

РАДИВОЈЕ КЕРОВИЋ
Филозофски факултет
Бања Лука

ЈОНАСОВА ИДЕЈА МАКРОЕТИКЕ ЗА ПЛАНЕТАРНУ ЦИВИЛИЗАЦИЈУ

Сажетак: У овом раду аутор указује на значај Јонасовог пројекта макроетике за технолошку цивилизацију. У том смислу он сматра да су питања која поставља Јонас и проблеми које потенцира легитимни и незаобилазни проблеми савременог филозофског мишљења. Утолико су легитимни и императиви етике одговорности коју Јонас заснива.

Кључне ријечи: живот, битак, човјек, техника, наука, одговорност, макроетика.

I / УПИТНОСТ И АКТУЕЛНОСТ ЕТИЧКОГ

Данас је, за разлику нешто јаче од само једног вијека, цијела планета на којој живимо уплетена у систем електричних, телекомуникацијских и информационо-комуникацијских мрежа тако да скоро функционише као једна жива и динамична цјелина. Кретање те динамичке цјелине, као и кретање људи и њихових моћних апарата, опремљених и програмираних за различите врсте праћења и контроле, посматра се и прати и из космоса са сателита из орбите те исте планете. Начичкана милионским и све већим градовима, све успјешније искориштавана од стране моћне и супериорне технологије, која на све стране уграђује виртуелно у природно, преобликујући и само то природно, а на глобалном плану мијењајући и реметећи до скоро непромјењиви ритам природних појава, та планета је још увијек једино станиште човјека и других живих бића. Као цјелина природног свијета и поретка ствари она је такође окриље у којем човјек развија себе и свој свијет у сложене и загонетне процесе свога историјског битисања.

Међутим, задахнутом храброшћу, интелигентном и скоро неизмјерно проницљивом човјеку, дјелатнику и ствараоцу културе и људског свијета у самом средишту првобитно природног свијета, тај исти природни свијет постаје све више претијесан, пренасељен и неспособан да и даље буде завичај и темељ за људска размишљања и акције. Томе има више разлога. Свакако није ријеч о томе да природа издаје и изневјерава човјека, да га избацује из свог мајчинског окриља. Није ријеч ни о томе да је савремени човјек коначно проникнуо у скривену загонетку природе, живог битка и космоса уопште, па да се онда са

своје супериорне позиције самовољно одриче њених услуга. Напротив! Овдје се много више ради о томе што је, наоружаном моћном природном науком, њој примјереном техником и нараслом самосвијешћу и самопоуздањем, наизглед супериорна позиција савременог човјека и сама амбивалентна. Амбивалентност те позиције се огледа у томе што је савремени човјек, на претпоставкама модерног развоја научно – техничког и економског односа према природи и збиљи уопште, преузео на себе улогу субјекта властите историје и судбине, а да при томе није измјерио цијену коштања и практичне посљедице тог преузимања. Зато се та цијена коштања управо у наше вријеме показује као превисока, а посљедице као далекосежне и несагледиве. Амбивалентност те позиције огледа се такође и у несразмјери између човјекових научно – техничких и технолошких потенцијала и моћи, те интелигентног организовања тих моћи да се ставе у функцију бесконачне самопродукције, и менталне способности да се оне ставе под контролу својих конструктора и ставе у службу остварења хуманих и етичких циљева. Тиме се потврђује и сјајни Хајдегеров увид у скривену суштину технике и њен ‘не – технички’ карактер. Истовремено, пак, управо посредством научно – техничке моћи успостављеном поретку човјековог свијета живота који ми данас називамо технолошком цивилизацијом, дешава се својеврсно угрожавање и преобликовање не само природног свијета, него и самог људског свијета, његових представа и појмова, начина размишљања, функционисања свијести, утврђених начина врједнујућег односа према свијету и властитој егзистенцији, те његовог целокупног душевног живота. Фрапантан раскорак између техничког и цивилизацијског нивоа развоја и практичне егзистенције, односно етоса савременог човјека, резултира како неотклоњивом потребом тог човјека за завичајем, утемељењем и смислом живота, која се компензира на различите начине и која је повезана са човјековом ексцентричном позиционом формом¹, тако и угрожавањем саме идеје хуманитета и достојанства човјека. Стога и Роберт Шпеман тврди да је модерна цивилизација, додуше, направила продор ка мисли о једнаким минималним условима живота и правима за све људе, али да, упркос томе, она представља пријетњу за достојанство човјека уопште, јер носи у себи моћну тенденцију ка елиминисању мисли о достојанству уопште².

У то комплетно збивање, бременито измјенама, преображајима, новим појавама, проблемима, изазовима и ризицима, на вишеструке начине је уплетена и филозофија. И као узрочник и судионик таквог збивања и као критичко промишљање културно – историјске, индивидуалне и друштвене егзистенције и изазова које она пред мишљење поставља, филозофија је принуђена да одговара на захтјеве времена и епохе. Тако се она у времену кризности човјекове егзистенције и упитности самог питања о битку човјека, како наше вријеме карактерише Рихард Визер, све интензивније бави проблемима практичне филозофије, питањем

1 На ту везу између ексцентричне позиционе форме човјека и потребе за завичајем, осмишљењем и утемељењем савременог човјека, указао исцрпније у раду *Савремени човјек и смисао*, објављеном у часопису Трећи програм, бр. 125 – 126, Београд, 2005.

2 Погледати, Spaemann, R, *Grenzen – Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 2001, st. 120.

морала, друштва и политике, те конкретнијим и садржајнијим питањима доброг и правичног живота, морално исправног дјеловања и основима праведног политичког поретка, односима међу народима и сл. Истовремено са оживљавањем интереса за питања практичне егзистенције човјека, његовог личног, социјалног и политичког дјеловања, практична филозофска, етичко – политичка рефлексија мора да се суочи са задатком научног утемељења филозофске етике и политичке филозофије. Јер тек на том путу, како нам то зналачки показује Отфрид Хефе³, филозофија се може надати да ће уз помоћ одговарајући методских сазнања моћи да развије и легитимише нормативно критичку компетенцију практичног ума. Утолико би се она могла надати и да пружи одговор на питање – *шта је добар и морално исправан живот*. Тако су у извјесном смислу и етичка питања колико актуелна и горућа питања мишљења нашег времена толико истовремено и спорна питања која захтијевају своје строжије филозофско легитимисање и додатно утемељење. Међу најплодније и најреферентније филозофе који се баве овим и њима сродним питањима од далекосежног практичног значаја за савременог човјека, али и за теоријске амбиције филозофије као такве и самопоуздање филозофског ума, спада и Ханс Јонас. Умногome другачији од осталих, са метафизичким патосом, исконским доживљајем радикалности и загонетности како човјека и његовог свијета, тако и поретка природе и бића, Јонас је мислилац који пред филозофску рефлексију ставља крајња питања изнуђујући крајње одговоре. Поље етичких проблема и размишљања он увезује, на начин који подсјећа на старе грчке мислиоце, са онтолошко – метафизичким и антрополошким питањима. Истовремено своја размишљања он поткрепљује искуствима и сазнањима савремене природне науке, посебно биологије и физике, која дају нови квалитет нашем разумијевању свијета и људске егзистенције, с једне стране, али ипак не отклањају прва и задња питања ума, или тзв. крајња питања, с друге стране. Та по мени супериорна ситуација из које филозофира Јонас, као сјајан познавалац природнонаучних истраживања и филозофског мишљења и традиције, омогућује му да на продуктиван начин споји теоријски и практични план размишљања, метафизичка и научна, односно емпиријска искуства и интересе ума. На размеђи тих искустава, интереса и размишљања, те кроз њихово међусобно повезивање, развио је Јонас и своју дијагнозу савремене ситуације и свој пројект макроетике за технолошку и планетарну цивилизацију. И једно и друго су двоструко условљени, како карактером и одликама саме те технолошке цивилизације, с једне стране, тако и одликама класичних етичких размишљања, с друге стране.

3 О актуелности питања практичне филозофије и задатака филозофске рефлексије Хефе се изјашњава на више мјеста у својим дјелима, али сасвим експлицитно и конзизно у предговору дјела *Ethik und Politik*, Frankfurt/M, 1979, st. 7 – 10.

II / ИДЕЈА МАКРОЕТИКЕ ЗА ПЛАНЕТАРНУ ЦИВИЛИЗАЦИЈУ

У кључне одлике савременог свијета Јонас убраја модерну или савремену технику која на далекосежан начин утиче на цио људски живот изазивајући корјени-те и до скоро непознате промјене човјековог животног свијета, његовог начина егзистенције, његовог понашања и размишљања. Та техника, потпомогнута моћном природном науком, и неочекивано и непланирано је од средства и инструмен-та у служби човјека, његове воље и интереса, израсла у скоро надмоћног партне-ра који на пресудан начин одређује цјелокупну егзистенцију тог човјека. Тако је она постала кључна моћ која и самог човјека као свога творца ставља пред нове изазове и намеће му све сложеније и теже рјешиве задатке. Дијелом и под ути-цајем Хајдегерових идеја о суштини технике, добу слике свијета и одређујућим карактеристикама тога доба, у које спада и модерна природна наука, Јонас засту-па тезу да постоје битне разлике између модерне и *предмодерне* технике. Преоб-ражај који је настао у модерном добу у самој природи и функцији технике у људс-ком свијету живота од одлучујуће је важности како за разумијевање суштине тех-нике тако и за разумијевање суштине научно – технички устројеног свијета савре-меног човјека. Стога такође и за разумијевање изазова и проблема са којима се тај човјек данас суочава. За разлику од *предмодерне* технике, која је имала инстру-ментални и константни карактер, утолико што је представљала један постојећи инвентар оруђа и поступака усмјерених на остварење одређених прецизно дефи-нисаних циљева, *модерна* техника представља један “подухват” и “процес” који се никада сасвим не довршава, него се стално изнова перпетуира. Исто тако, док се у предмодерној техници оптимум техничке компетенције и савршенста дости-зао релативно брзо, да би онда трајао веома дуго вријеме, а до промјена и напрет-ка долазило више посредством случаја, него ли организоване и осмишљење на-мјере, дотле модерну технику карактеришу стални напредак и усавршавање који се никада не окончавају. И анализа предмодерних техника показује да се у вели-ким класичним културама релативно рано достигало технолошко засићење и тех-нолошки оптимум који су успостављали одговарајући однос између средстава и производа, потреба и циљева⁴. Такав случај не важи за модерну технику. Оно што њу карактерише јесте “непрестани закон корака”, рутински прогрес који сваки нови искорак и побољшање у одређеном смјеру техничке области чини првенс-твено “поводом даљих корака у свим могућим смјеровима”. Тако суштински ди-намички карактер модерне технике доводи до брзог “проширења технолошке екумене” и таквог односа између између техничких средстава и циљева који пос-таје “дијалектички циркуларан”, то ће рећи такав да се они међусобно поспје-шују, на тај начин да жељени циљеви посредством нових техника налазе своје остварење, и обратно, нове технике продукују нове циљеве. Из тих и њима срод-них разлога могуће је по Јонасу предмодерну или традиционалну технику трети-рати као *посјед* и као *стање*, а модерну или савремену као *процес* и *динамички погон*⁵. Потпомогнута утрком за профитом, моћи, сигурношћу и престижом, дак-

4 Погледати, Јонас, Х, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt/M, 1987, st. 16 – 21.

5 Погледати, Јонас, Х, Исто, стр. 21.

ле чврсто утемељеним материјалним интересима, та техника се све више аутономизује истовремено док повећава и размјере човјекове моћи. Градећи на претпоставци о неограниченом прогресу, с обзиром да нема тако савршеног продукта који се неби могао још побољшати, нити умијећа које се не би могло још усавршити, савремена техника по Јонасу истовремено и ствара проблеме и разрјешава их. Утолико она сама има двосмислени карактер. Сличан двосмислени карактер има и модерна наука, те такође и сложени однос између те науке и технике. Не правећи строжију дистинкцију између појмова модерног и савременог, Јонас установљује, слично неким другим савременим мислиоцима попут Гадамера, Гелена, Хајдегера, К. Лоренца, тијесну спрегу између савремене науке и технике, која резултира неочекиваним и по човјека и природу све ризичнијим посљедицама. Ту спрегу он именује “узајамним Feedback односом” који обје држи у кретању и узајамној условљености на тај начин да једна изискује другу и поспјешује развој оне друге⁶. Тако напредак технолошког умијећа бива изазван напретком природнонаучног знања, а истовремено, природна наука за остварење својих теоријских циљева треба, “рафинирану и физички моћну технологију као своје оруђе”. Тиме се *апаратура* умеће као сфера која увезује теоријску и практичну раван изазивајући “драматичну међуигру” којом се мијења и однос човјека и природе. Нападнута од стране човјека посредством природне науке и технике, прогресивно сазнавана и искориштавана, и сама природа се почиње бранити све суптилнијим средствима. Тако нас она, до скоро третирана као раскривена тајна, све више изненађује новим непознаницама и отварањем цијелог низа нових и наизглед нерјешивих проблема.

При томе је од одлучујуће важности то да је склоп таквих околности и збивања резултирао како крупним и далекосежним промјенама човјековог животног свијета и његовог односа према природи као цјелини бића, тако и томе примјереним пресудним промјенама човјековог понашања, његовог начина размишљања и разумијевања властите егзистенције у свијету. Цијенећи да се у свему томе ради о дубоким и корјеним промјенама, непознатим било којој ранијој епохи човјекове историје, Јонас долази до своје кардиналне тезе којом тврди да се промијенила суштина људског дјеловања, те да таква промјена нужно изискује промјену у етици. Без такве корјените и далекосежне промјене суштине људског дјеловања, била би незамислива и незаснована и тако радикална и корјенита промјена у области етичке теорије. Тиме би и цио пројект макроетике за технолошку и планетарну цивилизацију био такође нелегитиман, као и радикална критика цјелокупне традиционалне етике. У том смјеру сам Јонас недвосмислено каже: «Специфичније речено, ја тврдим да се с извјесним развојима наше моћи измијенила суштина људског дјеловања; а пошто етика мора да се бави дјеловањем, слједећа тврдња мора бити да измијењена природа људског дјеловања чини неопходном и промјену у етици. И то не само у том смислу да су нови објекти дјеловања материјално проширили област случајева на које треба примјенити важећа правила понашања, већ у оном много радикалнијем смислу,

6 Погледати, Јонас, Х, Исто, стр. 27.

да је квалитативно нововрсна природа многих наших дјеловања наметнула једну посве нову димензију етичког значаја, што није било предвиђено у гледиштима и канонима традиционалне етике»⁷. Одлучујућа сила која је по Јонасу изазвала такве промјене и која је до неслућених размјера проширила ,‘размјере човјекове моћи‘, јесте савремена техника потпомогнута природном науком. Јер та техника је, изашавши из оквира технике схваћене на традиционалан инструменталан начин, ,‘довела до дјелатности толико новог реда величина, с толико нововрсних објеката и с тако новим посљедицама‘ као што то никада раније није био случај. Она је, *афицирајући* ,‘природу нашег дјеловања‘, изазвала промјену тог дјеловања. Истовремено она је, с обзиром на ,‘кумулативни карактер‘ тог дјеловања, пружила савременом човјеку могућност да дјелује у планетарним размјерама, да се уплиће у токове природе и властитог биома и да се на тај начин, по први пут у историји, нађе у ситуацији да својим технолошким интервенцијама и уплитањем угрози не само свој људски свијет и егзистенцију него и цјелину природе која је основа и услов тог свијета и хумане егзистенције. Претворена «у бескрајну тежњу ка напретку врсте, у њезин најзначајнији подухват, у чијем је напредовању ка све већим стварима, напредовању које непрестано превазилази само себе, покушано да се сагледа позив човјека, и чији успјех максималног господарења над стварима и над самим човјеком изгледа као испуњење његовог одређења»⁸, савремена техника управо и својим карактером и изласком у сусрет таквим људским интересима истовремено док доприноси успостављању и озбиљењу човјека такође доприноси и кржљању ,‘његовог појма о себи и његовог битка‘. Тим својим двосмисленим карактером она и саму природу као основу било каквог људског битка и егзистенције угрожава и чини ,‘повредивом‘. То се дешава утолико ефектније и драстичније уколико се савремена технологија све више захуктава и развија. Чак би се могло рећи да се у нашем времену владавине технологија, почев од информационо – комуникационих па до биотехнологија, на пољу људске праксе чак и индивидуални чинови сабирају у колективне, трансформишу се и попримају нове димензије, које ни један појединац, узет сам за себе, не може изазвати нити за њих бити одговоран. Трагом ситних промјена и прекршаја, у појединачном смислу занемарљивих, долази се, рецимо, до озбиљнијих нарушавања етичких кодекса и кварења морала.

Из тих и таквих разлога ни стари императиви, како то каже Јонас, ни класични етички кодекси и модели политичке праксе нису више функционални и примјерени условима живота у технолошкој цивилизацији. Критички промишљајући класичне обрасце етичких размишљања и рјешења, Јонас установљује да су се та размишљања и рјешења заснива на неколико елементарних претпоставки, које су, онда, на пресудан начин одређивала основне елементе етичких теорија. У те, међусобно повезане претпоставке, спада: 1. убјеђење да постоје трајна природа ствари и трајна природа или *стање* човјека, који се током историје не мијењају на битан начин; 2. представа да је на тај начин лако дефинисати шта је ,‘људски

7 Јонас, Х, *Принцип одговорности*, Логос, Сарајево, 1990, стр. 13.

8 Јонас, Х, Исто, стр. 24/25.

добро“ и обликовати кодекс етички исправног понашања и 3. схватање да су домети људског дјеловања уско ограничени, да се они простиру углавном на интерсубјективну сферу као сферу људске праксе и међуљудских односа. Стога се и може тврдити за традиционална етичка размишљања да су она оперисала стабилним моделом битка човјека, да су рачунала са *некумулативним* понашањем и да је за њих био одређујући директан однос човјека према човјеку и према себи самоме, а етичке норме и императиви били управљени на регулисање човјевих индивидуалних радњи и поступака. И како су се те радње и поступци односили углавном на садашњост или блиско будуће вријеме, а и етички прописи обликовани на тај начин и за такве околности и праксу, може се тврдити да је цијела традиционална етика *антропоцентричка* етика⁹. Таква каква јесте, та етика у предметном пољу етичке рефлексije и у сфери постулисане одговорности етичких субјеката није укључивала такве ентитете какви су, рецимо, техника, природа као цјелина, човјечанство и живот уопште. Дакако ни будућност природе, човјечанства и живота уопште. Зато су ове сфере по Јонасу биле „етички неутралне“ и као такве неинтересантне.

Међутим, двосмисленост позиције савременог човјека наоружаног силом и све силијом техником, која му даје у руке моћ планетарних размјера, способност да може уништити и себе и природу, живот уопште, присиљава нас на размишљање о „крајњим посљедицама“ и на бригу за ванљудске ствари, за природу и будућност живота. Имајући у виду могуће злоупотребе и намјерне или ненамјерне странпутице техничке моћи којом савремени човјек располаже, те висину улога таквих злоупотреба и странпутица, Јонас закључује да је човјек по први пут у својој историји доспио у ситуацију да постане одговоран за будућност живота на Земљи¹⁰.

Да би се пружио одговор на те нове и крајње изазове који стоје пред савременим човјеком неопходно је заснивање једне нове етике, *етике одговорности* за технолошку или планетарну цивилизацију. С обзиром на размјере човјевих дјеловања и учинака у нашем времену, на карактер колективне праксе коју треба етички регулисати и на висину улога, ту етику можемо назвати и *макроетиком*. За заснивање једне такве етике неопходно је знање, као што је било неопходно и за напредак науке и човјекове културе. Истовремено, то заснивање представља теоријски и принципијелни задатак чије остварење подразумијева излазак из оквира чисто етичке рефлексije и бављење метафизичким и антрополошким питањима и проблемима. Па ипак, сва су она усмјерена на поље човјековог практичног дјеловања, па као таква спадају у подручје политичке односно етичке рефлексije. Сплетеност и међузависност ових поља човјековог дјеловања, па према томе и рефлексije о том дјеловању, изразитија је данас него икада раније. То потврђује и разматрање принципа одговорности.

9 Погледати, Јонас, Х, Исто, стр. 18. и 22.

10 Погледати, Јонас, Х, *Technik, Medizin und Ethik*, st. 47.

III / ПРИНЦИП ОДГОВОРНОСТИ И СТРАТЕГИЈА ОПСТАЈАЊА

На овом принципу, који и другдје на одређени начин у савременој филозофији стиче своју репутацију, Јонас темељи и свој пројекат макроетике за планетарну цивилизацију. Стога се та етика назива *етиком одговорности* и *етиком будућности*. Та етика треба да развије нове императиве, различите од кантовских, и да пропише нове моделе дјеловања и практичног одлучивања, примјерене далекосежности посљедица човјековог дјеловања и размјерама његове моћи. Разлог томе почива у чињеници да нове врсте моћи стварају потребу за новим етичким прописима, новим нормама и циљевима практичног дјеловања. При томе то ново обличје етичке теорије и нови захтјеви које она поставља никако нису у колизији са захтјевима, нормама и прописима класичне етике, која је регулисала и санкционисала човјеково индивидуално понашање. Напротив! Јонас стоји на становишту по коме је однос нове етике одговорности, етике будућности или макроетике према класичној етици такав да она њене норме, прописе и етички профилисане циљеве признаје и претпоставља у подручју њиховог важења. Оно што нова етика у ствари, иако не једино, по том питању чини јесте проширивање поља одговорности етичких субјеката и додавање каталога нових обавеза оним старима¹¹. Истовремено се дешава то да прописи и норме нове етике у извјесном смислу преобликују узусе класичне етике додајући им, због сплета наовонасталих околности и фактора који утичу на човјеково дјеловање, нови квалитет и тежину. Ипак подвлачећи разлику између старих императива, рецимо кантовског, и императива нове етике, Јонас истиче да је Кантов категорички императив “био управљен на индивидуу”, а да је његов критеријум “био моменталан”. За разлику од њега, пак, нови императиви су управљени на будућност и цјелину човјечанства, чак живог битка уопште, на планети. Они немају моментани и непосредни, већ посредни и далекосежни карактер. Отуда нови императив захтијева и другачију врсту сагласности, то ће рећи «не сагласје акта са самим собом, него сагласје његових коначних учинака са опстојањем људског активитета у будућности»¹². На тај начин схваћене, класична етика и етика одговорности за коју се залаже Јонас, посебно проширивањем на сферу политичке праксе и колективног дјеловања у глобалним размјерама, могу да конспирирају у својим основним интенцијама, при чему се разлике међу њима не бришу у потпуности.

Полазећи од постулата да етике мора бити баш зато што људи дјелују, и да ова “мора да дјелује на ред дјеловања и регулисање моћи”, те да ранији облици етике будућности попут свјетовне утопистичке етике и хришћанске религиозне етике нису у стању да испуне захтјеве нашег времена, Јонас се нада да својом етиком одговорности поставља основе етике «која може да обузда оне екстремне снаге што их имамо данас и које смо готово присиљени да стално повећавамо и користимо»¹³. За заснивање такве етике кључна су сљедећа два питања. Она гласе: «На чему се заснива једна таква етика коју захтијева то ново дјеловање? И какви су из-

11 Погледати, Јонас, Х, Исто, стр. 273/274.

12 Јонас, Х, *Принцип одговорности*, стр. 29.

13 Јонас, Х, Исто, стр. 43.

гледати да се дисциплина коју она намеће пробије у практичне околности људи?»¹⁴. Прво питање Јонас идентификује као питање о принципима морала, а друго као учење о њиховој примјени или политичку теорију. Одговори на ова питања захтијевају како логички утемељена метафизичко – антрополошка разматрања, тако и објективна знања о свијету, природи и човјеку. Конкретније речено, они захтијевају како принципијелна разматрања о битку, сврхама и вриједностима, предности битка пред ништа и небићем, хијерархији вриједности, тако и знања о објективном поретку ствари, битку човјека, суштини технике и думетима човјекових теоријских искустава и сазнања и практичних научно – техничких подухвата. Такође и посљедицама тих подухвата и научно – технички устројеног модела људске егзистенције у свијету. И у једном и у другом се преплићу теоријски и практични интереси ума и људске егзистенције. Расположиво објективно филозофско и научно знање нашег времена о човјеквим научно – техничким потенцијалима и реалним, те могућим, практичним посљедицама примјене тих потенцијала, даје нам по Јонасу за право да на тим претпоставкама развијемо једну *хеуристику страха* и науку “хипотетичких предсказања”, или “упоредну футурологију” које ће бити у функцији опстанка не само човјека и човјечанства, већ и живог битка уопште. Тек оне нам могу јасно показати шта својим научним и техничким захватима, својом укупном колективном дјелатношћу преобличавањем природног и људског свијета, те уплитањем у природне процесе на пољу биотехнологија и манипулисањем генима, стављамо на коцку, шта ризикујемо и доводимо у опасност. Исто тако и врсту и висину улога који се тиме у цјелини ставља у питање. Како је и спознаја онога што је лоше и што угрожава, наиме зла, “бескрајно лакша од спознаје” добра, то управо тим путем можемо по Јонасу доћи до комплетнијег појма човјека, а тиме и до јасне представе о ономе што “треба сачувати од разарања”.

Проницљиво увиђајући повезаност свих ствари и збивања, како оних на пољу људске тако и оних на пољу природне историје, те несигурност и непоузданост свих позитивних пројекција будућности, Јонас артикулише “прелиминарне” задатке етике одговорности или етике будућности. Прва обавеза или први задатак те етике састоји се у стварању представе о далекосежности човјекових дјеловања и посљедица тог дјеловања. А друга у изграђивању и “наметању” “осјећаја који је примјерен” тој представи о далекосежности. Како, сад, због загонетности и отворености људског битка и његових егзистенцијалних, теоријских и практичних могућности, као и сложености и непрозирности склопа ствари и свјетског битка нисмо у могућности да изградимо комплетну позитивну слику тога битка, те њој сходни систем етичких императива и норми за људску праксу, стога смо у ситуацији да јасно и поуздано одредимо шта у свим људским дјеловањима, руковођеним ма како значајним и тешким интересима, не смије бити стављено на коцку ни доведено у питање. То је, по Јонасу, егзистенција човјечанства. Та егзистенција је изнад сваке индивидуалне егзистенције, чак и изнад егзистенције цијелих народа. Свака појединачна егзистенција, ма како сваки човјек као личност био вриједан и јединствен, и свака друга, ма како висока вриједност, има тако условни ка-

14 Јонас, Х, Исто, стр. 45.

рактер. Захваљујући томе може се говорити о “индивидуалном праву на самоубиство”, али не може о “праву човјечанства на самоубиство”. Отуда елементарни постулат етике одговорности и будућности може да гласи: «постоји *безусловна обавеза* човјечанства да постоји». На тај начин схваћени човјек и човјечанство су одговорни према себи самим и пред собом самим. Али, та одговорност се не тиче само садашњости, постојећег стања човјечанства и објективног поретка ствари. Та одговорност се у још већој мјери односи на будућност и будуће стање човјека и човјечанства. Како ми као садашњи субјекти дјеловања и узрочници реалних и могућих посљедица тог дјеловања, па и оних које би могле угрожити могућност будућег постојања човјека и човјечанства, одговарамо за своје поступке, своје понашање и дјеловање које има тренутни или непосредни карактер, једнако тако смо одговорни и за наше потомство и будуће генерације. У том смислу Јонас каже: «Дакле, за нас данашње, из *права* оног, истина још непостојећег, постојања каснијих, али чије постојање треба антиципирати, постоји *обавеза* узрочника на коју треба дати одговор и на основу које смо ми њима одговорни кад се ради о таквим нашим дјеловањима која досежу у димензију таквих учинака»¹⁵. Из те примарне одговорности за човјека и човјечанство, која укључује и “онтолошку одговорност за идеју човјека”, изводи се први императив макроетике, односно етике одговорности. Тај императив налаже једноставно: **да човјечанства буде**.

Саму одговорност, пак, Јонас везује за човјекову способност за дјеловање, односно његову моћ да нешто чини, мијења ствари и изглед свијета. Примјећујући да онај ко би био лишен моћи и способности за дјеловање, не би могао бити ни одговоран, он подвлачи да је одговорност “функција моћи” и да је она сразмјерна њој¹⁶. С обзиром да из моћи и способности дјеловања произлазе учинци или посљедице дјеловања, одговорност се може схватити и као “каузално урачунавање почињених дјела”. Како та моћ имплицира обавезу, то ће рећи одговорност за вршење моћи и дјеловањем изазване посљедице, те како стоји у тијесном односу према тим посљедицама, казује нам сам Јонас ријечима: «Ствар постаје моја зато што је моја моћ и зато што има узрочни однос према управо овој ствари. То овисно, захваљујући свом праву на себе, постаје оно што заповиједа, моћно, захваљујући својој узрочности, постаје обавезано»¹⁷. Али одговорност не исцрпљује своју обавезујућу снагу само за почињена дјела, поступке или радње, само за оно учињено. Одговорност, напротив, подразумијева такође и одговорност за оно још не – учињено што треба учинити. Она обавезује на усклађивање будућих дјеловања и радњи са моралним циљевима и њихово подређивање тим циљевима. Кантовским језиком бисмо могли рећи да одређујући разлог воље и будућих дјеловања и радњи јесте обавеза која произлази из моралних циљева и која се темељи у способности за дјеловање и вршење радњи. Насупрот томе, неодговорним се може сматрати оно понашање које раскида повјерени однос одговорности,

¹⁵ Јонас, Х, Исто, стр. 65.

¹⁶ Погледати, Јонас, Х, *Technik, Medizin und Ethik*, st. 272/273.

¹⁷ Јонас, Х, *Принцип одговорности*, стр. 134.

које занемарује, игнорише или хотимично избјегава вршење обавезе која је уписана у морални циљ.

Кад је ријеч о типовима одговорности онда је потребно имати у виду дистинкцију коју Јонас прави између *природне* и *договорене* одговорности. Међу бројним типовима одговорности које се могу сусрести у човјековом друштвеном и културном животу, и које и у наше вријеме имају пресудан значај, посебно се издвајају *родитељска* и *политичка* или *државничка* одговорност. Узорне по свом значају и својој улози у човјековом друштвеном животу ове двије врсте одговорности имају парадигматични карактер. Обје имају коријен у праузору сваке одговорности, на име у одговорности “човјека за човјека”. Примјећујући да *вертикална* одговорност родитеља према дјечи, као “природом институисана” одговорност, има већу тежину и снагу од хоризонталне одговорности једнаких за једнаке, рецимо браће међусобно, те да у крајњој линији предмет одговорности и може бити само оно што је живо и потребито, Јонас сматра да је и државничка одговорност по свом основном карактеру сродна родитељској. Тако се и родитељској и државничкој одговорности, као заједничке одлике и саставне компоненте, могу приписати *тоталност*, *континуитет* и *будућност*. Ова три појма, које приписујемо поменутиим кључним типовима одговорности, и представљају саму суштину одговорности као такве. Тоталност одговорности се састоји у њеној “неопозивости”, у универзалности и безусловности њеног захтјева који се никако и никада не може отказати. Исто тако она обухвата “тотални битак својих објеката”, то ће рећи “све њихове аспекте, од голе егзистенције до највиших интереса”. То потврђује родитељска одговорност као *архетип* сваке одговорности. Јер управо она укључује бригу за дијете као предмет одговорности у његовом цјеловитом битку и аспектима, почев од бриге за његов тјелесни опстанак, раст, развој и здравље, па до бриге за његово васпитање, обликовање карактера и израстање у пуну и зrelu слободну и самосвјесну личност. Слично стоји ствар и са државничком одговорношћу, која такође укључује како бригу за физичку егзистенцију људи као политичких субјеката тако и њихову добробит и срећу. Да се ове двије врсте одговорности укрштају исказује нам Јонас одлучно слједећим ријечима: «Једном ријечју: оно што *in toto* има у виду родитељска скрб је пуки битак као такав, а онда најбољи битак овог бића. А то је управо оно што је Аристотел рекао и за *ratio essendi* државе: да је она дозвана у живот како би био могућ људски живот и да даље постоји како би био могућ добар живот. Тако је баш ово и брига правога државника»¹⁸. Оно, међутим, што раздваја родитељску и државничку одговорност, јесте присуство афективне везаности родитеља за дијете као предмет одговорности и *ауторства* тог предмета, какве немамо у случају државничке одговорности. Наравно, Јонас нам не може навести примјер неког савременог политичара који би спадао под овакав појам тоталне државничке одговорности. За тоталност родитељске и државничке одговорности везане су и одлике континуитета и будућности. Континуитет одговорности, темељећи се на тоталности одговорности, захтијева непрекидно вр-

18 Јонас, Х, Исто, стр. 148.

шење и бдјење. Овима се, онда, прикључује и одлика будућности, уколико предмети одговорности имају повијесни карактер.

Одлике појма одговорности које се уписују као постулати родитељској и државничкој одговорности као парадигмама одговорности вуку собом императиве који важе генерално и које налаже сам принцип одговорности. Прва заповијест тог принципа налаже - егзистенцију човјека и човјечанства, а друга – добру и људску егзистенцију човјека и човјечанства. У ствари у крајњој линији принцип одговорности, као темељ макроетике и етике одговорности, налаже још и више, наиме такође и “превладавање егоизма” људске врсте и “солидарност интереса” са цјелокупним органским свијетом¹⁹.

IV / МЕТАФИЗИЧКИ ТЕМЕЉИ ОДГОВОРНОСТИ И ЕТОСА

Напрезање принципа одговорности до стварно потребних, али метафизичких размјера, које врши Јонас, изискује са своје стране разјашњење бар два важна питања. Прво питање пита о збиљским темељима такве одговорности и уопште сваког етоса и моралног понашања. Друго, пак, смјера на разјашњење метафизичке позиције и улоге човјека као субјекта одговорности у цјелини свјетског битка. Суштински повезана ова питања изискују јединствен одговор. Утолико прије уколико питање о темељима одговорности и уопште етичког понашања подразумева такође и увид у битак човјека и процјену његове позиције у цјелини свјетског битка. Чак и онда када етичка рефлексивна то процјењивање не идентификује као свој конкретни и примарни задатак. Слиједећи ова у бити стара питања филозофског мишљења, Јонас настоји својим рјешењем да превлада главне потешкоће сваке етичке теорије. Истовремено, сматра да тим превладавањем филозофски заснива и легитимише и своју теорију одговорности и концепт макроетике. Кључни проблем са којим се одраније носила етичка теорија јесте проблем односа битка и требања, стварности и етичких императива, с једне стране, те проблем односа субјективне и објективне стране морала и етичке теорије, с друге стране. Цијенећи да свака етичка теорија, па тако и теорија одговорности или макроетика, мора “имати у виду двије ствари”, наиме, «рационални основ обавезе, то значи легитимирајући принцип иза права на обавезно “Треба” и психолошки основ способности тог треба да покрене вољу», Јонас истиче да објективна страна етике, тако, има посла са умом, а субјективна са осјећањем и емоцијама. Раздвајање једнога и другог, као и раздвајање форме и садржаја, или, пак, наметање умне форме као одређујућег разлога воље са занемаривањем те субјективне стране, осјећања и доживљаја, какво имамо у Кантовој и кантовски конципираној формалистичкој етици, не представља задовољавајуће рјешење темељног етичког проблема и односа. И уопште линије етичког размишљања које се појављују у лику метафизичке односно интелектуалистичке етике, која све полаже на ум и разум, једне стране, и емпиристичке етике, која уважава субјективне и неумне компонен-

19 Погледати, Јонас, X, *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*, Stuttgart, 2004, st. 90/91.

те, с друге стране, а које имају своје почетке у грчкој филозофији, показују се као битно једностране. При свему томе се у ствари ради о томе да се повежу ове двије стране етичког феномена и да се на задовољавајући начин постави како односи субјективног и објективног фактора у човјековом битку, тако и однос човјека као субјекта етичких поступака и дјеловања према природи и својету као цјелини.

Из ових и њима сродних разлога, те на основу сплета новонасталих и раније непознатих околности, Јонас у једном антиметафизичком времену, какво је наше које има разумијевања само за антиметафизичку врсту метафизике, прибјегава једном "метафизичком" рјешењу које укључује три међусобно повезане компоненте. На првом мјесту то је једна врста онтологије са филозофијом природе, затим на њеним темељима изграђена антропологија као учење о човјеку, његовом мјесту и улози у цјелини природе и бића, те, на крају, али не мање важна, теорија вриједности и сврха као својеврсна аксиологија. Оне заједно као једна јединствена теорија треба да разјасне склоп разлога, услова и околности под којима дјелује човјек као етичко биће и сходно којима он као биће у свијету треба тако да дјелује. Исто тако овој теорији припада задатак, за нашег мислиоца примаран, да идентификује и обликује принципе тога дјеловања у времену планетарне моћи савременог човјека и технике. Утолико она има да одговори на неколико питања. Та питања, формулисана конкретније за наше сврхе, могу да гласе: Шта је основ морала и етичког понашања човјека? У чему лежи разлог предности бића пред небићем, битка пред ништа и живог пред неживим? Шта је добро, а шта вриједно, и како се они могу квалификовати као такви? Каква је улога човјека у свему томе?

Ова, иначе стара филозофска питања, провучена кроз филтер Хајдегеровог утицаја, Јонас радикализује и доводи до крајњих мисаоних конзеквенци. Као таква она изискују и јасне и недвосмислене одговоре. Кад је ријеч о основи етичког дјеловања и моралних поступака човјека, дакле коријену човјекове способности за самоодређење, ауторство над властитим битком и практичним радњама, онда Јонас заступа тезу да њих налазимо у човјековој субјективности. Полазећи од аристотелијанске идеје о телеолошком склопу свијета, смислености и сврсисходности тог склопа, ствари и збивања, он и ту субјективност види ситуирану у сам тај склоп свијета и битка. Тиме се, међутим, њена аутономија у мишљењу и дјеловању не доводи у питање. Она се само показује много богатијом, широм и заснованијом у самом свјетском битку него ли што нам то показује Кантова идеја аутономије чистог практичног ума као одређујућег разлога воље и човјевих практичних дјеловања. Исто тако се, на овакав онтолошки начин схваћена субјективност, сходно свом дјелатном карактеру, показује као "објективна". Зато Јонас и каже: «Реалност субјективитета је "објективна" исто онолико колико и тјелесне ствари. Његова реалност значи дјелотворност, наиме каузалност према унутра и према вани, дакле снагу за самоодређење мишљења у мишљењу и за, захваљујући њему, одређење тијела у дјеловању»²⁰. Тако је човјек као субјективно биће способан за дјеловање и вршење практичних радњи и поступака. То дјеловање се показује као смислено и сврсисходно дјеловање, усмјерено на остварење

20 Јонас, Х, *Принцип одговорности*, стр. 94.

одређених вриједности и сврха. Јер самом људском битку је иманентан вриједносни однос како према свијету и бићу тако и према себи самом. Мишљење и ум том дјеловању пружају рационални основ и арткулишу етичке циљеве. Они стављају пред субјективност захтјев требања који има да важи пред пуком стварношћу и бићем. Ради се о томе да и то *треба*, сфера вриједности, сврха и високих етичких циљева морају да имају објективно утемељење, како у самом битку и бићу, тако и у рационалним разлозима ума. Из објективности тог *треба*, те сфере вриједности, сврха и етичких циљева било би могуће по Јонасу извести закључак о објективном требању битка, па према томе и обавезу “за очување битка”. Само из тога би слиједила и *одговорност према битку*.

Испитујући “зашто уопште нешто *треба* да буде у предности пред ништа”, битак пред не – битком, живо пред неживим, те зашто они уопште имају неку вриједност сходно којој се цијене и претпостављају не – вриједности, Јонас изводи закључак да сам битак посједује своје иманентне сврхе и да се он изјашњава за себе а против ништа, биће – против небића, живо – против неживог. То је стога што ни битак ни живот нису индиферентни према себи, већ се изјашњавају за себе и потврђују у својим сврхама. Дефинишући сврху као “оно ради чега нека ствар егзистира и ради чијег привођења или одржања долази до неког поступка”, Јонас у том смислу каже: «У свакој сврси се битак изјашњава за себе самог а против Ништа. ...Значи: пука чињеница што битак није индиферентан према самом себи његову диференцију од небитка чини основном вриједношћу свих вриједности, првим Да уопште. Ова диференција, дакле, није толико у различитости једног Нешто од једног Ништа (...), него у различитости неког интереса за сврху уопште од индиференције, гдје оно Ништа можемо сматрати њезиним апсолутним обликом. Индиферентни битак би био само непотпуни битак, јер би био оптерећен љагом бесмислености, био би облик од Ништа и заправо непредставив. То да се код битка о нечему ради, дакле барем о себи самом, прво је што о њему можемо сазнати на основу присутности сврхе у њему»²¹. Како и битак већ самим својим постојањем, својим присуством указује на своју предност пред Ништа и небитком, с једне стране, али и на своје иманентне сврхе, с друге стране, тако се на својој равни живот изјашњава за себе, своје сврхе и своју вриједност. Стога је Јонас у праву када поводом тога каже: «Живот је експлицитна конфронтација битка с небитком, јер у својој конституционалној, нужношћу размјене материја датој потребитости којој може бити поречено испуњење, он има могућност небитка као своју стално у себи присутну антитезу, наиме као пријетњу. Модус његовог битка је одржање путем чињења. Оно Да сваке тежње овдје је заоштрено захваљујући активном Не небитку. Захваљујући том негираном небитку битак постаје позитивна тежња, то значи стални избор себе самог»²². У том избору себе самог, а против небитка, битак се појављује као сврха која представља вриједност, и то основну вриједност. Из те основне вриједности, захваљујући богатству сврховитости и жељених циљева, изводе се и развијају сложеније вриједности као што су живот,

21 Јонас, Х, Исто, стр. 117.

22 Јонас, Х, Исто, стр. 118.

дух и слобода човјека. Стога се може рећи како «битак самог себе чини вриједним свога ангажмана» управо потврђивањем и оправдањем оваквих вриједности и сврха. Да њему, као и животу, није потребно никакво друго и другачије оправдање, осим њега самога, потпуно је јасно. Из истих разлога се може тврдити, како то Јонас и чини, да је «живо своја сопствена сврха» и да му «није потребно никакво друго оправдање». Од овога није изузетак ни човјек.

Па ипак, када је ријеч о човјеку његовој слободи и умности, захваљујући којима се он показује као биће способно за морално понашање, за самоодређење и самообликовање, онда му Јонас додјељује изузетно мјесто и улогу у свјетском битку и збивањима. С једне стране он га увезује са свим стварима овога свијета и то подједнако и «ниже» аспекте његовог битка, попут тјелесног и органског, као и више, попут духовног и мисаоног. На основу тога, а из хоризоната једне онтологије и филозофске биологије или филозофије органског, закључује се да разумијевање органског представља допринос такође разумијевању људског битка, те да, захваљујући континуитету духа са органским, а овога са природом, сама филозофија духа укључује етику, тако да се ова појављује као дио филозофије природе²³. То увезивање се још више утврђује идејом континуитета природног битка до у највише аспекте људског битка и тезом да је сам човјеков дух «још од почетка» и у органској егзистенцији «као такав префигуриран». На тим основама се изводи и далекосежан закључак да моћ слободе није својство само човјека и његовог духа, него да је «принцип слободе по први пут засјао још у мрачним кретањима прасвјетске органске супстанције унутар бескрајно распрострањује силе физичког универзума»²⁴.

С друге стране, пак, човјек је једино биће у свијету које може бити срећно или несрећно, које може трансцендирати сваку постојећу непосредну ситуацију и сусрести самог себе. Он је умно и слободно биће чија субјективна слобода постаје могућност и «мјесто историје» и историјског догађања. Та слобода, међутим, онтолошки утемељена у самом битку свијета, не представља само привилегију и дар, већ такође и изазов, обавезу и ризик, који је инхерентан самом живом битку као таквом. Како основни услов ове привилегије почива у «парадоксалној чињеници да је жива супстанција посредством праакта издвајања из опште интеграције ствари у природној цјелини» ставила себе насупрот свијету и тој цјелини, уводећи напетост између битка и небитка, у «индиферентну извјесност» тога битка, то се и та слобода показује као «битисање у опасности»²⁵ и неизвјесности. Утолико је «могућност небитка конститутивна за сам живот» као такав. Али управо због те слободе, идеалног битка духа и способности мишљења и дјеловања човјек се по Јонасу издваја од других бића у свијету. Способан за спознају мистерија природе и загонетки људске егзистенције, за мишљење и дјеловање, самоодређење и измјену свијета, те научно – технички захват у природу, човјек је биће у

23 Погледати, Јонас, Х, *Das Prinzip Leben* (Organismus und Freiheit), Frankfurt/M – Leipzig, 1997, st. 9 i 401.

24 Погледати, Јонас, Х, *Das Prinzip Leben*, st. 17.

25 Погледати, Јонас, Х, Исто, стр. 19.

коме се огледа цио битак и које у «својој космичкој усамљености налази свој понос». Зато Јонас и каже: «По космичким мјерилима човјек је само један атом, једна квантитативна незнатност, али га његова унутарња ширина може учинити догађајем од космичког значаја. И рефлексивна битка у знању може бити више него људски догађај, она може бити догађај за битак сам, који афицира његово метафизичко стање, хегеловским језиком речено, један ка – себи – самом долазак изворне супстанције»²⁶. Стога се и човјеку као умном и слободном бићу проширују границе одговорности. Његови људски потенцијали, његова позиција и улога у цјелини свјетског битка и природе намећу му бригу не само за себе сама већ и за природу као цјелину. Зато само једна онтолошки и објективно заснована етика може да избјегне сваком субјективизму и различитим формама релативизма. Утолико више и утолико прије уколико не желимо да такву етику заснивамо на божанском ауторитету.

V / ИДЕЈА ДОСТОЈАНСТВА И ЛЕГИТИМНОСТ ИМПЕРАТИВА ЕТИКЕ ОДГОВОРНОСТИ

И етика без божанског ауторитета подразумева представу о неупоредивој вриједности и достојанству човјека и његовог битка. Из онтолошког, односно метафизичког угла посматрано, она подразумева представу о вриједности живог битка као таквог и његовом првенству пред неживим и небитком. Самосвојно биће какво је човјек, укључује утолико богатију и пунију представу о вриједности и достојанству уколико је обдарен умом и слободом, за разлику од свих других бића. Јонас стоји на становишту да сама онтолошка идеја човјека укључује императив о његовој егзистенцији, те о његовој доброј и још бољој егзистенцији. Та онтолошка идеја човјека подразумева такође и идеју о његовом достојанству и достојанству његове личности. Утолико је поштовање достојанства личности сврха по себи самој, добро и вриједност као таква и због себе саме. То је по Јонасу на експлицитан и формалан начин установио Кант, превазилазећи тиме на извјестан начин формалност свог категоричког императива. *Безусловна самовриједност умних субјеката*, какву захтијева и Кант, међутим, не може се по Јонасу извести «ни из каквог формалног принципа». Тако и идеја човјековог достојанства захтијева онтолошко утемељење и онтолошку идеју човјека као умног и слободног бића. Ове идеје нужно имплицирају највећи степен бриге за човјека и одговорности за његов хумани битак. Поготово онда када се тај битак у нашем времену угрожава на вишеструке начине. Конкретан и посебно ризичан начин његовог угрожавања имамо на пољу истраживања генома и генетске манипулације. Јер ту човјек скоро да преузима на себе творачку улогу, настојећи не само да успостави контролу над својом еволуцијом, него и да *побољша* своју врсту и плански измијени ток еволуције. Стога Јонас пита: «Ко ће постати ти исправљачи “слике”», по којим

²⁶ Јонас, Х, Исто, стр. 402.

узорима и на основу којег знања?»²⁷. Какве су последице тих експеримената са људским (и не само људским) геномом, тих интервенција и уплитања у скривене токове еволуције живог битка? Тешко етичко питање пита «о моралном праву да се експериментише с будућим људским бићима», јер ту се ради о будућим људским бићима. Уопште, неотклоњиво је питање о праву човјека, не само моралном, да се икако петља у токове природе и динамику живог битка. Зар *интегритет слике човјека* и његово људско достојанство у том смислу не треба да буду недодирљиви?

Градећи на увиду у амбивалентни карактер не само савремене науке и технике, већ и човјекове егзистенције уопште, Јонас нас опомиње да органски процеси имају иреверзибилни карактер, да се они не могу заустављати и контролисати у својим једном измијењеним токовима. Научно експериментисање са генима, људским на првом мјесту, и манипулисање њима искључује сваку врсту поправног или понављања експеримента, замјењивости. Далекосежност тих интервенција и експеримената, и због невиђене сложености генетских супстанци и процеса, који могу потпуно преусмјерити ток људске еволуције или изазвати потпуно пропадање човјека, сили нас на највећу могућу опрезност и озбиљност. Како се ту ради о експериментисању на још нерођеним људима, Јонас закључује да су они као такви неетични²⁸. На максималну опрезност и озбиљност по том питању нас опомиње и Лудгер Хонефелдер, када о човјековом геному и генетском коду каже: «Генетски код није ни емпиријско откриће ни пука измишљотина, већ загонетка. Ко то сматра стварном величином, у великој је заблуди»²⁹.

Јонасове аргументоване и рационално засноване идеје, руковођене искреном мислилачком и људском бригом за човјека и његово достојанство у времену владавине науке и технике, те великих размјера човјекове моћи, осим позитивних одјека, изазвале су и критичке објекције и разрачунавања. Тако му један од најистакнутијих савремених филозофа Отфрид Хефе приговара да је савремену науку и технику сагледао на необјективан и сувише изоштрен начин, који потенцира њихове слабости и предимезионира њихов угрожавајући утицај. Исто тако, цијењени Хефе, неоправдана је и Јонасова квалификација научног просвјетитељства као фактора који је допринио десакрализацији природе и људског свијета, те њеном искориштавању. Међутим, таквом односу према природи је такође допринијела и монотеистичка религија, што Јонас, који се позива на категорију светог као основ за изградњу “еколошке етике”, испушта из вида³⁰. Кад поставља дијагнозу да је тежња за профитом основно обилежје модерног привредног напретка и њој сходног појма рационалности, онда Јонас такође гријеши јер занемарује да управо та тежња за профитом мотивише пад цијена и ефикасније искориштавање материјала, дакле нешто корисно и позитивно. Примјећујући да су неки Јонасови увиди,

27 Јонас, Х, *Принцип одговорност*, стр. 40.

28 Погледати, Јонас, Х, *Technik, Medizin und Ethik*, st. 216.

29 Хонефелдер, Л, *Шта знамо када истражимо људски геном?*, у “Филозофски годишњак”, бр. 1, Књижевна задруга, Бања Лука, 2003, стр. 424.

30 Погледати, Höffe, Otfried, *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt/M, 1993, st. 203.

као што је онај по коме природа може живјети и без човјека, али да би без њега била сиромашнија, у ствари *тривијални*, Хефе истиче да је и његова рационална аргументација у корист нове врсте категоричког императива мањкава. Јер не само што није исправно условљену обавезу за битак и преживљавање једноставно претварати у неусловљену и од новог квантитета правити легитимишућу силу за нови квалитет етичког императива, као што то Јонас чини, већ се таквим начином закључивања и аргументације у ствари брише разлика између починитеља и жртве и подмеће идентитет њих двога³¹. Исто тако Јонасова ‘хеуристика страха’ по Хефеу не само што драматизује ситуацију и из тога извлачи захтјев за ‘револуционарном ревизијом’ етичког императива, то ће рећи посве нови импретаив, док је у ствари довољна и примјена ‘познатог императива на новонастала поља ствари’, него она није ни оригинална. Елементе за Јонасове идеје имамо како у старој причи о Пандориној кутији и опасностима које је изазвало њено отварање, тако и у Блоховом учењу о утопији и нади и Хајдегеровом појму бриге.

Али, и ако се сагласимо да су Хефеови само успутно и на брзину наведени приговори, Јонасовој рационалној аргументацији, као и његовом процјењивању природе и опасности које собом вуче савремена техника, засновани, ипак се тиме не доводи у питање озбиљност проблема које је овај уочио и легитимност његових захтјева. Иако у савременој филозофији од Јонасове хеуристике страха, изгледа, никога није страх, потребно је имати у виду да она и није развијана са наміјером да изазове страх, него озбиљност и свијест о далекосежности и непрозирности човјекових дјеловања и научно – техничких подухвата. Важно је то што Јонасови захтјеви и разматрања упозоравају и одају црту неопходне озбиљности, каква није у довољној мјери присутна у савременој политичко – етичкој рефлексiji – јер су улог и ризик заиста превелики. Осим тога, утисак је да Јонасова генерална логика има непорециву исправност, ако не у строго логичком смислу, што од ње захтијева и Хефе, онда свакако у метафизичком и хуманистичком смислу. Оно чега је Јонас свјестан јесте чињеница да снага и беспрекорна исправност рационалне аргументације није већ и довољна за заснивање безусловних етичких норми и циљева, а поготово за њихову примјену. Ако је ум тај који треба да идентификује и артикулише, те тиме филозофски легитимише, те норме и циљеве за људску индивидуалну и колективну праксу, то никако не значи да и стварна успјешност таквог подухвата зависи само од њега и његових разлога. Напротив! Чини се да стварни живот и људско битисање могу, посебно на политичко – етичком пољу, да аргументују у корист тога етичког и снажнијим аргументима него што су чисто рационални, непогрешиво логички утемељени аргументи. Чак и ако се у етичком закључивању и полази од идеје о умности и слободи као о пресудној одлици људског битка, тиме још није несумњиво доказано да је сама рационална и логичка снага аргумента већ и довољна за заснивање етичког и преобликовање људске праксе. Несумњиво је да је и Јонас имао у виду и овакве ствари када је развијао свој концепт макроетике и етике одговорности. Оно што у цијелом његовом филозофском подухвату никако не може бити спорно јесте хумана и руководећа

31 Погледати, Höffe, O, *Moral als Preis der Moderne*, st. 172.

идеја о јединствености људског битка и човјековог достојанства. Та идеја људског достојанства, која има своју личну и социјалну страну, и за Јонаса је, као и за Хефеа, Шпемана, Ролса и неке друге савремене мислиоце, ако не највиши мисаони, а оно свакако «највиши морални и правни принцип, највише Треба» које као принцип и «највиша рангирана вриједност» легитимише сва људска права³².

Јонасу припада заслуга за смјештање етичких размишљања у једна шири искуствени и мисаони контекст. У напору онтолошко – антрополошког утемељења етике он је, можда, најтемељнији, али не и једини. На себи својствен начин специфичности савременог искуственог и мисаоног контекста, уплетености етичке рефлексije са метафизичким, антрополошким и научним разматрањима и сазнањима, свјесни су и неки други савремени мислиоци. Међу њих спадају и Лудгер Хонефелдер, када наглашава довођење у везу научно – теоријских, филозофских и антрополошких сазнања са представом о човјеку³³ и Лудвиг Зип, који укључивање антрополошких знања и историјских искустава третира као услов да етика у нашем времену «допринесе рјешавању савремених проблема»³⁴. У овом смислу Јонасов пројект макроетике за планетарну технолошку цивилизацију озбиљношћу својих испитивања заслужује најозбиљнију филозофску пажњу. Такође и питање његове практичне примјењивости и унутрашњих потешкоћа.

Zusammenfassung

In dieser Arbeit verweist der Autor auf die Bedeutung Jonases Projekt der Makroethik für die technologische Zivilisation. In diesem Sinne betrachtet er dass sind die Fragen und die Problemen, die Jonas stellt, legitime und unabwendbare Probleme für das zeitgenössische philosophische Denken, auf. Deswegen sind auch die Imperative der Ethik der Verantwortung legitim, die Jonas gründet.

Schluss Wörter: Leben, Sein, Mensch, Technik, Wissenschaft, Verantwortung, Makroethik.

32 Погледати, Höffe, O, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, in 'Gentechnik und Menschenwürde', Du Mont, Köln, 2002, st. 114/115.

33 Погледати, Хонефелдер, Л, *Шта знамо када истражимо људски геном?*, стр. 431.

34 Погледати, Зип, Лудвиг, *Етика и представа о човјеку*, у 'Филозофски годишњак, бр. 1, Књижевна задруга, Бања Лука, 2003, стр. 449.