

HRVOJE JURIĆ
Filozofski fakultet, Zagreb

ŽIVOTINJSKA DUŠA I ŽIVOTINJSKA PRAVA *Pitanja i odgovori (o) filozofiji Hansa Jonasa*

Sažetak: U svakoj filozofiji i svakoj znanosti koja se bavi onim živim i prirodom pitanje o opstanku životinja je nezaobilazno, a u određenom smislu predstavlja i „probní kamen“ svake teorije života i prirode. No, odgovori na to pitanje nisu uvijek direktni i ekstenzivni, osobito kad se radi o etičkim implikacijama tih teorija. To u osnovi važi i za Hansa Jonasa, iako je njegova filozofija, koja je nastala na razmeđu metafizike, ontologije, biologije, etike i politike, itekako relevantna za suvremene rasprave o moralnome statusu životinja i životinjskim pravima. No, u Jonasovim radovima ipak ne nalazimo mnogo eksplicitnih izjašnjavanja o ovoj temi. Stoga je zadaća ovog rada da na temelju Jonasovih tekstova pokuša re/konstruirati jednu „jonasovsku zoo-etiku“. U tom smislu, prvi dio predavanja bit će posvećen prikazu osnovnih crta Jonasove filozofijske biologije, s naglaskom na njegovom razmatranju „životinjske duše“, dok će se u drugom dijelu naglasak staviti na one elemente Jonasove etike odgovornosti koji opravdavaju jedno zooetičko i bioetičko čitanje njegova djela.

Ključne riječi: životinje, priroda, život, Hans Jonas, filozofijska biologija, etika odgovornosti, zooetika, bioetika

U svakoj filozofiji i svakoj znanosti koja se bavi onim živim i prirodom pitanje o opstanku životinja je nezaobilazno, a u određenom smislu predstavlja i „probní kamen“ svake teorije života i prirode. No, odgovori na to pitanje nisu uvijek direktni i ekstenzivni, osobito kad se radi o *etičkim* implikacijama tih teorija. To je donekle razumljivo, zato što ukazivanje na etičke implikacije podrazumijeva *akciju*, a akcija u ovom području ne dopušta prolongiranje, kao što ne dopušta ni propagiranje stavova isključivo na jednoj općenitijoj razini. U najmanju ruku, ovdje treba imati u vidu da ni jedna teorija ne može biti smatrana naivnom i nevinom. Uzmimo samo jedan primjer, vjerojatno najpoznatiji. Descartesov nauk o „životinji kao automatu“ izravno je utjecao na praksu vivisekcije i na vivisekcijski pokret, što nije samo stvar naše barbarske prošlosti, nego se nastavlja i u današnjim brutalnim eksperimentima na životinjama. U svakom slučaju, od antičke do suvremene filozofije životinje su, najčešće pod temom „životinjske duše“, bile prisutne kao predmet teorijskih rasprava, barem kao fusnota uz razmatranja čovjekova opstanka, odnosno ljudske duševnosti, ali odgovori na pitanje o životinjskoj „(ne)oduševljenosti“, iako su zacijelo uvijek bili moralno-etički impre-

gnirani, vrlo su rijetko dovodili do riječi praktičke aspekte odnosa čovjek–životinja. U tom se smislu situacija počela mijenjati tek prije nekoliko desetljeća, s intenziviranjem *animal-rights*-debate, dok se pod imenom *bioetike* – iako to pitanje po definiciji spada u njeno područje – o ne-ljudskim živim bićima diskutira još kraće.

Uvodna konstatacija u osnovi važi i za njemačko-američkog filozofa Hansa Jonasa (1903–1993), budući da u njegovim spisima ne nalazimo mnogo eksplicitnih izjašnjenja o *etičkim* aspektima odnosa čovjeka prema životinjama. Ali Jonasova filozofija itekako može poslužiti kao orijentir u promišljanju „životinjskog pitanja“. Pritom mislim na Jonasovu „etiku odgovornosti“, zahvaljujući kojoj je on i postao jednim od najpoznatijih i najcjenjenijih suvremenih filozofa¹, ali s obzirom na „životinjsko pitanje“ još značajnijom smatram njegovu „filozofijsku biologiju“ kao jednu novu filozofiju života².

JONASOVA FILOZOFIJA ŽIVOTA I PITANJE „ŽIVOTINJSKE DUŠE“

Jonasova „filozofijska biologija“ nedvojbeno predstavlja jednu od zanimljivijih i originalnijih suvremenih filozofijskih koncepcija koje dolaze iz onog područja u kojemu se susreću ili se tek trebaju susresti filozofija i biologija. U tom području, koje se kristaliziralo unutar generalnog intenziviranja dijaloga između prirodnih i duhovnih (društveno-humanističkih) znanosti, danas nalazimo široki spektar koncepcija i pravaca: od evolucijske epistemologije i evolucijske etike, te sociobiologije, preko ekofilozofije, ekotetike i bioetike, do filozofije biologije ili biofilozofije kao jedne od njezinih inačica. Jonasova se filozofijska biologija u mnogome razlikuje od navedenih pravaca i koncepcija u modernoj teoriji, što ću u nastavku pokušati prikazati. Ali treba reći da ona, naravno, nije prva i jedina *filozofijska* biologija. On sam, recimo, smatra već Aristotela utemeljiteljem nečega što se može nazvati „filozofijskom biologijom“. Ukoliko bismo tražili druge povijesne uzore jedne „filozofijske biologije“, mogli bismo

1 S obzirom na Jonasovu *etiku odgovornosti*, glavno njegovo djelo je *Princip odgovornost* iz 1979. Ovdje koristim sljedeće izdanje tog djela: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1984.

2 S obzirom na Jonasovu *filozofijsku biologiju*, glavno njegovo djelo je *Fenomen života* iz 1966. Ovdje sam dužan jednu bibliografsku napomenu. Naime, ovo je djelo izvorno objavljeno na engleskom jeziku (*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966), a prvo njemačko izdanje objavljeno je, u prijevodu samoga Jonasa i Klause Dockhorna, pod naslovom *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.), da bi kasnija izdanja tog djela na njemačkom (najprije kod izdavača Insel, 1994., a potom kod Suhrkampa, 1997.) bila objavljena pod naslovom *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Očigledna je aluzija na naslov Jonasova djela *Das Prinzip Verantwortung*, koje ga je proslavilo, tako da ovo naknadno preimenovanje *Fenomena života* u *Princip život* zasigurno ima i marketinške razloge, koliko god ovaj kasniji naslov također odgovara sadržaju knjige. Ovdje to djelo citiram prema izdanju: Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1997., a u tekstu upotrebljavam naslov *Princip život*.

ih pronaći u 17. stoljeću, kad je postala jasnom razlika između „eksperimentalne“ i „filozofijske“ biologije³.

Naziv „filozofijska biologija“ Jonas rabi sinonimno s nazivom „filozofija života“, ali pritom nema u vidu *filozofiju života* (*Lebensphilosophie*) u onim oblicima u kojima je jedna takva filozofijska koncepcija već došla do riječi u okviru pojedinih filozofijskih strujanja (primjerice, kod Wilhelma Diltheya), već jednu *novu filozofiju života* (*Philosophie des Lebens*), koja će biti ustanovljena na posve novim temeljima, naime: filozofiju koja će se doista ponovno vratiti *životu* u svim njegovim oblicima i pojavnostima, što onda naravno uključuje i sve one aspekte koji su filozofiji do sada jednostavno izmicali iz vidika.

Jedno od polazišnih određenja takve *filozofije života* kaže da ona predstavlja „‘ontologijsko‘ tumačenje bioloških fenomena“.⁴ Pritom se, prema Jonasovim riječima, ovo tumačenje, metodologijski gledajući, služi *kritičkom analizom, fenomenologijskom deskripcijom, te metafizičkom spekulacijom*, uz napomenu: „Ako se nagađanje o posljednjim i nedokazivim (ali ne i ‚besmislenim‘) stvarima činilo nužnim“⁵.

Glavna zadaća filozofijske biologije sastoji se u ukidanju „umjetne podjele sfera“ vanjskog i unutrašnjeg, tijela i duha, prirode i čovjeka⁶. Ova dualistička podjela pokazuje se neodrživom ponajprije na primjeru *organizma*. Organizam, naime, „nije samo cjelina u funkcionalnom smislu (...), nego i cjelina u tjelesno-duhovnom smislu“, što znači da je „unutrašnji aspekt ili subjektivnost organizma nezaobilazna za biologijsko razumijevanje jednako kao i objektivnost organizma“⁷.

Rješenje jaza nastalog s dualizmom i njegovim sljednicima, materijalizmom i idealizmom, koji se reflektirao i u području znanosti stabiliziranih ili tek formiranih u počecima novovjekovlja, Jonas vidi u obnovljenom, a to danas znači *novom*, „filozofijskom čitanju biološkoga teksta“, čija je primarna namjera da „pročitanim“ biološkim činjenicama, dakle, razumijevanju organskog, vrati „unutrašnju dimenziju“⁸, čime se onda ukida i stroga kartezijska podjela na *res cogitans* i *res extensa*⁹. Istovremeno, dakako, takvo bi „novo čitanje“ imalo koristi i za u sebi zatvoreno i samodovoljno, a zapravo uvelike slijepo filozofijsko promišljanje, koje je čovjeka promatralo u odijeljenosti od ostalog živog svijeta. Na taj bi se način svladalo „s jedne strane, antropocentrična ograničenja idealističke i egzistencijalističke filozofije, a s druge strane, materijalistička

3 O tome usp. Everett I. Mendelsohn, „Philosophical Biology vs. Experimental Biology“, u: Marjorie Grene, Everett Mendelsohn (ur.), *Topics in the Philosophy of Biology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Boston, 1976., str. 37-65.

4 H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 9.

5 Usp. *ibid.*, str. 10.

6 Usp. Hans Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“*, Lamuv, Göttingen, 1991., str. 105.

7 *Ibid.*

8 Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 9.

9 Jonas ipak nipošto nije zagovornik monističkih alternativa poput panvitalizma i pamehanicizma, jer se kod panvitalizma (npr. animizma, hiloizma, pansihizma) uopće ne pojavljuje „puka“, „neoduševljena“ materija, zbog čega se on slama na „zagonetki smrti“ (usp. *ibid.*, str. 25-27), dok se kod pamehanicizma, posve obrnuto, kao nerješiv problem pojavljuje život, koji se ne uklapa u sliku beživotne prirode, reducirane, prvenstveno za potrebe znanstvenog istraživanja, na puke osobine onoga protežnog (usp. *ibid.*, str. 28-31).

ograničenja prirodne znanosti¹⁰, čime bi bile odstranjene prepreke za dijalog i približavanje razdvojenih prirodnih i duhovnih znanosti, koje su danas komplementarne u svojoj nemogućnosti da obuhvate fenomen života u cjelini. A „fenomen života“, kaže Jonas, „sam niječe granice koje uobičajeno dijele naše discipline i polja rada“¹¹.

Sržnu tezu svojeg pokušaja Jonas formulira ovako:

„Velika proturječja, koja čovjek otkriva u sebi samome – sloboda i nužnost, autonomija i ovisnost, ja i svijet, odnos i upojedinjavanje, stvaranje i smrtnost –, imaju, u zametnom obliku, svoja predoblikovanja već u najprimitivnijim formama života. (...) Ovu temu, koja je zajednička životu u cjelini, mi slijedimo kroz rastući poredak organskih moći i funkcija: kroz izmjenju tvari, kretanje i žudnju, osjećanje i opažanje, uobrazilju, umjetnost i pojam – jedan napredujući slijed stupnjeva slobode i opasnosti, koji vrhuni u čovjeku, a koji svoju jedinstvenost vjerojatno može iznova razumjeti samo ako se ne bude više promatrao u metafizičkoj odijeljenosti“¹².

„Štoviše, budući da se materija već očitovala o sebi, naime, doista se organizirala na ovaj način i s ovim rezultatima, mišljenje bi joj trebalo dati za pravo i priznati joj mogućnost za ono što je učinila već u svojoj početnoj biti. Ova izvorna potencija morala bi biti uključena u pojam fizičke supstance, a usmjerenost na ciljeve, koja se pojavljuje u njezinim aktualizacijama, stvorenjima, u pojam fizičkoga kauzaliteta“¹³.

Dakle, ovo nam „svjedočanstvo života“ govori da se ono organsko uvijek već pojavljuje kao „oduhovljeno“, na svim stepenicama živoga, a ono duhovno uvijek je već upućeno na ono organsko, i to ne samo neodređeno „upućeno“ nego *nedjeljivo povezano* s njim. Oboje se susreću u „misteriju živoga tijela“¹⁴, odnosno u „misteriju organizma“ (koja polazi od toga da i ono organsko, već u svojim najprimitivnijim oblicima, sadrži ono što se naziva duhovnim), tako i „filozofiju duha“ (koja polazi od toga da je duh, čak i u najvišim sferama, stalno vezan uz ono organsko).

U skladu s Jonasovim određenjima, predmetom filozofijske biologije kao integrativne filozofije života moglo bi se imenovati „postojeću, simultanu raznolikost života“, čak neovisno o povijesti njezine geneze i o nalazima razvojnih istraživanja¹⁵. To, dakako, ne isključuje rezultate empirijskih biologijskih istraživanja, ali se, prema Jonasu, zaključivanje na hijerarhiju živoga, tj. stupnjeviti slijed živoga svijeta, može izvesti i fenomenologijskom deskripcijom, odnosno uz pomoć jedne „fenomenologije živoga“. U tome se – kao i općenito – Jonas oslanja na Aristotela, za kojega kaže da je hijerarhiju živoga u svojim prirodnofilozofijskim spisima izvodio iz „danoga nalaza organskog života“, a ne na temelju ideja koje je polučio iz razvojnih istraživanja. Aristotelov spis *O duši* je, prema Jonasu, „prva rasprava u filozofijskoj biologiji“¹⁶.

10 Ibid., str. 9.

11 Ibid., str. 1.

12 Ibid., str. 9-10.

13 Ibid., str. 15-16.

14 Usp. ibid., str. 9.

15 Usp. ibid., str. 16.

16 Usp. ibid.

Preko toga Jonas dolazi do teze o „progresivnom uslojavanju života“, prema kojoj je svaki viši stupanj u određenom smislu neovisan o onom nižem, a svaki je niži stupanj sadržan u onom višem.

No, ključni pojam Jonasove filozofijske biologije – koji, k tome, predstavlja i naj-originalniji (ali i najkontroverzniji) element njegove koncepcije – jest pojam *slobode*. Budući da je duh od samoga početka pred-oblikovan u onom organskom, onda je to slučaj i sa slobodom. Naime, sloboda je prisutna već i u temeljnom sloju čitave organske egzistencije, u prvotnoj *izmjeni stvari*. Štoviše, kako Jonas kaže, sama izmjena stvari je „prva forma slobode“, a princip slobode postoji već i u „mračnim zakonitostima prasvjetske organske supstancije“¹⁷. Pojam slobode ovdje se, dakako, ne smije shvatiti jedino s obzirom na svjesno-mentalne konotacije, jer on, po Jonasu, služi jednom ontologijskom opisu elementarne dinamike života. Kao „Arijadnina nit“ za tumačenje fenomena života, ovaj pojam slobode govori „da je već prijelaz od nežive ka živoj supstanciji, prvo samoorganiziranje materije u život, bio motiviran iz dubine bitka djelujućom tendencijom ka određenim modusima slobode, kojima je ovaj prijelaz otvorio vrata“¹⁸. No, to nipošto ne znači da se time raskida s uobičajenim pojmom slobode. Radi se samo o naglašavanju kontinuiteta života kao kontinuiteta u razvoju slobode:

„Sloboda’ mora opisivati jedan objektivno razlikovni modus bitka, tj. jednu vrstu egzistiranja, koja je onom organskom pripadna *per se*, i utoliko u njoj sudjeluju svi članovi, ali nijedan ne-član klase ‘organizam’: jedan ontološki opisujući pojam, koji se ponajprije može odnositi upravo na čisto tjelesna stanja stvari. Samo, tada ne smije biti bez odnosa prema značenju koje pojam ima u ljudskom području iz kojega je proširen – inače bi njegovo širenje i proširena upotreba bili samo frivolna igra riječima“¹⁹.

Razlika je, dakle, *gradualne*, a ne *bitne* naravi, što ne znači da fenomen života ne poznaje i “ontološke revolucije”, od kojih prvu predstavlja “emancipacija forme od materije”, zahvaljujući kojoj je i nastao život, a posljednju “nastanak duha” u čovjeka.

Pitanje slobode, a s njime – kao fokalnom točkom – i čitava filozofijska biologija postaju osobito jasni s obzirom na pitanje opstanka *životinje*. U djelu *Princip život* Jonas se tome posvećuje u poglavlju “Kretanje i osjećaj. O životinjskoj duši”²⁰, te kaže da se „tek u opstanku životinje (...) crte koje su prisutne u temeljnoj biti organskoga pojavljuju u punom svjetlu“²¹. Kako poglavlje o „životinjskoj duši“ unutar ove Jonaso-

17 Usp. *ibid.*, str. 17

18 *Ibid.*, str. 18.

19 *Ibid.*

20 Usp. *ibid.*, str. 181-194. – Zanimljivo je da Jonas pojam “životinjska duša” (*Tierseele*), iako ga stavlja u (pod)naslov ovog teksta, u samome tekstu uopće ne koristi. Slično primjećuje i Leon R. Kass: “Iako referira na dušu više od dvadeset puta u čitavoj knjizi, Jonas u svim drugim slučajevima opisuje gledišta nekog drugog, obično iz daleke prošlosti. Jedino ovdje, u ovom eseju, usuđuje se koristiti filozofijski dugo vremena zabranjen pojam duše u svoje vlastito ime, te ga pripisivati ne samo ljudskim bićima nego i životinjama. Da budemo precizniji, on govori o ‘životinjskoj duši’, generički, a to čini samo u naslovu; riječ ‘duša’ ne pojavljuje se u samome ogledu. To nas tjera da se zapitamo što je mislio pod dušom, kao i da li je zaista mislio koristiti tu riječ (...)” (Leon R. Kass, „Appreciating *The Phenomenon of Life*”, u: Strachan Donnelley /ur./, *The Legacy of Hans Jonas*, posebno izdanje *Hastings Center Report*, Briarcliff Manor, NY, god. 25 /1995/, br. 7, str. 7-8.)

21 Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 183.

ve knjige, tako i pitanje životinjskoga opstanka unutar jedne cjelovite filozofije života treba postaviti u središte interpretacije. „Životinjsko pitanje“ je ovdje hermeneutički ključ, jer je životinja ono što stoji između *nepoznatog* opstanka biljke i *suviše poznatog* opstanka čovjeka: medij razumijevanja načina bitka ne-ljudskoga uopće i medij relativiziranja samorazumljivosti onoga ljudskog.

Kao što je rečeno, već je *izmjena tvari* “prva forma slobode”. Ali ovu “prvu formu slobode”, kao i daljnji razvoj “slobode života”, moramo pratiti na niti vodilji pojma *posrednosti*, koji opisuje rastuću kompleksnost individualnosti i odnošenja prema okolini. O posrednosti u odnosu s okolišem može se, u ograničenoj mjeri, govoriti već kod *biljaka*. Doduše, njihov “okoliš” podrazumijeva tek postojeće, predležće stvari i u okolišu prisutne snage, a njihov je način odnosa prema vanjskome svijetu izmjena tvari, koja je, dakako, obilježje i drugih živih bića, ali ne u tako direktnom obliku kako je to slučaj kod biljaka. No – kako Jonas tvrdi – i život biljke, koji se manifestira u direktnoj izmjeni tvari s okolinom, predstavlja svojevrsni posredovani identitet i kontinuitet, odnosno određeni, primitivni oblik slobode.

Nakon ove relativne neposrednosti vegetativne egzistencije, na stupnju *životinje* se situacija usložnjava. Na tom stupnju moguće je uočiti tri aspekta posrednosti: kretanje, opažanje i osjećaj. Sva tri aspekta impliciraju neku distancu, koja se izražava na način opažanja, stremljenja ili djelovanja. Kod životinja se više ne radi samo o “pukom okolišu”, u koji su one “urasle”, već o okolišu kao “svijetu”. Taj “svijet” konfrontira subjekt (tj. životinju) s konkretnim, u sebi dovršenim predmetima. U skladu s tim, način na koji se životinje odnose prema svome predmetu ne bazira se više na elementarnoj izmjeni tvari, kao što je to bio slučaj kod biljaka, već na aktivnom odnosu prema vanjskim predmetima u prostoru; predmetima koje subjekt opaža, žudi za njima, dohvaća ih i izvanjski (mehanički) prerađuje; a sve to prije nego što se oni uključe u kemijski postupak izmjene tvari. Stoga Jonas, govoreći o stupnju životinja, govori i o “slobodi” u smislu *slobode kroz djelovanje*. Jer: životinja ne djeluje samo u određenu svrhu; u njezinu djelovanju postoje ispravno i pogrešno, uspjeh i promašaj, što znači da, osim posrednosti koja ima instrumentalnu ulogu za puko održanje, kod životinja u djelovanju nastaje i svojevrsna “skala interesa”. Drugim riječima: njihove su djelatnosti opremljene vrijednostima i svrhama kao takvima²². Na taj se način s evolutivnim napredovanjem od biljke prema životinji širi kako *izvanjski (prostorni)* horizont odnosa prema svijetu (s obzirom na sposobnosti kretanja i opažanja), tako i *unutrašnji (vremenski)* horizont odnosa prema svijetu, koji pretpostavlja postojanje *osjećaja* kao druge dimenzije “transcendiranja”.

Kod *čovjeka* su, u sasvim osobitom smislu, prisutne sve osobine nižih stupnjeva organskog, ali se kod njega transformiraju s obzirom na njegove specifičnosti, čime zapravo zadobivaju i posve drukčiji oblik, koji je samo svojim izvorom vezan za “primitivnije” oblike života. To evolucijsko napredovanje odnosi se, dakako, i na usložnjavanje posrednosti. Ako se kod životinje dade zamijetiti tri stupnja posrednosti – kretanje, opažanje i osjećaj – kod čovjeka je moguće utvrditi, u prvom koraku, još jedan dodatni stupanj posrednosti. Taj sljedeći stupanj nadovezuje se na opažanje, tj. “proširuje” ani-

22 Usp. *ibid.*, str. 305-306

malni oblik opažanja. Time se hoće reći da je čovjeku – za razliku od životinje – svojstveno opažanje koje je užitek po sebi, čime ima status “iskustva koje nastoji oko sebe sama”. Taj vid opažanja Jonas naziva “ideativnim proširenjem opažanja”²³. Za razliku od životinje, koja stvari vidi „direktno“, čovjek stvari vidi kroz „rešetku predodžbi“, koje posjeduje zahvaljujući ranijem ophođenju sa stvarima. Te predodžbe uvijek iznova poziva, provjerava ili odbacuje, dopunjuje i mijenja. To *simboličko iskustvo*, koje je *differentia specifica* čovjeka u odnosu na druga živa bića, vidljivo je u intervalima između aktualnih iskustava, kada objekt nije prisutan za direktno opažanje. Pritom se pojavljuju apstraktne slike koje za subjekt predstavljaju “materijal” za novo iskustvo iz nove točke gledišta²⁴. Ovaj stupanj posrednosti opet je izvor slijedećeg stupnja, na kojemu se subjekt – već opterećen „teretom posrednosti“ u ophođenju s vanjskim svijetom, sa stvarima iz vanjskog svijeta – okreće ka samome sebi. To se naziva – *refleksijom*. U refleksiji se subjekt okreće ka samome sebi i sam sebi postaje objektom. U toj se točki konstituira, kako Jonas kaže, “novo biće *ja*“. Kod konstituiranja jastva do izražaja dolazi jedna od bitnih značajki čovjeka, a to je da je čovjek – *homo pictor*. Jer *ja* se uvijek konstituira prema *slici čovjeka*, ili drugim riječima: „privatno sebstvo“ je u stalnome odnošaju s „otvorenom slikom čovjeka“, iz koje se crpe i u koju se uvijek upisuju novi sadržaji. Refleksija samoga sebe je *ekstremni oblik odnosa subjekt–objekt*, iako se o odnosu subjekt–objekt, a onda i o subjektivnosti kao takvoj može govoriti već na stupnju animalne egzistencije. Refleksijom čovjek „ima“ samog sebe, za razliku od životinje, koja samu sebe „nema“. Refleksija je zapravo – najviša *objektivacija*, a kao najviša objektivacija, subjektu, u vidu objekta, može isporučiti sve postojeće, uključujući i sam taj subjekt, za što je ekstreman primjer mogućnost i sposobnost samoubojstva²⁵. S refleksijom, kao „stalnom sintezom i integracijom u jednu totalnu sliku“, ne samo da se pojavljuju religija, etika i metafizika kao nikad dovršeni pokušaji čovjeka da samoga sebe tumači u horizontu cjeline bitka, nego se „evolucija zamjenjuje poviješću, a biologija ustupa mjesto filozofiji čovjeka“²⁶. No, kako Jonas dalje kaže:

„Potraga za biti čovjeka mora, pak, ići putem susretanja čovjeka s bitkom. (...) Sama sposobnost za susretanje temeljna je bit čovjeka: ovo je dakle sloboda i njezino mjesto u povijesti koja je sa svoje strane moguća samo kroz onu transhistorijsku temeljnu bit subjekta“²⁷.

23 Usp. *ibid.*, str. 306.

24 Usp. *ibid.*, str. 307. – Iako se i na ranijim stupnjevima moglo govoriti o ispravnom i pogrešnom, tek na ovom stupnju, kaže Jonas, može biti riječi o fenomenu *istine*.

25 Usp. *ibid.*, str. 308-309.

26 Usp. *ibid.*, str. 309.

27 *Ibid.*, str. 309-310. – Dijalektički odnos evolucije i povijesti, a time i života/prirode i čovjeka, koji Jonas ovdje skicira, omogućuje nam da čovjekov odnos prema sebi i cjelini bitka (kao i sebi u cjelini bitka) nazovemo “re-evolucijom”. Taj pojam posuđujem od Milana Kangrge (usp. Milan Kangrga, *Praksa – vrijeme – svijet / Odabrana djela*, sv. 3/, Naprijed, Zagreb, 1989.; npr. str. 77). Naravno da je iz perspektive Kangrgine filozofije Jonasovo ne-metaforičko proširenje, odnosno produbljenje pojma slobode (a i drugih pojmova, primjerice pojma svijeta) nedopustivo, a time i Jonasova konstatacija da “uvjet mogućnosti povijesti, koji leži u čovjeku – upravo njegova sloboda – sam nije povijestan nego ontološki” (usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 310).

JONASOVA FILOZOFIJA I PITANJE ŽIVOTINJSKIH PRAVA

Ovdje skicirana razgraničenja čovjeka i životinje (kao i čovjeka i biljke, te životinje i biljke) kod Jonasa nisu, kao što je slučaj u mnogim drugim teorijama, usmjerena isključivo na razumijevanje *čovjeka*, pri čemu bi druga, ne-ljudska živa bića služila samo kao točka razgraničenja ili primjer, odnosno sredstvo jednog antropologijsko-etičkog pothvata. Jonas jasno ukazuje na *etičke implikacije* integrativnog nauka o živome. U tom smislu, cilj njegove filozofije života je *afirmiranje inherentne samosvrhovitosti i vrijednosti bitka, života, odnosno svih živih bića*. To je zadaća koja, u krajnjem slučaju, zahtijeva izgradnju jedne izričito ne-antropocentričke etičke teorije. Jednu takvu teoriju predstavlja Jonasova "etika odgovornosti", koja je razvijena u njegovu djelu *Princip odgovornost*. No, ona je naznačena već u djelu *Princip život*, bilo implicitno, jer cijelu bi se knjigu moglo tumačiti kao rezultat jednog "etičkog predumišljaja", ili eksplicitno, u posljednjem poglavlju te knjige, koje nosi naslov "Epilog: Priroda i etika"²⁸. Ovdje Jonas rezimira prethodno razrađenu teoriju života, te dodaje jednu značajnu tezu i ukratko je obrazlaže, postavljajući je više kao zadatak budućih razmatranja:

„Na početku ove knjige stajala je rečenica da filozofija života obuhvaća filozofiju organizma i filozofiju duha. Na njezinu kraju (...) možemo dodati jednu drugu rečenicu, koja se sadržana u onoj prvoj, ali postavlja jednu novu zadaću: filozofija duha uključuje etiku – a zahvaljujući kontinuitetu između duha i organizma, te organizma i prirode, etika postaje dijelom filozofije prirode“²⁹.

Implikacija toga je sljedeća: sva živa bića i priroda nisu samo pasivni objekti naših moralnih dužnosti, odnosno moralni obzir zaslužuju ne samo zahvaljujući „ljudskoj milosti“. Ono „treba“ proizlazi, takoreći izravno, iz njihovog „biti“. Jonas je svjestan da je ovo u suprotnosti s modernim mišljenjem koje nas uči da je „biće stvari“ nijemo i da je ono što mislimo pod time samo odjek našeg vlastitog glasa, te da je čovjek jedini izvor zahtjeva, a da „njihovo imputiranje prirodi lišenoj duha nije ništa drugo nego antropomorfiistička sloboda“³⁰. U takvom gledištu Jonas pronalazi dva teorema koja smatra „dvojbene poluistinama“, pa im zato otvoreno oponira:

„Istina je da dužnosti ne može biti bez ideje dužnosti; i istina je da se u poznatome svijetu sposobnost za ovu kao i za svaku drugu dužnost pojavljuje jedino kod čovjeka. Ali iz toga ne proizlazi da ideja mora biti pronalazak, te da ne može biti otkriće. Također ne slijedi da ostatak bitka stoji ravnodušno spram ovog otkrića: on bi mogao imati udjela u ovom otkriću, te bi mogao snagom ovog udjela biti razlogom dužnosti koju čovjek priznaje za sebe“³¹.

28 Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 399-403.

29 Ibid., str. 401. – Ono što je Jonas ovdje nabacio s idejom "etike kao dijela filozofije prirode" razvio je – iako ne u izravnom nastavku na Jonasa – Klaus Michael Meyer-Abich u svojoj "praktičkoj filozofiji prirode" (usp. Klaus Michael Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, Beck, München, 1997.).

30 Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 401.

31 Ibid.

Naravno, time se Jonasov stav izravno suprotstavlja i modernoj dogmi koja brani izvođenje *trebanja* iz *bitka*, odnosno *etike* iz *ontologije*. No, Jonas smatra da je ta dogma, koja dopušta samo izvođenje *trebanja* iz ljudskoga jastva, “dio metafizičkoga stanovišta koje nikada nije ispostavilo puni račun o sebi”³². Jonas – iako nastoji raskrinkati i kao takve odbaciti deklarirane i skrivene pretpostavke novovjekovnoga mišljenja, metafizičke, ontologijske i etičke – ipak ne smatra da se *trebanje* ne može izvoditi *i* iz jastva, uma, subjektivnosti, ali ne *isključivo* na taj način. Tako bi njegova ontologijski fundirana etika “još uvijek mogla temelj *trebanja* iz jastva čovjeka (...) položiti u prirodu čitavoga bitka”³³. To zahtijeva reviziju ideje prirode – što Jonas i sam čini –, a revizija ideje prirode revidira i položaj čovjeka u prirodi ili, bolje rečeno, predodžbu čovjekova položaja u prirodi.

Ipak, pred etiku – na ovaj način shvaćenu – postavlja se posve nov zadatak, različit (i, dakako, mnogo teži) od onih zadataka s kojima se suočavala tradicionalna, antropocentrička etika. Jedna „nova etika“, kao prvo, mora pronaći princip „koji ne bi bio utemeljen niti u autonomiji sebstva, niti u potrebama društva, nego u objektivnoj raspodjeli od strane prirode cjeline“³⁴, što znači „u širini bitka, a ne jedino u jedinstvenosti i osobitosti čovjeka“³⁵. Takva etika – koju Jonas u *Principu život* samo naznačuje, a u *Principu odgovornost* razvija – “mora biti utemeljena na principu kojeg se daje otkriti u prirodi stvari” i “ne smije pasti kao žrtva subjektivizma ili drugih formi relativizma”³⁶.

Nakon što je pronašao *ontološki* princip (a to je *princip života*), te utvrdio vezu između nauka o bitku, ontologije i filozofije prirode, s jedne strane, te etike, s druge strane – Jonas sada traži *etički* princip koji bi odgovarao onome što je proisteklo kao etički relevantan uvid iz njegove teorije života. Taj princip pronalazi u – *odgovornosti*, na kojoj zasniva svoju etičku koncepciju. Ovdje se ne mogu upuštati u ekstenzivnu diskusiju o Jonasovu utemeljenju etike odgovornosti i samome pojmu odgovornosti. Za bolje razumijevanje bit će dovoljno da istaknem nekoliko ključnih momenata.

Kao prvo, u skladu s izmijenjenom biti ljudskoga djelovanja u znanstveno-tehničkom kompleksu i “otkrićem” povredivosti ne-ljudskih živih bića i prirode u cjelini – što su činjenice koje je ubrzavanje i zaoštavanje znanstveno-tehničkoga napretka učinilo posve vidljivima – pojavljuje se potreba za jednom novovrskom etikom, odnosno novovrskim pojmom odgovornosti, budući da tradirana etika i pojam odgovornosti ne uspijevaju odgovoriti na novovrsna pitanja, tako da se, u raskoraku između potpuno nove situacije i nasljedovanih normi djelovanja nalazimo, zapravo, u jednom “etičkom vakuumu”.

32 Ibid., str. 402. – Za razliku od toga, kaže Jonas: “Ontologija kao osnova etike bila je izvorno stanovište filozofije. Njihovo razdvajanje, koje je i razdvajanje ‘objektivnog’ i subjektivnog’ područja, moderna je sudbina.” (Ibid.)

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid., str. 403.

36 Ibid.

S obzirom na narav ljudskoga djelovanja u novoj situaciji (tj. na širinu njegova zahvata, te nedoglednost i ireverzibilnost posljedica), ta nova etika mora biti *budućnosna*, a potom i *ne-antropocentrička*. Drugim riječima, ona ne smije biti (s obzirom na čovjeka) niti “susjedska” niti “momentalna” etika, nego mora moći obuhvaćati budućnost čovjeka i čovječanstva, a osim toga (s obzirom na ono ne-ljudsko), mora moći obuhvaćati i ne-ljudska živa bića, uključujući i dimenziju budućnosti, odnosno život i prirodu u cjelini. U tom smislu, *etika* koju Jonas traži mora biti i *dublja* i *šira* od tradicionalne etike. A to se odnosi i na *odgovornost*.

S obzirom na standardnu shemu odgovornosti – koja obuhvaća subjekt, objekt, kriterij i instancu odgovornosti – najprije treba reći da je *subjekt* te nove odgovornosti, dakako, čovjek. Jer: čovjek jest i uvijek će biti jedino biće kojemu može biti pripisana odgovornost i koje nju može preuzeti. No, u svim drugi elementima Jonasov pojam odgovornosti nadilazi dosadašnje okvire odgovornosti. Prije svega, po pitanju *objekta* odgovornosti. To više nisu *samo* bližnji i suvremenici, niti samo ljudska zajednica u jednom prostorno-vremenskom odsječku, nego i ne-ljudska živa bića, te uvjeti opstanka jednih i drugih, dakle: život i priroda u cjelini. No, zašto, tj. na temelju čega moramo preuzeti takvu odgovornost? Drugim riječima, što je *kriterij* te odgovornosti? To je, kako smo već pokazali, svrhovitost, odnosno samosvrhovitost života, iz čega se, prema Jonasu, treba zaključiti i na njegovu vrijednost, odnosno dostojanstvo. Budući da Jonas izvodi etiku i ontologije, odnosno “trebati” iz “biti”, ovdje se s pravom može govoriti o “ontologijskom utemeljenju etike”. A ovo “trebati” – i tu dolazimo do zadnjega elementa pojma odgovornosti – kao svoju *instancu* ima ideju čovjeka i bitka kao cjeline. Ukratko, sve ono što je ispostavljeno našoj moći, postavlja određeni zahtjev na naše djelovanje, odnosno treba biti obuhvaćeno našom odgovornošću, jer je *povjereno* našoj moći. U tom smislu, kod Jonasa se radi o *ontološkoj odgovornosti*, a jedino pod tim vidom ova se odgovornost smije dalje tumačiti kao *kauzalna odgovornost*. Dakle, ne kao odgovornost za posljedice onoga što je već počinjeno (*etwas Getanes*), nego kao odgovornost za moguće učinke onoga što treba učiniti (*etwas Zutuendes*). Život sâm ispostavlja čovjeku svrhe i vrijednosti koje on treba prepoznati i uvažavati. Prema tome, čovjek bi trebao biti “izvršitelj skrbništva koje jedino on može vidjeti, ali ga nije on stvorio”³⁷. Međutim, na taj se način nipošto ne depotencira čovjeka i ono ljudsko, kako se to često prigovara ne-antropocentričkim pozicijama. Uzvisiti život u cjelini i ne-ljudski život ne znači odmah i uniziti čovjeka. Jonas je u tom smislu jasan:

„To da je čovjek, prema kozmičkom mjerilu, samo jedan atom, kvantitativna je neznatnost: njegova unutrašnja širina može ga učiniti događajem od kozmičkoga značenja“³⁸.

37 Ibid., str. 402.

38 Ibid.

S obzirom na ono što je do sada rečeno, Jonasovu se etiku odgovornosti može označiti kao *biocentričku* (a ne antropo-, pato- ili ekocentričku) poziciju³⁹. Uza sve prednosti patocentrizma za zooetiku i ekocentrizma za ekoetiku, ipak smatram da je biocentrizam najprimjereniji odgovor na pitanja koja se tiču života u rasponu od čovjeka do biljaka i mikroorganizama, od prirode kao cjeline do najsitnijih njezinih elemenata, i to zato što omogućuje balansiranje svih interesa koji su u igri. No, također smatram da i biocentrizam pati od određenih, čak i načelnih manjkavosti. Uglavnom (dakle, ne u apsolutnom smislu), biocentričke koncepcije, u nastojanju da nadiđu antropocentričko stajalište, apstrahiraju od neukidive antropogenosti spoznaje i moralnog djelovanja, te usprkos pozitivnim intencijama, završavaju u jednom misaonom eksperimentu koji ne može ponuditi odgovore na konkretna pitanja. S druge strane, moglo bi se reći da biocentrizam pati od *sindroma avionske perspektive*. Time mislim na činjenicu da se iz aviona sve na zemlji čini jednako, sve se na jednak način ispostavlja promatraču: sve je jednake veličine, sve je „jednako dolje“, što onda vrlo lako može navesti i na zaključak da je sve *jednako vrijedno*. No, čak i ako se ostavi po strani problem kognitivne, epistemičke i moralne iluzije, i kod promatranja zemlje iz aviona i kod biocentrizma ostaje problem (ne)moгуčnosti uočavanja za prosuđivanje i vrednovanje bitnih *raznolikosti* i *razlika* među onim što se „sa visine“, odnosno „načelno“ može činiti istim. To, pak, ima negativne reperkusije prvenstveno za životinje. Jedan, takoreći, „apstraktni biocentrizam“ ne čini jasnima razlike koje su bitne za etičke prosudbe odnosa između pripadnika živoga svijeta. Iako otklanja ograničenja antropocentrizma, takav biocentrizam ne ukida (jer ne može ukinuti) svoju ljudsku pristranost, čime *čovjek* ostaje etički zaštićen, iako u izmijenjenom kontekstu. No, *životinja* ostaje u procjepu između preuskog antropocentrizma i preširokog biocentrizma, bez dovoljno naglašenih specifičnosti u odnosu na ostatak živoga svijeta i time garantiranih specifičnih prava. Ipak, smatram da tome ne mora biti tako, nego da se biocentrička pozicija može utemeljiti i drugačije. U tom smislu, Jonasova filozofijska biologija i etika mogu predstavljati vrlo dobru podlogu.

Jonasov je biocentrički pristup takav da *dimenzionira* sam biocentrizam, koji često, ili barem u nekim svojim formulacijama, iskače iz antropocentrizma, ali “u prazno”. Nadalje, zahvaljujući senzibiliziranosti za specifičnosti i za ono individualno, njegov biocentrizam pokazuje u posebnom svjetlu ne samo čovjeka, nego i svako drugo živo biće, pri čemu načelno priznavanje vrijednosti *svakog* živog bića nikada nije u pitanju.

Već je samo *postojanje* samopotvrđivanje života, svrha po sebi, a time i vrijednost po sebi: sa sviješću ili bez nje, s odnosom prema svrhama ili bez njega, bez obzira na to postoji li *težnja* prema egzistenciji kao datum onoga što nazivamo umom. U slučaju *života*, svrha nema samo instrumentalno značenje, nego i inherentno moralno značenje, tako da treba uzeti u obzir ne samo iskazan ili uočljiv interes *za život*, nego i interes *života*, odnosno sam život kao “ontološku vrijednost”. Ako se smije – kao što Jonas čini – ogriješiti o zabranu izvođenja “trebanja” iz “bitka”, onda se iz deskriptivno-feno-

39 O problematici temeljne pozicije u bioetičkoj raspravi, odnosno o problematici “centrizama” usp. sažet prikaz u: Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe, Peter Schaber, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Alber, Freiburg – München, 1998., str. 33-36; kao i članak Angelika Krebs „Naturethik im Überblick“, u: Angelika Krebs (ur.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1997., str. 337-379.

menologijskog nalaza o *svrhama* može izvući i normativno-etički zaključak o *vrijednostima*. Gdje je, pak, riječ o vrijednostima, radi se i o određenom *trebanju*, odnosno o dužnosti uvažavanja i poštivanja neke svrhovitosti kao svrhe po sebi. Uočiti i poštivati svrhu u ovom smislu može, naravno, samo čovjek, budući da je opremljen potrebnim sposobnostima za to. Ali istina je da to izokreće dosadašnji ljudski odnos prema prirodi, u onoj mjeri u kojoj je čovjek dosad *postavljao* svrhe, a nije ih *prepoznavao*. Jonas na jednom mjestu kaže:

„Smisao egzistencije, same supstance, izvršava se sam od sebe, jer mi dolazimo iz nje i dio smo nje. Najprije, dakle, ispunjavati i motriti bitak; potom ga razumjeti i voljeti; konačno ga zrcaliti i svjedočiti: to je čitava mudrost, ‘sve ostalo je komentar’“⁴⁰.

No, i Jonasu odmah upada u oči epistemička poteškoća koja se s time pojavljuje:

„Elementarna jedinstva bitka leže u velikom poretku daleko ispod praga naše osjetilnosti, tako da nikada neće moći postati neposrednim objektima“⁴¹.

No, to nas nipošto ne udaljava od bitka, a pogotovo ne pravi nepremostiv jaz, niti na spoznajnoj, niti na moralnoj razini. Ono što nije moguće na velikoj skali, moguće je na maloj skali. Ako nam je nedostupan „bitak kao takav“ ili „život kao takav“, nisu nam nedostupna *živa bića*. U tom smislu Jonas kaže:

“Kod živih bića nas promatranje vidljivoga ponašanja (koje, pak, daleko nadilazi puko mjerenje) često vodi razumijevanju njihovog unutrašnjeg zakona života – budući da ključ za to posjedujemo u našem vlastitom, više ili manje bliskome bitku. U odnosu prema atomima tog ključa nemamo”⁴².

Stoga se Jonas, kada raspravlja o životu na bilo kojoj razini, fokusira prvenstveno na *organizam* kao individualnu jedinicu života. To važi i za čovjeka, kojega Jonas u kontekstu filozofijske biologije promatra prvenstveno kao “organski”, a ne kao “duhovni individuum”, iako vrijedi da je organski individuum predstupanj duhovnoga, a duhovni nadgradnja organskoga⁴³. U tom smislu Jonas onda govori i o razlici (koju možemo tumačiti i kao moralno-etičku razliku) između „ontološkog“ i „fenomenološkog“ individuum, pri čemu je onaj prvi (živo biće, organizam) „u sebi centrirani individualitet, koji bivstvuje za sebe i u suprotstavljanju prema čitavom ostatku svijeta, s bitnom granicom između unutrašnjeg i vanjskog“, dok onaj drugi (npr. „ovaj kamen, ova kap vode“) nije „aktivna samointegracija života“⁴⁴. Stoga nam se kao predmet promatranja života mogu ispostaviti samo *individue*, a ne grupe ili krajolici, a u etičkome smislu samo *ontološke individue*, a ne one fenomenološke.

Jonasove ontologijsko-epistemologijske napomene o životinjama uvijek imaju etički – a reći ćemo i *zoo-etički* – značaj. To je potencirano, s jedne strane, njegovom anti-antropocentričkom etikom odgovornosti, a s druge strane, onim dijelovima njegove filozofijske biologije koji su posvećeni argumentaciji u korist tvrdnje o životinjskom *subjektivitetu*, te kritici kartezijanskog dualizma i položaju koji je životinji u tom sklo-

40 Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel, Frankfurt a/M – Leipzig, 2003., str. 370.

41 Ibid., str. 371.

42 Ibid., str. 372.

43 Usp. ibid. str. 364.

44 Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, str. 149-150.

pu pripao. Uvjeren sam da se u svemu tome može pronaći čvrsta podloga za utemeljenje jedne zooetičke koncepcije. No, moram podcrtati da sâm Jonas takve konzekvence nije izveo, koliko god da nam predstavlja relevantnog sugovornika u ovom problemskom području. I kod Jonasa – kao i kod mnogih drugih filozofa – nalazimo jaz između minucioznog filozofijskog (ili filozofijsko-biologijskog) razmatranja *životinjske duše i životinjskoga opstanka uopće*, s jedne strane, te šutnje o *životinjskim pravima*, s druge strane. No, kod Jonasa – za razliku od mnogih drugih filozofa – nalazimo ipak nešto što može poslužiti kao sredstvo premošćivanja tog jaza. Kao prvo, to je ukazivanje na biološku i ontološku posebnost životinje, ali i kontinuitet između životinjskog i ljudskog načina egzistencije (usp. *Princip život*). Iz toga se – korak iznad Jonasa, ali u skladu s njegovim pristupom – mogu izvoditi i etički zaključci. Kao drugo, imamo opsežnu i slojevitu raspravu o “vlastitom ćudorednom pravu prirode” (usp. *Princip odgovornost*), koja osigurava tlo za utemeljenje i opravdanje životinjskih prava. Smatram da je opravdano iz predležecog Jonasova “materijala” iščitavati, rekonstruirati ili naprosto konstruirati životinjsko-etičke implikacije.

Polazim od toga da s jedne strane imamo, da parafraziram Jonasa, “nijeme zahtjeve koji dolaze iz živoga svijeta”. Njih se, doduše, može relativizirati proglašavajući tu tvrdnju pukim antropomorfiziranjem, ali ih ne možemo apsolutno zanijekati čak ni na intuitivnoj razini. S druge strane imamo naš teorijsko-praktički, odnosno spoznajno-moralni aparat, koji je po sebi primarno orijentiran na sferu ljudskoga, a osim toga je – u socio-kulturnom smislu – prepariran dugom tradicijom antropocentrizma.

Smatram da se balans između te dvije činjenice može postići u jednoj točki koju ću nazvati – *humanističkim biocentrizmom*. Humanistički biocentrizam, kako ga ja vidim, mogao bi pomaknuti fokus sa čovjeka na živi svijet uopće (odnosno na sva živa bića), a da pritom ne izgubi iz vida čovjeka i ono ljudsko. Također, humanistički biocentrizam ne bi trebao izmišljati nove kategorije, koje bi plutale između dobrih namjera i neostvarivih zahtjeva, nego bi trebao radikalno promišljati i revidirati one kategorije s kojima već raspolazemo i s kojima vjerojatno jedino i možemo raspolagati. Ako bi pridavao jednaku pažnju i senzibilitetu i sposobnosti racionalne argumentacije moralnih subjekata (dakle, ljudi), taj bi se biocentrizam mogao riješiti nereflektiranih predrasuda i pristranosti koje ne dopuštaju ni osjećajnosti ni razumu da dođu do riječi. U svakom slučaju, načelno bi trebao priznavati vrijednost svih živih bića u njihovim međusobnim umreženostima unutar jednog, zajedničkog doma, ali bi trebao priznavati i neizbježnost moralnih konflikata, kojih nisu lišeni ni međuljudski odnosi. No, rješavanje moralnih konflikata pod vidom uvažavanja i obzirnosti nije isto što i ne-uvažavanje i bez-obzirnost. Ovaj humanistički biocentrizam bio bi, dakako, jedan *hijerarhijski biocentrizam*, ali u produbljenom smislu; primjerice, u onom smislu u kojem je hijerarhijski strukturirana Jonasova filozofija života i u kojem se nju daje i etički interpretirati.

Sve u svemu, temelj pozicije humanističkoga biocentrizma moglo bi se potražiti u Jonasovoj integrativnoj filozofiji života, kao i u njegovoj etici odgovornosti. No, u onoj mjeri u kojoj je Jonasova etika nedostatna za razvijanje jedne *eksplicitne zooetike*, humanistički biocentrizam bi trebao *radikalizirati* implikacije koje Jonasova koncepcija ima u području ljudskoga djelovanja koje se tiče životinja, i to u čitavom spektru onoga što pojam *praxis* podrazumijeva.

HRVOJE JURIC
Faculty Of Philosophy, Zagreb

ANIMAL SOUL AND ANIMAL RIGHTS
QUESTIONS AND ANSWERS (ON)OF HANS JONAS' PHILOSOPHY

Abstract: In every philosophy and each science dealing with living beings and nature, the question of survival is inevitable. This question represents also a trial for every theory of life and nature. However, not all answers to that question are direct and extensive, especially when the ethical implications of those theories are concerned. This is also basically valid for the Hans Jonas' case, regardless of the fact that his philosophy, brought about on the crossroads of metaphysics, ontology, biology, ethics and politics, is significant for contemporary discussions on moral status of animals and animal rights. Nevertheless, there are only few explicit reports on this subject in Jonas' opus. Therefore, the intent of this paper is to try and reconstruct a jonasian "zoo ethics" based upon Jonas' texts. Accordingly, the first part of this lecture will be dealing with setting up a draft of Jonas' philosophy of biology, with his notion of "animal soul" especially scrutinized. The second part of the lecture will inspect those elements of Jonas' ethics which justify the interpretation of his work in a zoo-ethical and bioethical key.

Keywords: Animals, Nature, Life, Hans Jonas, Philosophical Biology, Ethics of Responsibility, Zoo Ethics, Bioethics