human living beings is based on the union of man in communities with non-human living beings that are formed on the basis of non-moral characteristics and determinations. Since

---

<sup>16</sup> Kao što proizlazi iz nedavno publiciranog otkrića Hans-Martin Sass-a, kojim su iz temelja promijenjene predodžbe o povijesnim počecima bioetike, bioetika je nastala upravo formuliranjem »bioetičkog imperativa« na ontičkoj razini odgovornosti, odnosno proširivanjem važenja Kantova kategoričkog imperativa na zajednicu živih bića. Bioetički imperativ formulirao je 1927. godine evangelički teolog Fritz Jahr u uvodniku časopisa *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde und Zentralblatt für das naturwissenschaftliche Bildungs- und Sammelwesen*. Uvodnik je objavljen pod naslovom »Bio-etika. Osvrst na etički odnos čovjeka prema životinjama i biljkama« (»Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze«). – Usp. Hans-Martin Sass, »Fritz Jahr’s bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007«, *Medizinethische Materialien des Zentrums für Medizinische Ethik*, Heft 175, Bochum 2007.

the structure of such communities, which are based on symmetric, non-moral characteristics and determinations, includes the narrower community of moral and political subjects, at the same time they become also asymmetric moral and political communities in which the moral and political subjects develop moral, political and legal responsibility for those members of the community who are not moral and political subjects.