

Princip odgovornosti kot etično posredovanje med svobodo in bitjo

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V pričujočem članku želimo poudariti vso razsežnost filozofskih in metafizičnih implikacij, ki bi jih utegnili imeti Jonasova etika odgovornosti. Jonas je tradicionalno etiko do temeljev revidiral s tem, da moralnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je razširil na kolektivno in osebno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Temeljni Jonasov očitek tradicionalni etiki je v tem, da je etika omejenih razsežnosti, in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, in ne na razmerje človek - narava. Epohalnost Jonasove filozofije je nedvomno v tem, da je dovolj prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razprostira zgolj med dvema človekoma, temveč primarno že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike, in ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe. V določenem smislu imamo pri njem opraviti z pred-logično, pred-umsko etiko, na nek način pra-etiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta. Temeljni problem pri tem pa je, kako etično utemeljiti bit, kako iz nje izpeljati najstvo.

ABSTRACT

PRINCIPLE OF RESPONSIBILITY AS THE ETHICAL MEDIATION BETWEEN FREEDOM AND BEING

The intention of this article is to make evident the full extent of the possible philosophical and metaphysical implications of Jonas' ethics of responsibility. He thoroughly revised traditional ethics by extending the moral questions from personal to collective morality and stressing both personal and collective responsibility for the consequences of our high-tech civilization in the future. Jonas' main criticism of traditional ethics is that of being an ethics of limited dimension, in two senses: firstly, that it is limited to an immediate field of activity with the foreseeable, rather than the long-term consequences, and secondly, that it is limited to the relationship between man and man rather than to that between man and nature. The epochality of Jonas' philosophy is definitely in his succeeding to demonstrate the existence of the ethical field, not only between two human beings but, primarily, in the human relationship with nature. The possibility for the ontological foundation of ethics lies here, rather than at the

intersubjective level, which needs a fundus outside itself in order to be established. In a certain sense, Jonas's ethic is pre-logic and pre-rational. It is, in a way, pre-ethics which precedes any attempt to conceptualise it within the limits of subject. The fundamental problem with this is how to found the being ethically and derive ought "Sollen" from it.

1

Da je nihilizem ob prehodu stoletij dokončno zrušil tradicionalno metafiziko, je bilo dejstvo, ki je bolj ali manj prizadelo le filozofijo. Da je bila hkrati s tem ob veljavnosti tudi sleherni normativna etika, pa je že situacija, ki je imela in še ima civilizacijske in kulturne posledice malodane planetarnih razsežnosti. Vprašanja po bistvu teh posledic, po njihovi vrednosti pa tudi ni mogoče zastaviti, ne da bi hkrati izhajali iz določene normativne etike, ki bi jo tiho predpostavili. S tem ko etika dobi status discipline, ki je ni mogoče zadostno teoretsko utemeljiti, so implicitno dopuščene vse "etike". Moralni čut, vest, volja, zdravi razum zdaj niso več zadostni pogoji njene verodostojnosti. Z odsotnostjo slehernega zavezujočega nomosa, zaide etika s svojimi moralnimi principi in imperativi v dotedaj najglobljo krizo. Toda interes za etiko s tem ni upadel, nasprotno, predvsem v drugi polovici 20. stoletja je specifična ontološka breztemeljnost sodobnega človeka rezultirala v malodane nepreglednem številu etičnih teorij. Eni od teh, ki je prav sedaj deležna vsesplošne pozornosti tako filozofov kot tudi laikov, bomo posvetili našo pozornost v pričujočem članku, pa ne le zavoljo njene trenutne aktualnosti, temveč predvsem zato, ker predstavlja najbolj radikalen poseg v tradicionalno pojmovanje etike in ji je zaradi njenih daljnosežnih implikacij mogoče pripisati celo neke vrste "revolucionarnost". V mislih imamo teorijo nedavno preminelega ameriškega filozofa nemško-judovskega porekla - Hansa Jonasa.¹

Smisel in veljavnost etike je Jonas v svojem osrednjem delu "Princip odgovornosti", s podnaslovom "Poskus etike za tehnološko civilizacijo", do temeljev revidiral s tem, da moralnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je hkrati razširil na kolektivno in osebno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Njegov kategorični imperativ, "deluj tako, da bodo učinki tvojih dejanj v skladu s permanentnostjo pristnega človeškega življenja na zemlji"², pušča za seboj sleherni etiko, katere morala je omejena na dolžnosti do sočloveka, v prostorsko-časovni dimenziji tukaj in zdaj.

¹ Hans Jonas se je rodil leta 1903 v Moenchengladbachu (Nemčija). Študiral je v Freiburgu (pri Husserlu in Heideggerju), Berlinu (Spranger, Troeltsch, Eduard Meyer) in Marburgu (Heidegger, Bultmann), kjer je leta 1928 promoviral z delom "Pojem gnoze". Leta 1933 je bil zaradi svojega judovskega porekla prisiljen emigrirati. Od leta 1955 dalje je stalno živel v New Yorku kot profesor na New School for Social Research. Umrli je 5. februarja 1993.

Najpomembnejša dela: "Gnoza in poznoantični duh" (Gnosis und spætantiker Geist), 1934; "Med ničem in večnostjo" (Zwischen nichts und Ewigkeit), 1963; "Fenomen življenja" (The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology), v nemščini izide z naslovom "Organizem in svoboda" (Organismus und Freiheit), 1963; "Princip odgovornosti. Poskus etike za tehnološko civilizacijo" (Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation), 1979, isto delo izide leta 1984 tudi v angleščini z naslovom "The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age".

² Jonas Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, str. 36.

Oglejmo si najprej, kako Jonas razume temeljne poteze tradicionalne etike: 1) Samo neposreden odnos človeka do človeka je etično relevanten. Vse ostalo ni. 2) Bistvo človeka in njegovo temeljno stanje sta konstantna. 3) Etika ima opraviti samo s tistim, kar je prostorsko in časovno v bližini dejanj (etika bližnje sfere). 4) Pravi naslovljenec tradicionalne etike je posamezni individuum.³ Temeljni Jonasov očitek tradicionalni etiki je v tem, da je etika "omejenih razsežnosti", in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, subjekt - subjekt, in ne na razmerje subjekt - objekt, človek - narava.

"...vsa dosedanja etika se je razprostirala na neposredno bližnjo sfero (Nahbereich) človekovega delovanja, in drugič (da) je pri tem bistveno šlo za medčloveške odnose."⁴

To so nekatera izhodišča, na katerih temelji Jonasov poskus prenove etike, njene razširitve iz etike bližnje sfere v etiko prihodnosti (Zukunftsethik). Z etiko prihodnosti tukaj ni mišljena neka bodoča etika, temveč zdajšnja, "ki bo skrbela za prihodnost in ki jo bo za naše potomce varovala pred posledicami našega zdajšnjega delovanja."⁵ Temeljni princip, s katerim Jonas tradicionalno etiko razširja na dolgoročne razsežnosti človekovega delovanja, pa predstavlja pojem odgovornosti.

Dimenzija prihodnosti je bila v 20. stol. značilna vsaj še za enega filozofa. To je bil Ernst Bloch. Toda prav Blochov utopizem je ena izmed kritičnih opor, glede na katero in nasproti katere postavlja in razvija Jonas lastno teorijo. Jonas kritizira, kantovsko rečeno, predkritično Blochovo metafiziko in njeno implicitno, ne samo ekološko naivno etiko. Na nek način je "Princip odgovornosti" njegov odgovor Blochovemu delu "Princip upanja". Kot ob tem ugotavlja Boehler, Jonas ni sovražnik sleherne utopije, "temveč kritik smisla utopizma, predvsem futurističnega, ... ki je lasten etiki perfektilnosti in razvoja k popolnosti človeka."⁶

Jonas zavrača etiko utopizma in se zavzame za "etiko skromnosti" (Ethik der Bescheidung), ki antropološko predpostavlja, da je človekovo bistvo "že tu", praktično pa, "da se splača (potruditi) za človeka, kakršen je, in ne kakršen naj bi bil glede na neko idealno predstavo..."⁷ Ob splošni nevarnosti propada človeškega eksperimenta kot posledice njegove lastne moči in premoči nad naravo, zdaj ne gre več za to, kako naj bi se človek približal svoji lastni popolnosti, temveč zgolj še za to, da bi se ohranil takšen, kakršen je, da bi bil; ob relativno veliki grožnji nebiti je največji in primarni človekov etični imperativ biti. "Iz človekovega položaja biti-v-naravi-proti-naravi izhaja skrb drugega reda, ki ni več tako kot Heideggerjev pojem skrbi in Kierkegaardov v ozadju stoječi pojem eksistence, omejen na življenje individua."⁸ Primarno gre zdaj za kolektivno skrb, za kolektivno odgovornost, ki je usmerjena v prihodnost človeka in narave. V tem

³ Jonas, Prinzip Verantwortung, str. 22.

⁴ Hans Jonas v pogovoru z Eike Gephardt za Berlinski radio "Sender Freies Berlin", 14. junij 1992; v: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, Hrsg. Dietrich Boehler, Verlag C.H. Beck, Muenchen 1994.

⁵ Jonas Hans, Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik, v: Jonas Hans, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, str. 128.

⁶ Boehler Dietrich, Hans Jonas - Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens, v: Ethik für die Zukunft, str. 48.

⁷ Jonas, Prinzip Verantwortung, str. 381.

⁸ Boehler, Stationen, str. 63.

smislu imamo pri Jonasu opraviti z etiko preprečevanja; torej ne z neko dokončno etično formulo, temveč z etiko začasne prioritete.⁹

"Vse skupaj smo pripeljali tako daleč, da krmarimo k skrajnemu kriznemu stanju, in tukaj postane preprečevanje prva dolžnost; stremenje za idealno družbo moramo za določen čas odložiti."¹⁰

Jonasova kritična ost zoper tradicionalno etiko ni usmerjena v njeno kratkovidnost, temveč zgolj v njeno nezadostnost za potrebe današnjega časa. Izhajajoč iz zgodovinske perspektive, poudarja, da se je zaradi znanosti in tehnike "condition humaine" v tolikšni meri spremenila, da tradicionalna etika na te spremembe ne more ponuditi prav nikakršnega odgovora, zato jo je treba v celoti prenoviti ter v njeno polje, ki ga je doslej zamejevalo razmerje človek - človek, pritegniti še odnos človek - narava in ga etično utemeljiti. Etika zdaj ni več zgolj zadeva človeka, temveč tudi narave, je zadeva biti kot take.

Jonas je bistveno spremenil in na novo določil tudi prehod normativne etike k njeni uporabi. Nasproti tradicionalni etiki, najsibo aristotelovske ali kantovske tradicije, je poudaril, da etična složnost, moralni čut in zdrav človeški razum v nobenem primeru ne zadostujejo več, da bi izbrali pravilno odločitev. Za sodobno družbo so namreč značilna zelo zapletena kumulativna učinkovanja, katerih vidni rezultati so zaznavni šele po preteku sorazmerno daljšega časovnega obdobja; iz tega pa sledi nova vloga znanja v morali ter dolžnost, da si potrebno znanje pridobimo. Tako kot narava, postane zdaj del etike tudi specifična oblika vednosti in razumevanja visoko tehniziranih struktur modernega sveta. V tem smislu Jonas večkrat svari, da ima sovraštvo do tehnike prej negativne kot pozitivne posledice.

"Samo v povezavi z znanostjo in tehniko, ki pripadata k stvari človeštva, lahko naravni um služi tej stvari."¹¹

Etiko, katere del postanejo narava, prihodnost in vednost, etiko, ki se razpne v razmerje subjekta in objekta, je mogoče utemeljiti - prav kolikor je v odnosu do objekta - samo v biti. Ontološko utemeljevanje etike pa ima pri Jonasu razpoznavno metafizične konotacije. V "Principu odgovornosti" odločno zavrne sleherno možnost logične utemeljitve etike, zanj je sprejemljiva samo njena metafizična utemeljitev. Konkretno to pri njem pomeni, z vednostjo oborožen pogled na celoto biti, v strukturi katere zaseda pojem življenja osrednje mesto. Brez njegove filozofske biologije ("Organizem in svoboda"), glede katere je Vittorio Hoesle celo prepričan, da pomeni enega največjih intelektualnih dosežkov tega stoletja¹², ni mogoče razumeti njegove etike (o tem več v nadaljevanju); v isti sapi pa je treba v ta hermenevitični okvir pritegniti vsaj še njegovo filozofsko antropologijo.

Jonasovo pozicijo je mogoče sorazmerno enostavno označiti: je zastopnik "homomensura" teorije, in sicer z naslednjo interpretacijo: Mera vseh reči je človek, "ne sicer skozi zakonodajalstvo svojega uma, pač pa skozi paradigmo svoje psihofizične totalitete, ki predstavlja maksimum nam znane, konkretne ontološke popolnosti..."¹³ Ontologija in antropologija konvergirata v psihofizični totaliteti življenja, v čemer je Jonas

⁹ Čeprav bomo pozneje videli, da njegove etike ni mogoče reducirati zgolj na nek praktični interes - kljub temu, da le-ta predstavlja njeno nedvomno izhodišče - in ji tako odvzeti filozofske implikacije, kar bi rad pokazal predvsem Wolfgang Kuhlmann (*Ethik für die Zukunft*).

¹⁰ Pogovor z Eike Gephardt, str. 209.

¹¹ Jonas Hans, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, str. 30.

¹² Hoesle Vittorio, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 116.

¹³ Jonas Hans, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, str. 39.

nadaljevalec Schelerjeve in predvsem Plessnerjeve filozofske antropologije, ki kot prva sistematično izpeljeta antropologijo iz specifične filozofije narave.

Izhajajoč iz teorije življenja, se meje med ontologijo, antropologijo in etiko pri njem zabrišejo do te mere, da etika pravzaprav ni nič drugega kot človekova odgovornost za celoto biti. Toda prav v tem se Jonas "pregreši" do temeljnega aksioma Humeeve in Kantove metaetike, da namreč najstvo (Sollen) ne more izhajati iz biti.

Še bolj kot z Blochovo, je Jonas v polemičnem odnosu s Kantovo etiko. Po eni strani ji je zavezan, kolikor skupaj s Kantom priznava nujnost kategoričnega in ne zgolj hipotetičnega imperativa, seveda s to pomembno razliko, da Jonasov kategorični imperativ ni formalen, da skratka svojega temelja nima v samodoločitvi volje, kar je značilnost Kantove etike. Kantov moralni akt je namreč edina entiteta z notranjo vrednostjo, kar pomeni, da je moralnost nekega akta v tem, da ustvarja lastno moralnost. Ta krožnost je pri njem posledica manka sleherne vrednostne entitete zunaj volje. Volja je povsem neodvisna od naravnega zakona pojavov, tj. od zakona kavzalitete, zato jo Kant tudi imenuje "svoboda v najstrožjem, tj. transcendentalnem smislu".¹⁴ Praktični (etični) um se tako ukvarja le z določujočimi razlogi volje. Kantov jaz se izkazuje kot moralno bitje samo v primeru, če je njegova volja določena izključno s samo formo zakona; "nič se ne jemlje iz izkustva ali iz kakšne zunanje volje."¹⁵ Prav zaradi tega se Jonas zavzema za vsebinsko določitev kategoričnega imperativa, ki vase vključuje eksistenco človeštva in časovni horizont možne prihodnosti. Tovrstne zastavitve kategoričnega imperativa pa ni mogoče več izpeljati iz določujočih razlogov volje, temveč zgolj iz vrednostno določenega pojma biti. V Kantovem imperativu "ti lahko, kajti ti moraš" (Du kannst, denn Du sollst), je "morati" (Sollen) tisti, ki implicira "moči" (Koennen). "Mi danes pa moramo reči: Ti moraš, kajti ti počneš, kajti ti lahko" (Du sollst, denn Du tust, denn Du kannst).¹⁶ Ali če stavek vsebinsko dopolnimo: Ti moraš odgovarjati (obvarovati), kajti to, kar počneš, uničuje predpostavke tvoje eksistence, to pa počneš zato, ker si tega zmožen, ker to lahko, ker imaš moč.

V modernem smislu se je vse skupaj začelo v 17. stoletju s Francisom Baconom, ki je najbolj določno formuliral misel, da je znanje moč. Z močjo je mislil na moč nad snovjo, nad obdajajočo naravo, z znanjem pa na znanje o naravi. Toda takrat še ni bilo mogoče predvideti, da se človekov "moči" lahko sčasoma sprevrže v grožnjo njegovi lastni biti. In natanko to se je dogodilo. To je situacija, iz katere izhaja Jonas, to je situacija, v kateri dejanska zmožnost postane izvor človekovega najstva, njegove odgovornosti. "Človekova zmožnost postane njegova usoda - dejansko in moralno."¹⁷ Človekovo "najstvo" zdaj ni več posledica formalne določitve volje, to najstvo ni več nekaj primarnega, temveč sekundarno določeno glede na stanje zunanjega predmeta in glede na človekovo moč, da prek predrugačene zunanosti ogrozi svojo lastno eksistenco.

Toda s tem je nujnost izhajanja najstva iz biti določena zgolj praktično, velike težave pa se zdaj šele pričenjajo: praktično nujnost obrata Kantovega kategoričnega imperativa je treba utemeljiti tudi teoretično, znotraj filozofskega sistema, ki ga je Jonas - ne glede na to, da je to danes videti nekoliko atavistično - nedvomno zaključil v velikem stilu.

¹⁴ Kant Immanuel, *Kritika praktičnega uma*, Kultura, Zagreb 1956, str. 35.

¹⁵ Kant, K.p.u., str. 31.

¹⁶ Jonas, *Prinzip Verantwortung*, str. 230.

¹⁷ Lenk Hans, *Macht und Verantwortung*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 217.

Etika je pri Jonasu izrecno zastavljena kot posredovanje med naravo in človekovo svobodo; da pa bi med tema dvema poloma sploh lahko posredovala, mora narava postati del etike, etika pa del narave. Etika kot del narave pa je to lahko le, kolikor je izpeljana iz biti. Velika novost in hkrati težava Jonasove etike je v problemu izpeljave etičnega najstva iz ontološkega pojma biti. Vprašanje, ki si ga moramo na začetku zastaviti zatorej je, kako mora biti določena bit, da iz nje lahko izhaja najstvo? To pa je vprašanje po ontološki utemeljitvi etike.

V svojem spisu "O ontološki utemeljitvi etike prihodnosti" (Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik) skuša Jonas previdno in tipaje podati smernice pri razreševanju tega, za etiko vsekakor gordijskega vozla. Jonas priznava občutju relativno pomemben delež pri izvrševanju določene dolžnosti, toda dolžnost mora hkrati obstajati tudi kot nekaj neobčutenega "in mora zato posedovati svoj lastni, neodvisni temelj".¹⁸ Na prav tak neodvisni temelj pa cilja izraz ontološko, ki ga Jonas tukaj uporablja.

"Ontološka utemeljitev je rekurz na lastnost, ki neločljivo pripada biti neke stvari, tako kot presnova k organizmu..."¹⁹

Pri tem ontološkem rekurzu Jonasu ne gre za nikakršen iracionalni regres k nedoumljivim metafizičnim skrivnostim biti, temveč zgolj k tistim elementarnim lastnostim, ki so dostopna človekovi racionalni dojemljivosti, pri čemer ta redukcija ni mišljena fenomenološko, temveč ontološko. Jonas na večih mestih poudarja, da je odgovornost mogoče izvrševati samo z vednostjo, oz. poznavanjem nekega problema, ob katerem se sprožajo etične dileme. Ta potrebavana vednost pa je dvojna: "objektivna, o fizičnih vzrokih, subjektivna, o človeških smotrih".²⁰ Ontološka utemeljitev etike je tako možna samo, če ji predhodita filozofska biologija (vednost o fizičnih vzrokih) in filozofska antropologija (vednost o človeških smotrih). Narava in človek tu nista mišljena v maniri dekartovske tradicije dualizma, temveč - podobno kot pri Plessnerju - kot dva aspekta psihofizične enotnosti življenja, kot dva njegova fenomenološka vidika, ki ju je treba obravnavati ločeno, toda na osnovi enotnega ontološkega principa.

Toda četudi opravimo ontološko redukcijo na določene najelementarnejše lastnosti, to hkrati še ne pomeni, da je s tem eo ipso ontološko utemeljen tudi pojem dolžnosti.

"Ali je mogoče 'ti moraš' zvesti na 'tako je'? Ali ima smisel govoriti o vrednoti na sebi in njeni zavezujočnosti? Kratko, ali obstaja ontološka utemeljitev za pojem odgovornosti in za njeno pravico, da ima do nas zahteve?"²¹

Ali obstaja logični most med bitjo in najstvom, to - priznava Jonas - bo ostalo vselej nedorečeno. Zato si tudi posebej ne prizadeva, da bi podal logično utemeljitev; njegov pravi interes bi bilo mogoče prej imenovati z izrazom onto-logična utemeljitev. Onto-logična utemeljitev ni ne-logična, ni iracionalna, pomeni samo rekurz na neko stopnjo, kjer so izključno logični argumentaciji pristržene peruti, kjer je logika, rečeno z Wittgensteinom, obsojena na molk. Toda obenem je ob tem treba poudariti, da Jonas s tem, ko vztraja pri utemeljevanju, ki pa ni zavezano zakonom logosa, zapade v določeno protislovje, kolikor je pojem utemeljevanja vselej že logični pojem, kolikor vselej že predpostavlja logiko. Strogo vzeto namreč velja, da utemeljevanje, ki ni logično, ne more biti utemeljevanje, temveč zgolj ugibanje. Toda v njegovo bran je mogoče navesti

¹⁸ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 129.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 128.

²¹ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 130.

drugi argument. Evidentna praktična nuja je namreč tisto izhodišče, ki Jonasa prisili k onto-logičnemu utemeljevanju etike, in če to utemeljevanje ni mogoče izpeljati logično, to še ne pomeni, da je potemtakem tovrstna etika nesmiselna in brezpredmetna. Logičnost ali ne-logičnost namreč še ne pomeni ukinitve realnosti nečesa. Jonasovo utemeljevanje skratka ni logično, temveč metafizično, metafizično utemeljevanje pa ni utemeljeno utemeljevanje, temveč je utemeljevanje s pomočjo evidence, kar pomeni, da ni eksaktno, toda ne tudi hkrati, da ni resnično.

Jonas priznava, da se s tem dotika že tolikokrat za mrtvo razglašene metafizike (str. 130). Njegova temeljna teza se namreč glasi:

"Bit, kot se sama izpričuje, ne naznanja samo tega, kar je, temveč tudi to, kar smo ji dolžni. Tudi etika ima ontološki temelj. Ta temelj je večplasten: bliže nam je najprej položen v bit človeka, in naprej v temelj biti sploh."²²

Kaj pomeni formulacija, da smo biti nekaj dolžni, mora zaenkrat ostati nepojasnjeno. Pot do njenega razumevanja pa vodi najprej – kot je poudarjena – prek človeka. Temeljna pred-naloga etike je filozofska antropologija (str. 135).

"Človek je edino nam znano bitje, ki ima lahko odgovornost. S tem, da jo lahko ima, jo ima." "Ta lahko pa potegne za seboj najstvo."²³

Odgovornost je ontološko dejstvo samoevidence. Iz dejstva, da ima lahko človek odgovornost, Jonas neposredno sklepa na kategorični imperativ odgovornosti. Kantova transcendentalna utemeljitev kategoričnega imperativa (du kannst denn du sollst), ki ima svoj temelj v določujočih razlogih volje, je tu zamenjana z ontološko in ontološko utemeljitvijo (du sollst denn du kannst), ki ima svoj temelj v posebno strukturiranem pojmu biti. Toda ta pot sklepanja evidentno ne more predstavljati univerzalnega obrazca, saj je človek tudi edino bitje, ki lahko brutalno ubija (za nič ali v imenu določenih idej), vendar iz tega ni mogoče potegniti sklepa o kategoričnem imperativu ubijanja. Zato Jonas tudi vselej opozarja, da logično tega ni mogoče zadovoljivo izpeljati.

Nekoliko določnejša pa je Jonasova argumentacija človekove zmožnosti za odgovornost. Ta etična zmožnost namreč temelji "na ontološki sposobnosti človeka, da med alternativnimi dejanji izbira z vednostjo in voljo".²⁴ Volji je s tem sicer pripisan etični status, vendar je v primerjavi s Kantovo etiko zgolj sekundarnega pomena. Primarni izvor človekove odgovornosti za lastno prihodnost in prihodnost narave pa ostaja vednost o načinih delovanja tehniziranega sveta in njegovih možnih posledicah, medtem ko je drugotnost volje v tem, da je ona zgolj posledica uvida v neko primarno stanje biti. Toda pravi poudarek citirane misli ni niti v vednosti niti v volji, temveč v človekovi zmožnosti, da izbira; je v njegovi svobodi. "Odgovornost je torej komplementarna svobodi."²⁵ Če človek ne bi mogel izbirati, potem ne bi bil odgovoren, bil bi determiniran in s tem nesvoboden. Glede na odgovornost je torej svoboda primarni etični pojem, ki, kot bomo pozneje videli, sovпада z elementarno strukturo bivajočega, tj. organizmom.

Ontološko utemeljevanje etike prihodnosti nadaljuje Jonas z razlikovanjem pojma odgovornosti na "odgovornost za nekaj" ter "odgovornost pred nečim"²⁶. Odgovornost pred nečim je odgovornost določeni zavezujoči instanci, ki smo ji dolžni polagati račun. Ta instanca je lahko vest. Toda če bi nadaljevali po tej poti, bi s tem problem pre-

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 131.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

stavljali zgolj na naslednjega, namreč: kje ima vest svoje kriterije in skozi kateri izvor so avtorizirane njene odločitve? Na začetku se torej ta "pred nečim" izkaže za slepo ulico. Druga oblika odgovornosti, odgovornost "za nekaj" pa nas že privede k Jonasovi centralni ontološko-etični tezi. To, za kaj sem odgovoren, so seveda posledice mojih dejanj (str. 131).

"Torej je resnični predmet moje odgovornosti bit, ki sem jo aficiral. To pa ima etični smisel samo, če je ta bit nekaj vredna."²⁷

Vrednostno indiferentna bit namreč ne zahteva nobene odgovornosti; tam, kjer ni vrednot, je ravnodušnost. Odgovornost torej predpostavlja bit kot vrednoto. Antropološko izhodišče tako Jonas privede do biti kot vrednostne biti; ontološka utemeljitev etike pa se pravzaprav začenja šele tukaj. Odgovornost "za nekaj" nas pripelje do biti kot vrednote, šele s tem korakom pa lahko v ospredje ponovno stopi odgovornost "pred nečim"; določitev biti kot vrednote namreč implicira apriorno odgovornost pred njo.

"Če torej leži pred nami ontološka predpostavka, da je bivajoče nekaj vrednega, potem mi njegova bit postavlja neko zahtevo; in ker me vrednost biti v celoti nagovarja skozi posebno, se mi ta celota slednjič ne pojavlja samo kot tisto, za kar bom vselej partikularno odgovoren s svojo dejavnostjo, temveč tudi kot nekaj, pred čemer sem že vselej odgovoren z vso svojo potencialno dejavnostjo - ker ima njena vrednost pravico do mene."²⁸

S tem je mišljeno, da je že bit stvari tista, ki name naslavlja ukaz, in ne šele neka osebna volja kot pri Kantu. Bit že apriori naslavlja svojo zahtevo name, vselej že misli mene. Ta pravica do mene je najprej in povsem splošno izražena kot zahteva do mojega zaznavanja in zatem še kot zahteva do mojega spoštovanja. "Mi vsi smo vsemu vrednemu zadolženi že z našo percepcijo, tj. kot kontemplativni subjekti."²⁹ Človek je zato odgovoren, še preden dejavno poseže v bivajoče, odgovoren je že s tem, da je.

Vrednost biti naslavlja svojo zahtevo vselej na nekaj resničnega zato, ker je tudi sama resnična. Metafizika torej pri Jonasu ni mišljena kot abstraktna teorija biti, temveč kot filozofija življenja, kot filozofija biologije, kolikor pač bit uporablja kot strukturni pojem za celoto živega. Da pa bi Jonasovi tezi o biti kot vrednoti priskrbeli realnejša tla, moramo neogibno opraviti ekskurz k njegovi teoriji organizma, brez katere njegove etike sploh ni mogoče razumeti. Pravo mesto ontološke utemeljitve etike leži v organizmu kot takem.

3

Jonasovo filozofijo biologije je mogoče uvrstiti v tisto linijo filozofske refleksije žive narave, ki se je v tem stoletju pričela s Schelerjem in Plessnerjem kot predpogoj sleherne bodoče filozofske antropologije. Tako kot pri omenjenih filozofih, je tudi Jonasov izhodiščni namen ta, da prevladujoči dekartovski dualizem podgradi s psiho-fizično enotnostjo kot skupno univerzalno osnovo vsega živega. Le prek razumevanja organizma kot takega - to je osnovno načelo sodobne filozofske antropologije - je mogoč dostop k razumevanju človeka. To načelo pa si prizadeva Jonas bistveno dopolniti s tem, da, izhajajoč iz organizma, poda ontološko utemeljitev ne samo antropologije, temveč tudi in predvsem etike, v čemer leži nedvomno edina možnost, da se ubeži prevladujočemu etičnemu relativizmu.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 132.

Izhodišče Jonasove teorije organizma leži v metafizični tezi, da "se je živa substanca ločila od splošne integracije reči v celoti narave skozi pra-akt izločevanja, se zoperstavila svetu in s tem v indiferentno gotovost posesti bivajočega uvedla napetost med bitjo in nebitjo".³⁰ S tem je svojo lastno identiteto ločila od svoje trenutne snovi, glede na katero še vedno ostaja del skupnega fizičnega sveta. Prav kolikor je sleherni organizem definiran skozi napetost med bitjo in nebitjo (življenje je torej po svojem bistvu razcep), ga je že na najelementarnejši ravni mogoče umestiti v protislovje med svobodo in nujnostjo. Toda, ker je razlikovanje svobode in nujnosti relevantno šele tam, kjer je neka dejavnost, mora Jonas, da bi opravičil svojo tezo, najti tisto specifično dejavnost organizma, ob kateri postane to razlikovanje evidentno.

"Mi pa ne trdimo nič manj kot to, da je že v presnovi, temeljni stopnji vse organske eksistence, mogoče spoznati svobodo - ja, da je sama prva forma svobode."³¹

Če je že presnova, kot tista temeljna lastnost, po kateri se organizem loči od neorganizma, živa narava od nežive narave, v svojem bistvu svoboda skozi izmenjavo snovi z okolnim svetom, potem je svoboda nasploh Ariadnina nit vsega, kar imenujemo življenje. S tem ko Jonas najelementarnejši življenjski proces definira s pomočjo pojma svobode, priskrbi etiki po eni strani biološki fundament, po drugi strani pa dodeli organskim procesom status fundamentalne etike. Hkrati gre torej za etično interpretacijo življenja in biološko utemeljitev etike. Oglejmo si zdaj, kako Jonas to utemeljitev razvije.

Skozi svojo razpetost med bitjo in nebitjo ohranja organizem svojo bit samo pogojno. V ločenosti od neživega sveta, črpa organizem svojo neodvisnost in bogastvo, toda to bogastvo je povsem odvisno od njegove potrebe, da si snov, ki je nujna za njegovo bit, pridobiva zunaj samega sebe. S tem dvojnimi aspektom presnove "je nebit vstopila v svet kot v njem samem vsebovana alternativa..."³² Privilegij svobode pomeni tako tudi nevarnost izgube biti. Ker je organizem vseskozi ogrožen z lastno negacijo, se mora bit, zato da bi bila, potrjevati. Potrjevana bit pa je "bivajoče kot prošnja".³³ V bit, ogroženo od nebiti, je vpisana prošnja, želja po lastni bivajočnosti. Da bi v polariteti med "bitjo in nebitjo, sebstvom in svetom, formo in snovjo, svobodo in nujnostjo" lahko obstala, mora v sebi posedovati neko apriorno najstvo. Bit in nebit funkcionirata v Jonasovi filozofiji kot postaristotelovski model forme in materije, zdaj forme in snovi, ki je po svoji naravi nenehna kriza; odprava le-te ni nikoli zagotovljena in je zato vselej nadaljevanje krize.

Kot pri Aristotelu, forma (bit, identiteta) tudi pri Jonasu ni zgolj rezultat v procesu bivajočega, temveč njegov vzrok. V presnovi kot izmenjavi materije med organizmom in okolico so snovi, ki se v tem procesu izmenjujejo, "samočasne vsebine, katerih lastna identiteta ne sovпада z identiteto celote - medtem ko ta celota ohranja svojo identiteto prav s pomočjo prehajanja tuje materije skozi svoj prostorski sistem, skozi svoje živo telo."³⁴ Forma bivajočega kot identiteta, sebstvo v izvajanju presnove, je vzrok metabolizma, toda hkrati je to sebstvo od metabolizma v celoti tudi odvisno. Psihofizična identiteta organizma je tako sicer različna od svoje snovi, ni njena vsota; v tem se kaže svoboda do lastne substance, a hkrati tudi nujna odvisnost od nje.

³⁰ Jonas Hans, *Evolution und Freiheit*, v: *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, str. 14.

³¹ Jonas, *Evolution*, str. 12-13.

³² Jonas, *Evolution*, str. 14.

³³ Ibidem.

³⁴ Jonas, *Evolution*, str. 18.

"Če kadarkoli (organizem o.p.) postane eno s sebstvom v sebi vsebovane vsote snovi, če kadarkoli postaneta dve njegovi 'časovni plasti' med seboj identični, je prenehal živeti; je mrtev."³⁵

Vsak organizem tako živi v dveh različnih časovnih sistemih, kolikor je tudi sam razdeljen na materijo in snov. Telo organizma, oz. njegov "prostorski sistem" kot mesto izmenjave snovi, je glede na svoje sebstvo časovni sistem, ki ni identičen s časovnim sistemom forme organizma. To je neodpravljiv dualizem slehernega organizma; toda ne kot ločitev, temveč kot medsebojna pogojenost in odvisnost. Organizem kot dvoje v enem je tako dolgo to, kar je, bit, dokler skozi svojo aktivnost to dvojnost ohranja. V tistem trenutku, ko oba sistema postaneta medseboj identična, preide v nebit. Smrt tako ni nič drugega kot ukinitve razcepa med formo in snovjo, med bitjo in nebitjo, svobodo in nujnostjo.

Vzajemna odvisnost forme in snovi pa hkrati pomeni, da identiteta organizma ni nič stalnega: "sebstvo je stalna samoprenova skozi proces, ki je nošen s tokom vselej drugega".³⁶ "Organizmi so reči, katerih bit je njihovo lastno delo. To pomeni, da eksistirajo samo s pomočjo tega, kar počnejo."³⁷ To početje pa je možno samo, kolikor obstaja nekaj, kar niso oni sami; kolikor obstaja drugo kot njihova potencialna snov. Ob iskanju ontološke utemeljitve organizma Jonas izrecno poudari, da je šele aktivna samointegracija življenja tista, ki nudi ontološki pojem individua ali subjekta, za razliko od zgolj fenomenološkega.³⁸ Ta "ontološki individuum" - njegovo trajanje in sebstvo v tem trajanju, sta torej njegova lastna funkcija, "njegov lastni interes, njegov lastni stalni dosežek."³⁹ V pojmu "interesa" pa je že razvidna Jonasova teleološka zasnova življenja (o tem več pozneje).

Čeprav je organizem, kot smo videli, neodvisen od sebstva svoje snovi, pa je vendarle odvisen od svoje presnove. Atom zadostuje samemu sebi, je avtarkičen, nasprotno pa odvisnost od drugega sodi k bistvu organizma. "Njegova moč, da uporablja svet, ima svojo obratno plat v prisili, da ga mora uporabljati, sicer je kaznovan z izgubo biti."⁴⁰ Njegova svoboda je hkrati tudi njegovo uboštvo, je njegova svojevrstna nujnost. To je antinomija svobode, omejitev svobode v drugem. Kar ni identično s snovjo, kar ni zgolj njena vsota, ker je iz nje na nek paradoksalen način izločeno, potrebuje to snov, da bi obstalo. Ločitev torej ni popolna, temveč je razmerje odvisne svobode. To drugo je zato ontološko fundiran telos slehernega organizma. Jaz sem samo prek drugega. Sodobne personalistične teorije (od Bubra do Levinasa) temeljijo na pojmu drugega, toda šele Jonas je bil tisti, ki je "to drugo" ontološko utemeljil na najelementarnejši ravni življenja, na najprimitivnejšem organizmu, kot tudi sicer ni hotel etike prepustiti na milost in nemilost neutemeljivemu človekovemu umu in volji ter s tem relativizmu. "To drugo" ni šele človek, temveč je primarno snov, življenjska snov, kot temeljni pogoj človekove biti. Drugo je nebit.

"Brez tega univerzalnega nasprotja drugačnosti ne bi moglo biti nobeno sebstvo. In v tej polarnosti med sebstvom in svetom, notranjim in zunanjim, ki dopolnjujeta polarnost forme in snovi, je temeljna situacija svobode."⁴¹

³⁵ Ibidem.

³⁶ Jonas, *Organismus*, str. 21.

³⁷ Jonas Hans, *Last und Segen der Sterblichkeit*, v: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, str. 82.

³⁸ Jonas, *Evolution*, str. 21.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Jonas, *Last und Segen*, str. 85.

⁴¹ Jonas, *Evolution*, str. 25.

Svoboda je v pustolovščini forme, forma je v pustolovščini svobode. Njuna dialektična narava je razpeta med zmožnostjo in prisilo. "Lahko' (Kann) postane 'moraš' (Muss) ko gre za biti, in ta biti je tisto, za kar gre vsemu življenju."⁴² Vsaka forma življenja, da bi bila, mora mašiti neko luknjo med svojo lastno identiteto in tistim, kar to identiteto omogoča. V primerjavi z rastlino mora biti žival neprimerno aktivnejša, da bi zamašila razcep, ki ji sicer ponuja višjo formo svobode, toda hkrati tudi bolj tvegano. "Vsaka nadaljnja stopnja ločevanja plačuje s svojim lastnim kovancem, z istim kovancem, ki ji ponuja tudi njeno izpolnitev."⁴³

4

Dejali smo, da je drugo pri Jonasu razumljeno kot nebit. Nebit je tu mišljena zelo široko, po eni strani kot pogoj biti, kot možnost izpolnitve organizma, po drugi pa kot nenehna grožnja njegovemu obstoju, kot možnost njegovega propada. Dokler sta organizem in nebit v razmerju presnavljanja, dokler v medsebojnem trgovalju ohranjata razliko, je nebit pogoj biti. Toda nebit stremi za tem, da razliko odpravi, da množstvo in raznolikost bivajočega ukine v nerazlikovano občost. "Nebit ima namreč splošnost ali enakost reči na svoji strani."⁴⁴ V trenutku, ko postane organizem enak vsoti svojih snovi, ko sam postane samo snov, preide iz biti v nebit, v nebit, ki jo permanentno vselej nosi že v sebi. V tem smislu je nebit stalna in vedno spremljajoča grožnja vsemu živemu.

"... s tem pa bit prvič pridobi emfatični smisel. V svoji notranji logiki kvalificirana z grožnjo lastne negacije, se mora ta bit potrjevati, potrjevana eksistenca pa se imenuje eksistenca kot interes."⁴⁵

Eksistenci, ki se mora potrjevati, da bi bila, postane njena bit temeljna in primarna naloga. Bit je vselej naloga in nikoli zgolj neko dano stanje. S tem pa smo se končno prebili v osrčje Jonasove teorije o koincidenca biti in vrednote. V samopotrjevanju, v želji in prizadevanju, da bi se nadaljevala, se bit izkazuje kot vrednota. Samopotrjevanje življenja je tisti način, skozi katerega bit izraža svojo vrednost. Fundamentalno izhodišče je, da življenje samemu sebi kliče "Da". "S tem, ko se oklepa samega sebe, razlaga, da se ima za nekaj vrednega."⁴⁶

Je mar to enačenje biti in vrednosti vrednostna metafizika, tista metafizika, ki jo je Fink tako očital Nietzscheju? Primerjava z Nietzschejem se tukaj vsiljuje kar sama po sebi ne le zato, ker je tudi on bit razumel kot vrednost, temveč tudi in predvsem, ker je bila zahteva po potrjevanju življenja v vseh njegovih oblikah ("Ja in Amen") centralni aksiom njegove filozofije. Z maksimo potrjevanja življenja je Nietzsche vselej nastopal v boju zoper evropski moralizem. Toda s tem je sam postal moralist, kolikor je bil njegov antimoralizem posledica njegovih lastnih moralnih stališč, ki so zahtevala neposredni, čutni odnos do sveta. Toda, kolikor je bila njegova zahteva po celovitem potrjevanju sveta spet zasnovana le moralno, toliko je bil Finkov očitek, da imamo pri Nietzscheju opraviti s svojevrstno vrednostno metafiziko, povsem upravičen. Nasprotno pa Jonasu tega ni mogoče očitati, saj njegovo enačenje biti in vrednote, njegova zahteva po potrjevanju življenja, ni zasnovana moralno, temveč ontološko. Resda imamo pri Jonasu na nek način tudi opraviti z metafiziko (kot bomo videli), toda to niso več poteze

⁴² Ibidem.

⁴³ Jonas, *Evolution*, str. 33.

⁴⁴ Jonas, *Evolution*, str. 15.

⁴⁵ Jonas, *Last und Segen*, str. 86.

⁴⁶ Jonas, *Last und Segen*, str. 87.

tradicionalne metafizike, to niso več tiste njene lastnosti, da bi o njej lahko govorili v žaljivem tonu.

"Samo v konfrontaciji z vselej možno nebitjo je lahko bit prišla do tega, da se je čutila, se potrjevala in se naredila za svoj lastni smoter."⁴⁷

Pri utemeljevanju biti kot vrednote nameni Jonas osrednjo pozornost pojmu "čutenja". Dejstvo, da nekaj lahko čuti samega sebe, je zanj primarni pogoj za to, da je nekaj vredno truda. Zmožnost za čutenje "je pra-vrednota vseh vrednot".⁴⁸ Čutenje je zato primarni pogoj za samopotrjevanje, je osnova za to, da nekaj postane sebstvo, identiteta. Je tisti zasuk biti k sami sebi, ki na najelementarnejši, še nerefektivni ravni potrjuje dajstvo, da nekaj je, quod sit, eksistenco. V tem smislu je mogoče čutenje razumeti kot pogoj za sleherno nadaljnjo vrednoto, samo pa kot pra-vrednoto. Etika zatorej ne more imeti svojega izvora v umu, temveč tam, kjer so prvič dani vsi pogoji za to, da postane življenje samemu sebi svoj najvišji smoter, tj. v čutenju.

Teleološka zasnova Jonasove teorije organizma ni utemeljena transcendentalno, temveč hermenevtično, kot razumevanje življenja iz njega samega, kot evidenca, ki se daje na spregled. Če življenje ne bi bilo smoter samemu sebi, če ne bi aktivno želelo samo sebe in ta cilj zasledovalo, potem ne bi moglo biti. Nič manj to ne velja za človeka kot najvišjo - nam znano - stopnjo biti. Eden izmed najpomembnejših argumentov "Principa odgovornosti" je ta, da se jaz sicer lahko distanciram od posameznih smotrov, nikakor pa se ne morem distancirati od principa, da posedujem smotre kot take. Imeti smotre je struktura, ki je v aksiološkem smislu nadrejena vsem entitetam, ki nimajo smotrov. Iz tako postavljene ontološke osnove gre zdaj razumeti centralni aksiom Jonasove etike, da bi bilo uničenje sveta z entitetami, ki stremijo za smotri (organizmi), ali so o teh sposobni celo premišljavati (človek), največji moralni zločin.⁴⁹ V tem smislu je ta aksiom manifestacija biti in ne volje ali celo uma, ki sta zgolj dolžna izvajalca zahtev, ki jih ima do nas bit. Najpomembnejša konsekvence, ki izhaja iz tega, je, da postane organska narava del normativne etike in praktične morale. Izhajajoč iz psihofizične enotnosti sveta, Jonas ne vidi radikalnega preloma med naravo in duhom, med bitjo in etiko (mesto dejanskega preloma je pri njem med bitjo in nebitjo). V "Organizmu in svobodi" pravi:

"Filozofija duha vključuje etiko - in skozi kontinuiteto duha z organskim postane etika del filozofije narave."⁵⁰

Bit in najstvo tako koincidirata navkljub nemožnosti, da bi se to opravičilo tudi logično, zakaj "od biti k najstvu, od dejstva k vrednoti ne vodi nobena logična pot".⁵¹ Vprašanje, ki se ob koincidenzi biti in najstva najprej zastavlja, je, od kod realni prelom med obema, ki smo mu povsod priča? Odgovor je relativno preprost in ga je mogoče izpeljati iz Jonasove teorije: ta realni prelom je resničen "le" na ravni človeško biva-jočega, na nižjih ravneh o njem ni mogoče govoriti, ali kot bi odgovoril Jonas: Zaradi človekove svobode.

"Potrjevanju, ki leži v naravi - recimo: določenih vrednot -, delujoča oseba, na katero se to potrjevanje obrača, ne sledi avtomatično. Klic vrednot je njihova imanentna

⁴⁷ Jonas, *Last und Segen*, str. 88.

⁴⁸ Jonas, *Last und Segen*, str. 88-89.

⁴⁹ Jonas, *Prinzip Verantwortung*, str. 154.

⁵⁰ Jonas, *Organismus und Freiheit*, str. 340.

⁵¹ Jonas Hans, *Materie, Geist und Schoepfung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, str. 62.

zahteva po resničnosti, po eksistenci. Toda sposobnost, da bi tej zahtevi ustregli, je funkcija svobode.⁵²

Človekova svoboda predstavlja glede na ostale organizme največji prelom znotraj narave; med njo in človekom zato ni neposredne povezave biti in najstva. Najstvo, kot bitni apel človeku, zaradi relativno nepremagljivega prepada, ki človeka loči od vse ostale narave (človekova ločenost je torej dvojna, primarno od nebiti in sekundarno od biti), do njega ne pride samodejno in neposredno; človek mora do uvida te koincidence, do njenega spoznanja, priti sam. To sovpadanje je spoznatno, toda ne kot avtomatizem - kot to spoznavanje tudi nikoli ni - temveč kot nenehni napor vseh človekovih spoznavnih moči, od čutnosti do uma.

S tem smo, po našem mnenju, poudarili bistvene elemente Jonasove teoretične utemeljitve koincidence biti in najstva, ontologije in etike. Toda teoretična utemeljitev ni tista, ki bi v posameznem subjektu prebudila zavest o njegovi totalni odgovornosti do biti, do vseobsegajočih pogojev možnosti eksistence. Zahteva vrednostne biti do mene kot praktičnega subjekta pa postane konkretna, če a) "je ta bit ranljiva" in če b) ta bit "kot taka, pade v področje mojega delovanja, če je izpostavljena moji moči".⁵³ Vsako delovanje nosi namreč s seboj krivdo. Ker pomeni človekovo delovanje aktivno spreminjanje in poseganje v danost biti, mora človek prevzemati odgovornost za posledicami svojega delovanja. To je odgovornost za nekaj.

Nasprotno pa pomeni "ranljivost biti" odgovornost pred nečim. Če je človek kot delujoče bitje odgovoren za prihodnjo bit, je kot kontemplativno bitje odgovoren biti, kakršna je bila in je, odgovoren ji je, ker ga nagovarja, ker skozi njega spregovori njeno samoreflektirano najstvo.⁵⁴ Šele ta dvojna človekova odgovornost je zadosten pogoj za nadaljnji obstoj življenja. Odgovornost za posledice človekovega delovanja je namreč partikularna, vezana je na vsakokratni posamični produkt, šele odgovornost pred bitjo kot tako pa zagotavlja tudi uvid v celovitost njene etične dimenzije. Predpostavka tako prve kot druge oblike odgovornosti pa je človekova svoboda.

"Med tema dvema ontološkima poloma, človeško svobodo in vrednostno opredeljeno bitjo, stoji odgovornost kot etično posredovanje. To je komplementarno tako enemu kot drugemu polu in je skupna funkcija obeh. To je utemeljujoče za to, kaj je odgovornost, kot jo jaz razumem, po svojem bistvu."⁵⁵

Odgovornost kot etični princip pa med obema poloma lahko posreduje le, če sta oba - še posebej to velja za drugega - opredeljena etično. Nobena druga oblika organizma ne trpi za tako visoko stopnjo ločenosti od narave kot prav človek, nikjer drugje ni razlika med določeno stopnjo svobode in bitjo tako izpostavljena. Dejali smo že, da ločenost še ni razločitev, temveč je hkrati tudi povezanost; toda za kakšno vrsto povezanosti pravzaprav gre? Natanko za tisto, ki je osnova Jonasovega "antropomorfizma" (homo mensura), tj. paradigma človekove psihofizične totalitete, ki ga kot organizem povezuje z vsemi ostalimi formami biti. Ločitev pa nastopi šele na ravni človekove duhovne svobode. Kot psihofizična totaliteta je neposredni del celote bivačnega, kot distanciran pogled, kot zavest o razliki pa je že v posredovanem razmerju. Toda, ker je resnično človeško šele tam, kjer imamo opraviti s tistimi potezami njegove narave, ki ga od obče narave ločujejo in ne združujejo, je zato ključna problematika

⁵² Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden, Hans Jonas im Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 37-38.

⁵³ Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung*, str. 132.

⁵⁴ Iz teh nastavkov bi bilo mogoče razviti celotno antropologijo, ki bi bila produktivna predvsem z vidika poudarjanja človekove kontemplativne, pasivne plati ter njegove praktične, aktivne plati in njenega združevanja, skratka v zajetju človeka v vseh njegovih časovnih dimenzijah.

⁵⁵ Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung*, str. 133.

vmeščena prav v razmerje svobode in duha, v posredovano razmerje, ki je lahko takšno samo, kolikor je vmes nek nič, nek prepad. Kardinalno vprašanje, ki si ga je ob tem zastavil Jonas, je, s čim je mogoče ta prazen prostor zapolniti, da bi človek tudi na ravni svojega zavestnega delovanja ohranil občutek domovinskosti v svetu, ki ga je v zadnjih dveh stoletjih takorekoč v celoti izgubil. O posledicah tukaj ne kaže razpravljati, toda dejstvo je, da brez novoutemeljene trdne povezave med svobodo in bitjo takorekoč ni izgledov za človekovo preživetje in tako tudi večine ostalih organizmov ne. Toda ker je ločitev, o kateri tukaj govorimo, duhovne narave, je iskanje povezav lahko prav tako samo duhovno, in v tem leži problem. Načelno obstajata dva različna odnosa do narave: prvi je odnos vedenja, ki ga je spet mogoče deliti na znanstveno vedenje in metafizično vedenje o njej, drugi pa je odnos etike. Obe obliki vedenja izkazujeta neko spremenljivost in nestalnost, spremenljivo in nestalno razmerje pa je negotovo razmerje, je razmerje, ki je še v fazi svojega iskanja. Natanko to pa je tisto, česar si danes ne le ne smemo, temveč tudi ne moremo več privoščiti. Skupaj z Jonasom delimo globoko prepričanje, da je edino etično razmerje odgovornosti tisto, ki nam ponuja neko trdno in hkrati zavezujoče razmerje. Nobene druge dimenzije ni, ki bi tako učinkovito mašila prepad med človekom in drugim, kot lahko to počne prav etika. In ker v iskanju povezave med bitjo in najstvom ne moremo računati na pomoč eksaktne logike, je ta etika že apriori metafizična. Jonas se je tega vseskozi zelo dobro zavedal in iskreno ponavljal, da česa boljšega žal ne more ponuditi.⁵⁶

5

Človekova odgovornost za bit je njegov po-govor z njo, le-ta pa je možen samo, kolikor gre za apriorno istorodnost med obema. Bistvo te istorodnosti je v tem, da med naravo in etiko ni prepada, razen za človekov pogled. Človekova odgovornost je odgovor na na-govor biti.

"Zakaj tega ne smemo? Zakaj ne smemo, tako kot živali, vsega, kar zmoremo? Ker nam bit tako pravi."⁵⁷

Ker nas bit tako na-govarja. Toda ta bit ni heideggerjevske provenience, saj jo Jonas razume izključno kot bivajoče; zato je pri njem tudi nebit lahko nekaj obstoječega, nekaj, kar ni zgolj nič. Ta nekaj je svet anorganske narave. Primarno dualno ontološko strukturo sestavljata pri Jonasu organski in anorganski svet, bit in nebit. Svet je tako v svoji osnovi razcep. Toda ta razcep lahko shaja s samim seboj in ne ogroža lastnega obstoja. Resnične težave pa se pričnejo šele takrat, ko organski svet poskrbi za to, da se še enkrat loči v samem sebi, da ta razcep zagleda in se ga zave; šele s tem aktom refleksije pa ga dejansko naredi nepremostljivega. Toda ta, z refleksijo vzpostavljena razlika ni več ista kot primarna nereflektirana razlika, ni več locirana na istem mestu; refleksija, oz. človekova svoboda - če se izrazimo v Jonasovem jeziku - je že nekaj tretjega (3) glede na primarno dualno (2) strukturo sveta, mesto novega in neprimerno radikalnejšega razcepa je mesto samega pogleda. To mesto dejansko ne eksistira nikjer, razen v človekovih možganih, pa vendar so posledice te virtualne razlike resničnejše in konkretnješe od tistih, ki jih povzroča primarni svetni dualizem.

Človekov pogled je ločen od 2, ni več njegov integralni del, zato njegova dejanja niso več dejanja sveta kot narave, niso več dejanja primarnega dualizma, temveč neke tretje instance, ki je kot zavest o 2 od le-te ločena. Toda človek ni zgolj pogled; zato mi hkrati smo in nismo del narave. Kot njen del - kot organizem med organizmi - nismo

⁵⁶ Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung*, str. 140.

⁵⁷ Jonas, *Materie, Geist und Schoepfung*, str. 58.

odgovorni za to, kar se v njej dogaja, in kot njen del to tudi ne moremo biti. Kot upogib narave k sami sebi, kot distanciran pogled, kot 3, ki ima za svoje posledice konkretna dejanja, ki se ne odvijajo več po zakonitostih 2, pa smo implicitno odgovorni. V tem razmiku med 2 in 3 je mogoče utemeljiti etiko kot odgovornost 3 za 2, kot odgovornost človekove svobode za psihofizično enotnost biti, katere neposredni del je človek prek svojega telesa. In ni šele praktična nuja tisti povod - kot misli Jonas -, ki opravičuje takšno rešitev. Ker človek z močjo svoje distance posega v neko strukturo, ki ni dana po njem in jo s tem ogroža, ga bit na-govarja najpoprej in primarno skozi njegovo lastno telo. Ker pa je njegovo telo kot pogoj eksistence njegove duhovne distance odvisno od celote bivajočega, od svojega organskega okolnega sveta, je njegov resnični interes prav ohranjanje tega sveta. Na na-govor biti človek odgovori (ali vsaj bi moral⁵⁸) z odgovornostjo.

Ker razmerja med bitjo in najstvom ni mogoče logično utemeljiti, in sicer natanko zato, ker je logično mišljenje kot bistvena vsebina pogleda od biti ločeno, ker je glede na bit drugorodno, ker je njegova predpostavka prav absolutna ločenost od nje, je to razmerje že po svoji naravi metafizično. Logika kot absolutna razlika ne zna in ne more misliti onstran nje, njena sukcesivnost ji ne omogoča preskokov, ji ne omogoča sintetičnega mišljenja in dojetanja. Onstran razlike je zmožna misliti le metafizika, četudi za ceno "neznatnosti" (kar pa je tako ali tako argument, ki lahko velja le znotraj "znatnosti" kot take). Metafizika tukaj ne pomeni nobenega šarlatanstva, nobene svojevolje in iracionalnosti, temveč metodično in ontološko izpeljano nujo, ki edina lahko zavre latentno možnost katastrofalnih posledic na razliki temelječega pogleda. Jonasi smo v ta namen dolžni izraziti globoko hvaležnost, saj je bil prav on tisti, ki si je v prevladujočem analitičnem ozračju drznil zastaviti vprašanje biti in najstva in s tem utemeljiti etiko onstran prevladujočih predstav.

S tem je bila, kot smo videli, tradicionalna etika človek - človek, zamenjana z etiko človek - narava. Jonasova zasluga nedvomno je, da je prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razprostira zgolj med dvema človekoma, temveč že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike in ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe; kolikor ga nima, se izgublja v brezlatnosti lastne subjektivnosti. V podobnem smislu ugotavlja tudi Wolfgang Kuhlmann, "da je nespregljiva strateška prednost Jonasove poante v tem, da odgovornost ne predstavlja nikakršnega recipročnega razmerja, da torej obstoj etično relevantnih razmerij ni vezan na prisotnost določenih kompetenc uma. Ta prednost je eden temeljnih razlogov za atraktivnost Jonasovega modela."⁵⁹ V tem smislu imamo pri njem dejansko opraviti s pred-logično, pred-umsko etiko, na nek način pra-etiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta; tako kot je tudi odnos do bivajočega elementarnejši od odnosa do človeka.⁶⁰

Iz začetne angažirane etike, katere naloga naj bi bila zgolj v preprečevanju uničenja človekovega življenja in življenja nasploh, iz "etike začasne prioritete", kot jo je sam imenoval tudi Jonas, se je tako polagoma razvila teorija z neslutnimi možnostmi za filozofijo v celoti. Resda Jonas ni razvil celovite etike (kot je venomer poudarjal, to

⁵⁸ Človeku po njegovem bistvu pripada pogled, toda za zavest o odgovornosti ta sam na sebi ni dovolj; odgovornost zahteva meta-pogled, zahteva zavest o pogledu. Ta sposobnost je in potentia sicer lastna slehernemu pogledu, ki je po svoji vsebini odprto poti, toda mehanizma za to ni nobenega.

⁵⁹ Kuhlmann Wolfgang, *Prinzip Verantwortung versus Diskursethik*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 301.

⁶⁰ To je lepo vidno v totemističnih religijah, kjer je sveto, ki v tem kontekstu pomeni tudi izhodišče za etiko, vpisano v razmerje človek - narava, in šele sekundarno so iz tega pra-razmerja izpeljani medčloveški odnosi.

tudi ni bil njegov namen), saj v njej nikakor ni mogoče zaobiti medčloveške, personalistične sfere, vsekakor pa njegova ontološka utemeljitev etike ponuja dovolj izzivov in plodnih nastavkov, iz katerih bi bilo mogoče izpeljati tudi to, če ne še kaj več. V tem je vznemirljivost Jonasovega na-govora; na nas pa je zdaj, da nanj odgovorimo.

6

Je mar šele konkretna možnost propada biti tista osnova, na kateri je mogoče utemeljiti ali vsaj opravičiti etiko in metafiziko?