

XLIII 176

Универзитет "Кирил и Методиј" 14056

УНИВЕРЗИТЕТ "КИРИЛ И МЕТОДИЈ"

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

С К О П Ј Е

ЕТИКАТА НА ОДГОВОРНОСТА КАЈ ХАНС ЈОНАС

- Магистерски труд -

Ментор

проф. д-р Кирил Темков

Кандидат

Денко Скаловски

С К О П Ј Е, 1992 година

Себограничувањето е прва должност на секоја слобода, дотолку повеќе што тоа е услов на нејзиното постоење, и дотолку повеќе што само така е можно општеството, без коешто човекот не може да го биде, ниту, пак, неговото господство над природата.

Ханс Јонас

СОДРЖИНА

| | | |
|----|--|----|
| 1. | ЗОШТО ОДГОВОРНОСТ И ЗОШТО ХАНС ЈОНАС | 1 |
| 2. | КАТЕГОРИЈАТА ОДГОВОРНОСТ ВО ДОСЕГАШНАТА ЕТИКА | 15 |
| | а) Белезите на досегашната етика | 15 |
| | б) Изменетата суштина на човечкото дејствување | 21 |
| | в) Прашања за новата етика | 27 |
| 3. | ЕТИЧКИОТ ВАКУУМ | 35 |
| | а) Апелите од редовите на научниците за "за" враќање кон нормите" | 35 |
| | б) Јонас го бара одговорот | 39 |
| 4. | ОБИД ЗА ЗАСНОВАЊЕ НОВА ЕТИКА | 42 |
| | а) Методски премиси | 42 |
| | 1.Значењето на знаењето во етиката на иднината | 42 |
| | 2.Предноста на лошата прогноза | 45 |
| | 3.Елементите на играта на среќа или облогот | 48 |
| | 4.Обврска кон иднината | 50 |
| | 5.Онтолошки основи на етичкиот императив | 52 |
| | 6. <i>Sein</i> и <i>Sollen</i> | 55 |
| | б) Телеолошки премиси | 56 |
| | 1.За целите и субјективитетот | 57 |
| | 2.Онтолошко седало на целите | 59 |
| | 3.Од целите кон вредностите | 61 |
| 5. | ТЕОРИЈА НА ОДГОВОРНОСТА | 63 |
| | а) Онтолошки и аксиолошки премиси | 63 |

| | |
|---|----|
| 1. Доброто по себе и човечкиот морален чин | 63 |
| 2. Објективитетот и субјективитетот на моралот | 64 |
| 3. Диференцијации внатре во теоријата на одговорноста | 66 |
| 4. "Првара моралана заповед" | 69 |
| 5. Парадигматичноста на родителот и државникот | 71 |
| 6. Хоризонтот на иднината | 73 |
| 7. Досегот на политичката одговорност | 76 |
| 8. Зошто "одговорноста" досега не била во центарот на етичката теорија | 78 |
| 9. Детето како прাপредмет на одговорноста | 85 |
| б) Премиси на филозофската биологија и прашањето на слободата | 86 |
| 1. Битието и небитието како прашање на животот и смртта | 86 |
| 2. Организмот и слободата | 88 |
| 3. Природата и етиката | 91 |
| 6. СОДРЖИНАТА НА ОДГОВОРНОСТА ДЕНЕС | 94 |
| а) Иднината на човекот и на природата | 94 |
| 1. Човекот и природата единствената морална цел | 95 |
| 2. Преиспитување на Беконовиот идеал денес | 98 |
| 3. Односот на марксизмот и на капитализмот спрема надоаѓачката опасност | 99 |

| | |
|--|-----|
| 4.Стремежи и шанси | 103 |
| 5.Утопијата на "вистинскиот човек" | 104 |
| 6.Идејата на прогресот | 106 |
| б) Критика на утопијата | 112 |
| 1.Утопијата за светската револуција | 112 |
| 2.Воздржување од утопии | 115 |
| 3.Негативитет на утопистичката содржина | 118 |
| 4.Критиката на претпоставената антропологија | 121 |
| в) Кон етиката на одговорноста | 127 |
| 1.Отфрлање на неизбежноста | 128 |
| 2.Неутопистичка етика | 129 |
| г) Критика на нихилизмот | 131 |
| 7. НАУКАТА И ЕТИКАТА НА ОДГОВОРНОСТА | 134 |
| а) Одговорноста и научникот | 137 |
| б) Парадигматични области | 140 |
| в) Некои премиси на етиката на одговорноста во биологијата и генетиката | 142 |
| 8. ПОГОВОР | 144 |
| а) Сумата на принципот одговорност | 144 |
| б) Прологомена на можна критика на новата етика на Ханс Јонас | 146 |
| 1.Ханс Јонас и неговите современици | 146 |
| 2.Критиката на критичката критика и наш прилог | |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| кон критиката на Ханс Јонас | 151 |
| 9. БИБЛИОГРАФИЈА | 156 |

1. ЗОШТО ОДГОВОРНОСТ И ЗОШТО ХАНС ЈОНАС

Убедливо најдоминантниот отисок што се распознава на поразениот лик на современата човекова ситуација е оној што ги втисна вжештениот жиг на модерната научно-техничка цивилизација, која требаше да биде основа за еден нов свет во кој ќе бидат отклонети сите видови сиромаштија, отуѓеност, несреќа и човечка неслобода и зависност. Надежите на човештвото се изневерени, а згора на тоа е надвисната и апокалиптичката опасност од техниката, која од највисок продукт на човековиот разум регресира, од двозначен, дволичен, но и очигледен мит во закана на уништување на човекот и светот како таков.

Нараснатата човекова моќ, како плод на експанзијата на науката и техниката го загрозува нејзиниот носител, а со овладувањето на ограничениот природен потенцијал во радикално изменета смисла се поставува прашањето на човекот и светот, на нивниот опстанок и иднина, зашто во техничката цивилизација опстанокот и квалитетот на човечкиот живот и на животот во целина, зависат токму од човекот. Оттука, како најдоминантно совре^Мшено човечко прашање се наметнува прашањето на ОДГОВОРНОСТА на човекот за светот во кој што живее.

Прашањето на човековата одговорност во етиката никогаш не било отсутно или потиснато, но Кантовото прашање затоа што треба да правам не може повеќе да добие одговор од сознанијата и духот кои им претходеа на модерната техничка епоха. Затоа и потребата од промена во општата морална свест и етичката рефлексивност можеме да ја констатираме како премин кон духот и свеста за одговорноста. Таа е оној клучен поим кој најјасно го олицетворува преминот од традиционалниот кон модерниот *εὐδαιμονία*.

Иако одговорноста имплицитно или експлицитно е содржана веќе во Аристотеловата етика на "средна мера" во средновековната

етика, а особено во знаменитото Кантово поставување³, сепак,
 должносната етика¹, дури со стапувањето на техниката на историската
 сцена, прашањето на човековата одговорност за светот – чиј голем
 автор е сега веќе тој самиот – се поставува во сета своја
 реалност.

Во оваа смисла се обидите залочирање на категоријата
 на одговорноста во сеопштиот филозофски дискурс на Макс Шелер,
 Николај Хартман, Макс Вебер, Карл Јасперс, Мартин Бубер, Карл
 Фридрих фон Вајцсекер, Романо Гвардини и, особено на Мартин
 Хајдегер. Не помалку значајни се обидите за експлицитна етичка
 елаборација на оваа етичка категорија која ја преземаат низа
 современи филозофи и теоретичари на етиката, од кои ќе ги
 спомнеме В.Вајсхедел, Х.Морис, К.Енгиш, Х.Риџел, В.Шулц, Г.Пихт,
 Роман Игарден, Е.Х.Ериксон, Хајнрих Шолц, Алфред Шилер,
 Габриел Марсел, Макс Офнер, Фриц Хајнеман, Кнуд Е.Логstrup,
 Фридрих В.Ферстер, Јакоб Амштуц, Оскар Хамелсбек, Еберхард Гризебах
 Емил Брунер и, најпосле, Рихард Висер.

Тешко е точно да се лоцира времето во кое доаѓа до
 откривање на проблемот на одговорноста во модерната етика и до
 премин кон етиката на одговорноста но факт е дека на почетокот
 на дваесеттиот век филозофската етика се обрнува кон одговорноста
 како кон инстанца на "своето сопство во "апсолутното доживување"
 на самоодговорноста" (184 : 11)¹⁾, или останува она што Шелер
 има обичај да го нарече "постулаторен атеизам на сериозност и
одговорност" (172:148) или, пак, Николај Хартман, уште попрецизно
 - "постулаторен атеизам на одговорноста" (97:181).

1) Во овој труд, во договор со менторот, е усвоен современиот
 англо-американски начин на цитирање во научната литература: прво
 се наведува бројот на делото од приложената библиографија, а
 потоа страницата во тоа издание.

Стремејќи се кон осовременување на досегашните филозофски пориви и кон поврзувањето на историјата на филозофијата со интересите на конкретниот човек, Јасперс се залага за оној начин на мислење кој ќе биде свесен за својата одговорност и кој нема да допушти ниту прашањата, ниту одговорите да потонат во чисто мисловното.

Тргувајќи од слични премиси, Мартин Бубер за мото ќе го земе ставот дека "одговорноста е во папочна врска со создавањето". Според него, "поимот на одговорност има да се врати од подрачјето на посебната етика на едно "требање" кое лебдее слободно во воздухот - во подрачјето на животот. Вистинската одговорност постои само таму каде што постои стварното одговарање" (184:184).

Свеста за потребата од промена на досегашното сфаќање за човековата одговорност за светот расте со секој последователен број на неприсакуваните ефекти од човековата интервенција во природата. "Човекот најмалку еднаш годишно открива во светот околу себе дека нешто мора да се менува, вели Карл фон Вајцсекер, и дека, исто така, може да се промени" (183:219). За мото на таа промена Вајцсекер ја зема токму одговорноста, која лично тој не само што нагласено ја чувствува, туку и ја презема и колку-годе може ја остварува. (184:220).

Ова повторно не враќа кон прашањето на суштината на човекот и на патиштата за нејзино проникнување, зашто "токму поради од—науката—претпоставениот и досега необјаснет човек, меѓутоа, антрополошкото истражување ја гледа нуждата од поставување на прашањето за одговорноста по повод техничката моќ што ни стои на располагање "(184:225).

Потребата од преземање на "одговорноста за светот" врз човекот ^{ЈА} констатира и Романо Гвардини, кој во Јасперсов дух

предупредува дека за преземањето на новата одговорност за светот е неопходен, пред сè, нов начин на самото мислење, значи одговорност на луѓето, за начинот на нивното мислење, кое, пак, ракувјќи со "високоексплозивната" техника, "самото бара свртување на погледот од значењето кон совеста, бара гледањето да се помести од погледот во продуцираното кон увид во она што сè со тоа може да се случи" (184:313). Навистина, тоа веќе се "случува", човекот се најде во состојба која не може етички да ја моделира и морално да ја нормира според каква и да е досегашна мостра. Неопходна е одговорноста за сегашноста заради иднината и заради човекот "потоа", а за тоа е неопходна нова свест, односно целина на взаемна упатеност, т.е. заедница на одговорноста.

Оттука Гвардини заклучува: "Човекот 'потоа' заради ова ќе биде потрпелив, зашто ги познава размерите на можните разурнувања, тој ќе биде порешителен, зашто подлабоко ја чувствува одговорноста, тој заради тоа ќе биде похрабар, зашто сè зависи од неговата иницијатива, и ќе биде попонижен, зашто повторно ги распознава своите граници - или нема да го биде. Овој нов тип на човек ќе мора да го најде произворниот однос кон моќта" (184:319).

Токму повторното распознавање на своите граници, нагласува Хајдегер, е она што сега е многу важно за модерниот човек, кој повторно мора да се натера каузалноста одново да ја мисли грчки, и тоа на заради некаква традиција, туку заради хоризонтот во кој допрва може да биде спознаено ограничувачкото и ограниченото. Овие граници, кај Хајдегер, се разбира, се граници кои ги определува самото битие и се "граници" на самото битие. Во тој, нему својствен дух, Хајдегер го лоцира прашањето на одговорноста на човекот во времето на техничката цивилизација како негов продукт и негова моќ.

За Хајдегер, за којшто "мислењето, просто речено, е мислење на битието" (Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins) (100:7) не е тешко да се претпостави каде ќе го смести прашањето на одговорноста во ерата на техничката цивилизација. Имено, и тоа ќе се мисли во контекстот на мислењето за тоа кој е човекот и каде е неговото место во битието, и тоа ќе биде неговиот "одговор" на прашањето за одговорноста ¹⁾

За сфаќањето на одговорноста, а посебно за филозофскиот контекст на Ханс Јонас чиј приказ допрва следува, од извонредна важност се настојувањата на Хајдегер човекот и човечките нешта да ги мисли како нешто што ги надвиснува антропологијата, етиката и вообичаените хуманистички одреденици, кои ја формулираат парцијалната или тоталната субјективност на човекот и неговата слобода: "Мора да се просре обидот претставата за целината на техничкиот свет да се ограничи само врз човекот и целината да се прикаже како негова работа". (184:362) .

Филозофскиот дискурс на Ханс Јонас, чиј доминантен дел е етиката на одговорноста, ги отелотворува или е на трагата на сите спомнати (и неспомнати) сегменти на досегашниот филозофски дискурс на одговорноста. Тргувајќи од духот на Веберовата "Политика како позив", кој најповеќе се сфаќа како одговорност за последиците на нашето дејствување, ²⁾ Јонас ќе се надоврзе на смислата на конечно ослободениот Прометеј, кој од науката се здобил со досега непозната сила, а од економијата со непрекинат поттик, на кој повикува и на нова етика. Со доброволното зауздување на својата моќ се подготвува и ќе стори да ја избегне апсолутната, заканувачка несреќа.

Но, новата етика е уште несоздадена и невообличена.

1) Види број 101 (стр. 128-206) од Библиографијата
2) Види број 180 од Библиографијата

Одговорот на прашањето на темата на ова истражување лежи во појдовната теза на филозофски најсинтетичното дело на Ханс Јонас од најновиот творечки период - "Принципот одговорност": "Ветувањето на техниката се претвори во закана, или ова ветување е нераскинливо поврзано со закана" (1:7). Ветувањето за достигнување дефинитивна или апсолутна среќа на луѓето, преку покорувањето на природата, кое во прекумерноста на својот успех се протегна и врз природата на самиот човек, проследени со можностите и закани за негово уништување, се претворија во најголем предизвик за човековото битие кое кога и да е израснало од неговиот сопствен чин. Токму тој колективен чин, "таа непозната земја на колективната практика, во која не доведе високата технологија, е уште ничија земја за етичката теорија" (1:7).

Токму овој етички вакуум настојува да го предочи и исполни Ханс Јонас во своите истражувања, небаре тој етички рез ќе го стесни со цела низа опсервации и хипотези, од метафизичките до практичните, наречувајќи ги "хеуристика на стравот" и противставувајќи ги на позитивистичко-аналитичкиот отпор на современата филозофија.

Ханс Јонас е роден во 1903 година во Менхенгладбах, а струдирал филозофија, теологија и историја на уметноста во Фрајбург, Берлин, Хајделберг и Марбург. Ученик е на Хусерл, Хајдегер и Бултман, кај кои промовирал во 1928 година со тезата за значењето на филозофско-историскиот поим на *gnosis*. Во 1933 година е принуден да емигрира во Англија, а во 1935 во Палестина. Во 1938-39 и од 1946 до 1948 е доцент на Еврејскиот универзитет во Ерусалим и истовремено на Британскиот Концил за високи студии во Ерусалим. Од 1949 е професор на Мек-Гилен-универзитетот во Монреал, од 1950 до 1954 на Карлтон универзитетот.

во Отава, а од 1955 до 1976 на Новата школа за социјални истражувања во Њујорк. Гостин-професор е на Принстон универзитетот, на Колумбија универзитетот и на Универзитетот во Минхен (како прв гостувачки професор на Ерик-Фегелин-фондацијата на Лудвиг-Максимилијан-универзитетот). Во 1978 ја добил познатата награда за мир на германските издавачи.

Овој германско-американски филозоф станува познат по своето дело за поимот *gnosis* ("gnosis и духот на доцнешната Антика" и "Од митологијата кон мистичната филозофија"), а, по принудната емиграција пред фашизмот, во САД станува познат по низа дела од областа на филозофијата, особено филозофијата на религијата ("Пораката на туѓиот Бог и почетоците на христијанството"). Во последниве две децении во САД, но и во Европа, посебно во Германија, станува познат по делата од областа на филозофијата на биологијата и на медицината ("Феноменот на животот: кон филозофијата на биологијата" и "Техниката, медицината и етиката"), а особено со своите анализи на етичките проблеми на модерната технолошка цивилизација ("Од античката вера до технолошкиот човек", "Поимот на Бога по Аушвиц", "За верата, разумот и одговорноста", "Организмот и слободата", "Моќта или немоќта на субјективитетот").

Низ сите овие дела како тематска нишка постојано се проткајува поимот на одговорноста како централна етичка и општо-филозофска преокупација на Јонас, која највисока теориска заокруженост и филозофска синтетичност постигнува во неговото главно животно дело - "Принципот одговорност. Обид за една етика на технолошката цивилизација".

Во делата на Јонас станува збор за сосема нови состојби на човештвото, кои немаат никаква сличност со ниту една од досегашнит ниту по потеклото, ниту, пак, по големината и

просторниот и временски планетарен опфат. "На тоа што човекот денес може да го стори, а во тоа вршење бидува присилен и понатаму тоа да го прави, му нема ништо слично во минатото искуство. А токму на тоа искуство му било прилагодено секое досегашно мудрување за правилното однесување. Затоа ниту една досегашна етика и предание не нè учи што е "добро", а што "зло" на кои би им се потчинувале тие сосема нови модалитети на моќта и нејзините можни творби" (1:7).

Оттука, "хеуристиката на стравот", како опасност на нашата моќ на самоуништување, која однапред ја замислуваме, налага **НОВА ЕТИКА** – не само етика на разборитоста, туку и етика на стравот, која ќе создаде поим на човекот не само како претстава за неговата моментна судбина и физичко преживување, туку и за неповредливост на неговото битие во иднината. Притоа, таквата нова етика, според Јонас, не треба да биде како најчесто досега, врзана и упатена само на едновременото и непосредно меѓучовечко, туку, заради авантуризмот на технологијата, која се осмелува да оди до крајните граници и налага наше размислување за крајните последици, мора да допре до метафизичката инстанца, или, поточно, да тргне од неа, зашто така единствено е можно да се поставува прашањето "зошто воопшто треба да има луѓе на светов: значи, зошто воопшто важи безусловниот императив дека треба да се обезбеди егзистенција во иднината" (1:8).

Новата етичка, па и морална обврска што произлегува од изложената дијагноза и став спрема технолошката цивилизација Јонас настојува да ја опфати под поимот **ОДГОВОРНОСТ**. "Тоа сигурно не е некој нов феномен на моралот – вели тој – но одговорноста уште никогаш немала објект од таков вид, па и етичката теорија со него досега малку се занимавала. Знаењето и моќта беа

ограничени, та затоа не ја вклучуваа подалечната иднина во своето предвидување, а особено не ја вклучува Земјината точка во свеста за сопствениот каузалитет" (1:8).

Локалната и мигновена суштина на оваа ограниченост на досегот на нашите моќи – според Јонас – најрезимирано ја изразува моралниот императив "Љуби го ближниот свој", без оглед што неговата историска почва многумина филозофи, со различни филозофски консеквенции, ќе ја лоцираат на различен начин.

"Во знакот на технологијата – нагласува Јонас во јазолната точка на својот разглед – етиката мора да се занимава со постапки (вистина веќе не на поединечниот субјект) кои каузално толку досегаат во иднината како што тоа досега никогаш не било; покрај тоа имаме уште и едно предзнаење, кое, исто така, колку и да е непотполно, далеку го надминува сето досегашно . Оттаму произлегува соодветниот систем од големини со далечни влијанија, а често и неможноста тие да се пресвртат. Сето ова ја доведува одговорноста во средиштето на етиката, и тоа со хоризонти на време и простор кои им соодветствуваат на хоризонтите на чиновите. Затоа во средиштето ... е теоријата на одговорноста, која до денес ја нема" (1:9).

Јонасовата нова етика и теорија на одговорноста и атрактивноста на неговите видувања и хипотези значително се засилуваат и комплементираат со современиот филозофски и општотеоретски интерес за еден значаен психолошки, социјален и културен проблем – утопијата.

Динамиката на техничкиот и на технолошкиот напредок во себе крие имплицитен употизам. Единствената досега широко распространета и делумно наложувана етика која тој

утопизам го има поставено за експлицитна цел е марксизмот. Од страна на Јонас таа доживува опсежна и конструктивна критика, зашто таа, потпирајќи се токму врз техниката, најстарите идеали на човештвото ги прикажува како остварливи, а како идеалистичка - вели Јонас - беше големо и опасно искушение на човештвото.

"Нескромноста на неговата цел, која, како еколошки така и антрополошки, оди во погрешна насока (првото е докажано, последното може филозофски да се докаже), пред принципот на одговорноста поставува поскромна задача, која налага страв и стравопочитување: човекот, во трајната двозначност на својата слобода, која никогаш не може да биде укината со некоја промена на околностите, треба да ја сочува неповредливоста на својот свет и на своето битие, што е во опасност од зафатот на неговата моќ" (1:9). Моќта кај Јонас е доведена во најдиректна корелација со слободата и одговорноста кои од неа произлегуваат, зашто "барањата до одговорноста растат пропорционално со делата на моќта (3:46).

Духот на човековата слобода е токму нејзината трајна двозначност, па затоа Јонас и предупредува дека со безграничниот растеж на човековата моќ доаѓа до радикална измена на односот на слободата и одговорноста, односно на должноста. "Преголемата победа го загрозува самиот победник" (4:38), задумано вели Јонас. Доколку ^ччовекот не сака да се укине во консеквенциите на сопствениот чин, "себеограничувањето е прва должност на секоја слобода, дотолку повеќе што тоа е услов на нејзиното постоење и дотолку повеќе што само така е можно општеството, без кое човекот не може да го биде, ниту, пак, неговото господство над природата" (4:38).

Тука не станува збор за никаков фатализам, инсистира Јонас, зашто "никогаш апокалиптичната паника не смее да стори да

заборавиме дека техниката е дело на слобода својствена на човекот (4:35), па оттука, делата на таа иста слобода – имајќи знаење, моќ и одговорност над /за сегашноста и иднината на биосферата – за првпат навистина лежат во човековите раце.

Теоријата на слободата е модерна тема на филозофијата, а Јонас е нејзин истакнат теоретичар, кој нејзиниот корен се обидува да го пронајде уште во биолошката и телесна сфера на човековото битие. Обработувајќи го психофизичкиот проблем, и побивајќи го натуралистичкиот детерминизам на духовниот живот, повторно го зачнува прашањето на моќта и немоќта на човековата субјективност.

Сите овие битни теоретски екскурси, обработени во делата "Моќта или немоќта на субјективитетот", "Нуката како лично искуство" и особено "Организмот на слободата", претставуваат релевантни елементи на аналитичка обработка на Јонасовата етика на одговорноста.

Новината на теоретските опсервации и изричитоста на ставовите, се подразбира дека го раѓаат и прашањето за оправданоста и квалитетот на темелите за изградба на една позитивна етика. Во тој поглед Јонас искрено изјавува: "Признавам дека на тоа прашање не сум подготвен, но не знам дали е тоа наука, што се однесува на моралната природа на човекот, имено под кои услови човекот најуспешно цути" (3:313). Меѓутоа, Јонас сепак се решава за еден "применет дел", во кој на илустративен начин се иницираат низа нови етички прашања и определби, фундирани врз конкретни поединечни теми. Станува збор само за привремена казуистика, бидејќи, според Јонас, "уште не е време за некое систематско учење за обврските (кон што, најнакрај, би требало да се тежнее), зашто "работите" со кои таа би требало да се занимава се уште во стадиумот на настанување" (1:10). Во овој дух, во видокругот на вниманието на овој труд се вовлекува и најновото Јонасово

поголемо дело "Техниката, медицината и етиката".

Покренувајќи ги старите прашања за односот на Битието и Требањето, на причините и целите, на природата и вредностите - на новата одговорност на човекот Јонас настојува да ѝ го најде местото во битието, од онаа страна на субјективизмот на вредностите, но и надвор од секоја форма на досегашниот и современиот нихилизам, што го оправдува и малиот екскурс до неговиот краток спис "Меѓу ништожноста и вечноста" (подоцна вклопен во големата веќе спомнатата студија "Организмот и слободата").

Најнакрај, како што вели самиот Јонас, "она што всушност треба да ѝ биде примерено на темата мора да личи на челик, а не на памук. Памук на чиста совест и беспрекорна намера, изјави дека сме на страната на ангелите, а против гревовите, за успех, а против пропаста - ги има и премногу во етиката рефлексивна на нашите денови. Неопходно е нешто потврдо, и тоа тука е обидено" (1:10).

X X X

Претстојниот приказ и анализа најпрвин ќе се задржат врз погледите на Јонас за потеклото и смислата на категоријата одговорност во историјата на етиката, како и за пресудните причини кои направиле тоа да стане недоволна за рефлексивна на новите состојби, кои пред нас поставуваат низа нови прашања, на кои традиционалната етика дава недоволни и недостатни одговори.

Етичкиот вакуум што произлегува од ваквата состојба Јонас настојува да го ублажи со изложувањето на цела низа методски и телеолошки премиси, во својот обид за засновање нова етика, која ќе соодветствува на потребите на новата технолошка цивилизација.

Поставувајќи и настојувајќи да реши некои класични филозофски прашања, Јонас тргнува од премисите на филозофската биологија и во спрега со битните онтолошки и аксиолошки премиси настојува да ги маркира барем основните контури на новата теорија на одговорноста, фундирани врз метафизички основи, или поточно, онака како што Јонас ја гледа метафизиката во нејзината модернизирана смисла.

Откако тоа ќе го направи, Јонас настојува феноменологијата на современата одговорност да ја лоцира, пред се, во спрегата на моќта и знаењето, што раѓа потреба од критика на технолошката утопија и на антропоморфизмот и на марксизмот, како и на сите форми на досегашниот и современиот нихилизам.

Со оглед на обидот на Јонас за изградба на една нова етика, ќе ги претставиме основните аспекти на една современа позитивна моралика и тоа низ практични примери од областа на научно-истражувачката работа, посебно онаа која директно засега во суштината на човековото битие и во обидувањата за негово пресоздавање.

Најнакрај, низ еден сумарен приказ на Јонасовата етика на одговорноста, ќе ја покажеме оправданоста на Јонасовата теза за недоволноста на традиционалната етика и на несовременото, неразвиено сфаќање на одговорноста, во обидите за рефлексивна и артикулација на до во корен изменетата суштина на човековото

14.-

дејствување, кое настапи како резултат на научно-техничките
отелотворувања кои станаа пресудна одредница на денешниот
свет.

./.

2. КАТЕГОРИЈАТА ОДГОВОРНОСТ ВО ДОСЕГАШНАТА ЕТИКА

Сета досегашна етика, смета Јонас, молкум ги содржела следните меѓусебно поврзани претпоставки: "1) Состојбата на човекот, која е дадена со човековата природа и со природата на нештата, е во основа еднаш за секогаш утврдена; 2) врз овие основи без тешкотии и едноставно може да се утврди што е човечки добро; 3) досегот на човековото дејствување, па оттаму и на човечката одговорност, тесно е ограничен" (1:15).

Јонас смета дека критичкото преиспитување токму на овие претпоставки и оценувањето на нивното понатамошно важење, како и нивното потврдување, менување или проширување, се теоретски задачи на современата етика.

а) Белезите на досегашната етика

Иако човекот треба да се сфати како суштество на бескраен пат на освојувања, и иако насилството над природата започнува тогаш кога и цивилизирањето на него самиот, определувањето на просторот што тој го создаде за себе - "градот" - беа^{ше} со цел тој да се заокружи, а не, предимно, да се проширува. Со тоа во една нова целина е воспоставена една нова рамнотежа. "Секое добро и зло, на што наизменично го гонела неговата пронаоѓачка вештина, постои внатре таа човечка енклава и не ја допира природата на нештата" (1:20). Не чепкајќи во трајноста и неменливоста на космичкиот поредок и создавајќи вештачки (ограничен) простор за својата слобода и самоопределување, човекот, сепак самоволно не можел да ги обессили основните услови

на сопственото опстојување. Создавајќи секогаш само минливи и несовршени културни творби, констатира Јонас, тој само потврдува дека "токму таа непостојаност на човековата судбина ја обезбедува постојаноста на човечката состојба" (1:20). Оттука, промените не се трајни, а, во крајна линија, како резултанта на привремените отстапувања се потврдува токму непроменливата состојба на човекот и се пробива неговата трајна природа.

"Случајот, среќата и лудоста, тие големи измирители на човечките работи, дејствуваат како еден вид ентропија и, најнакрај, сите одредени скици ги сведуваат на вечна норма" (1:20).

Грижејќи се самата за себе и за човекот, природата не била предмет на човечката одговорност, за разлика од тврдината на градот, која, како негова сопствена рожба, претставувала целосен и единствен домен на неговата одговорност. На природата не се однесувала никаква етика, туку разборитоста и дарбата за пронаоѓање кои, меѓутоа, во "градот" мораа да се спојат со моралноста како душа на сопственото опстојување. "Во оваа внатре_човечка рамка е вселена и сета наследена етика и таа е прилагодена на сите условени димензии на дејствување" (1:21).

Маркирајќи ја локалноста и провинцијалноста на досегашниот човечки зафат во природата на нештата, суштествените карактеристики на човечкото дејствување, кои Јонас ги наведува како значајни за споредба со оние на денешната состојба, се: "а) Секој допир со надворешниот свет, а тоа значи сета област ^{на} techne беше - со исклучок на медицината - етички неутрален (...). Најкусо кажано, влијанието врз нечовечките објекти не претставувало подрачје на етичко значење; б) Етички значаен бил директниот однос на човек кон човек и односот со самиот себе; сета традиционална

етика е антропоцентричка; в) Енитетот "човек" и неговата фундаментална состојба за дејствување во оваа сфера беа сметани за, во суштина, константни, а не и самите предмет на преобликувачката *techne* (вештина); и г) Доброто и злото, за што требало да се грижи тоа дејствување, биле во близина на дејствувањето, или во самиот *praxis*, или во неговиот непосреден досег, и не биле предмет на далечно планирање. Оваа блискост на целите важела за времето, како и за просторот" (1:22).

Етиката се занимавала со Овде и Сега, со околностите што и какви се воспоставуваат меѓу луѓето, со повторувани, типични и дури тривијални ситуации на приватниот и јавниот живот. Доблестен бил оној човек кој ги прифаќал дадените околности, а исправното однесување имало свои непосредни критериуми и речиси секогаш непосредно и блиско довршување. Надвор од ова, мирејќи се со непознатото, "долгиот тек на последиците бил препуштен на случајот, судбината и на прорochtвото" (1:23).

Сите заповеди и максими на наследената етика, според Јона ја покажуваат оваа ограниченост и непосредност на дејствувањето, од веќе спомнатата "Љуби го ближниот свој како себе самиот", па сè до "Подреди го своето лично добро на заедничкото добро". И оној што дејствува и оној "другиот", објектот на неговото дејствување, ја споделуваат истата, сегашна судбина. "Моралниот универзум се состои од современици, а неговиот хоризонт е ограничен на веројатната должина на нивниот живот" (1:23).

Од оваа ограниченост произлегува и соодветното знаење, кое, покрај моралната волја, ја гарантира моралноста на дејствувањето. Ова знаење, меѓутоа, не е знаење, спознание на научникот или на филозофот, туку знаење што е отворено кон сите луѓе со добра волја. Посебно укажувајќи на значењето на ова

стеснување врз когнитивната димензија на моралното дејствување, Јонас истакнува дека во него најдалеку отишол Кант во своето дело "Засновање на метафизиката на моралот". Затоа дури и кај оние етичари кај кои далеку поголемо значење добива спознанието на состојбата за она што е "добро" или "зло" во дејствувањето (за пример Јонас го зема Аристотел) целосно одлучува веќе дефинираната краткорочна рамка. "Никој не се сметал одговорен за непосакуваните подоцнежни учиноци на својот добро-намерен, добро-промислен и добро-изведен чин. Кратката рака на човековата моќ не барала некоја долга рака на претскажувачко знаење" (1:25).

Но, според Јонас, ако сепак се одлучиме да побараме еден етички императив, принцип или норма, кој во најсублимирана форма би ја изразил сета досегашна етика, тоа е Кантовиот: "Постапувај само според онаа максима за која наедно можеш да сакаш да стане општ закон". Потсетувајќи дека ова Кантово "може" е "може" на умот и на неговото согласие со самиот себе, Јонас е категоричен: "Треба да се обрне внимание на тоа дека ова основно размислување на моралот по себе овде не е морално туку логичко: она "да сакаш да можеш или "не можеш", ја изразува логичката самоподносливост или самонеподносливост, а не моралната апробација или ревулзија" (1:35).

Ваква самопротивречност не постои во претставата дека човештвото еднаш ќе престане да постои и дека среќата на сегашните се плаќа со несреќа, или, дури и со непостоење на следните генерации. "Жртвувањето на иднината за сегашноста логички не може да се напаѓа повеќе отколку жртвувањето на сегашноста за иднината. Разликата е само во тоа што во едниот случај низата оди понатаму, а во другиот не, нагласува Јонас. Но, дека таа треба да оди понатаму, ... тоа не може да се изведе

од правилото на самосогласието внатре во низата" (1:35). Оваа изведба Јонас ја образложува метафизички, за што ќе зборуваме нешто подоцна.

За да не му се префрли дека, цитирајќи го Кант, одбрал екстреман пример на етиката на свеста, Јонас ги презентира обидите за пречекорување на етиката на истовременоста (gleichzeitigen) и за зачекорување во некои понагласени облици на "етиката на иднината", вреднувајќи ги во три големи групи: првата, во која влегуваат сите форми на жртвување за вечниот спас на душата и совршенството на другиот свет; втората, во која влегуваат сите грижи на законодавците и државниците за идното општо добро; третата, во која влегуваат сите форми на традиционалната и модерна утопија.

Првата и третата група меѓусебно ги приближува односот кон иднината, која и едната и другата ја прогласуваат за место со апсолутна вредност, поставувајќи ја, всушност, над сегашноста и потиснувајќи ја истата вообичаена подготовка за иднината. Претераноста на шансите што ги ветува етиката на совршенството на другиот свет е токму она што овој потфат (првата група етики) го изместува вон од етиката, што ги исфрла од подрачјето на етиката. Со принципиелни ставови и забелешки, почнувајќи од оние за вредносните цели, чие свесно просудување сепак би морало да биде битен дел на етичката одлука, па сè до недостигот на каузални врски помеѓу дејствувањето и неговиот очекуван резултат - а посебно укажувајќи дека сиот овој комплекс на она светско насочување тешко воопшто да спаѓа во етиката - Јонас него решително го иззема од етичката област, дури и ако историски истрајувал во рамките на традиционалната етика.

Втората група на етиките на иднината, смета Јонас, веќе спаѓа во примерите на внатрешсветовната етика и, како таква, на рационалната етика. Намерата на првите законодавци и државници, почнувајќи од античките примери, била да се создаде заедничко добро, а тоа била државата. Сметајќи дека критериумите на еден добар поредок се општи, нужни и константни, а тие можат да бидат такви затоа што не се менува човечката природа – т.е. нејзината несовершеност се вклучува во концепцијата на еден витален политички поредок – за овие теоретичари и практичари сегашната најдобра држава е "најдобра и за иднината токму затоа што таа во својата, во секое време сегашна, внатрешна рамнотежа, ја гарантира иднината како таква, а тогаш, се разбира, и во иднината ја гарантира најдобрата рамнотежа затоа што не се менуваат критериумите на еден добар поредок (од кои едниот е и таа трајност)" (1:42).

Оттука мудриот државник и законодавец ѝ се посветува на добрата сегашност, и тоа не заради некоја различна иднина, туку токму заради истовидноста на иднината, чија трајност произлегува од она што веќе сега е добро и ќе продолжи така и во секое друго доба. Навистина, заклучува Јонас, "временскиот распон на учинокот и на одговорноста на политичкото дејствување се пошироки отколку кај приватното, но и неговата етика, според предмодерните гледишта, сепак не е ништо друго туку презентна етика која се примерува врз една животна творба со подолго траење". (1:43).

Делумни промени се случуваат дури во третата група етики на иднината, какви што се, според Јонас, утопиите, кои се нов феномен, кој претпоставува дотогаш непозната динамика на историската есхатологија, непозната за религиската есхатологија,

па сепак уште од неа подготвувана. Станува збор, сепак, само за делумни промени, зашто она Овде и Сега е надвиснато, и тоа во колективни размери, но не му е поверено дејствувањето остварување. Се разбира, и тука веќе постоела онаа екстремна форма во која "насилниците" на крајот го земале во свои раце остварувањето, небаре со еден решителен и последен удар, со земната акција ќе воспостават месијанско или илјадагодишно царство. Меѓутоа, констатира Јонас, во ваквите идеи и настојувања уште не е присутна мотивацијата за една секуларизирана асехатологија, со, за модерната политичка утопија толку карактеристичниот, јаз меѓу Сега и Тогаш. Вистинскиот човек е веќе тука, а во "општините на посветените" полека почнува остварувањето на Царството Божје, меѓутоа, "нападот врз поредокот на светот кој сè уште му се противставува на неговото проширување се одвива во очекувањето на едно ерихонско чудо, а не како процес посредуван со историски каузалитет. Последниот чекор кон внатрешветската утописка етика допрва треба да се направи" (1:45).

б) Изменетата суштина на човечкото дејствување

Основната намера на Ханс Јонас е да покаже дека изнесените претпоставки и белези на етиката веќе не држат, односно дека се недостатни, па и немоќни за новонастанатата состојба, која на радикално нов начин го поставува прашањето на нашата морална положба.

Имено, со вртоглавиот развој на човековите моќи и експанзија дојде до радикално менување на суштината на човечкото дејствување. Бидејќи моралот е дејствување, а етиката го

рефлектира тоа дејствување, изменетата суштина на човечкото универзално дејствување ја прави неодминлива промената во етиката. Станува збор, пред сè, за таква мултипликација на човечките моќи кои создаваат сосема нововидна природа на мноштво човечки дејствувања, кои, пак, наметнуваат сосема нови димензии на етички значења и согледувања, кои не беа застапени во наследството на традиционалната етика, дури ни во нејзините утопистички исчекорувања.

Новоздобиените човечки моќи како способности на модерната техника, на сосема нов, за нас – неподготвени за раскин со традиционалното – всушност уште недоволно познат начин, ја афицираат природата на нашето доживување на светот и на нашето дејствување, коренито различно отколку во сите досегашни епохи.

Модерната техника произведе дејности од толкав број, вид и сила на големини, со толку нововидни објекти и со толку нови и непредвидливи последици, што рамките на досегашната етика се далеку од тоа да можат да ги опфатат, а ги нема веќе ни боговите кои би се противставиле или би ги зауздале овие незадржливи човечки чинови. Сигурно е, вели Јонас, дека старите прописи на праведноста, милосрдие, чесноста и другите форми на "комшиска" етика и натаму важат, и тоа во секојдневната и блиска сфера на заемното меѓучовечко комуницирање, но "оваа сфера е прекриена со растечкото подрачје на колективниот чин во кое починителот, делото и резултатот не се веќе оние истите како во онаа блиска сфера" (1:26). Според Јонас, токму овие нови човечки нешта, со енормноста на своите сили, на етиката ѝ даваат нови задачи, односно "и наметнуваат една нова, никогаш порано сонувана димензија на одговорноста" (1:26).

Да ја земеме предвид само природата и нејзината повредливост и ранливост. Тоа доведе до една нова филозофска дисциплина (екософија), до развој на новата наука за истражувањата на животната средина (екологијата), со нови димензии и рефлeksi во антрополошките и етички с^вбзнанија. На лице е длабоката промена на природата на човечкото дејствување, во чиј дофат е вклучен еден предмет од сосема нов ред, ништо помалку од севкупната биосфера на Планетава, а за кој ние мораме да бидеме одговорни зашто дејствувавме и имаме моќ над него. "Природата како човекова одговорност е навистина еден новум за кој мора да размислува етичката теорија" (1:26).

Дури и да станува збор за класично антропоцентричко устројство на старата етика, при што моралниот интерес за одржување на природата во добра состојба би бил повторно оној стар интерес за судбината на самиот човек – разликата е огромна. И кога се работи за блиски цели, ја нема веќе близината и истовременоста; тие се однесени од поплавата на просторното проширување, од должината на каузалните низови што ги задвижува техничката практика. За разлика од не-кумулятивното морално однесување, во кое доблеста и порокот се постојано повторувани чинови во една постојана и битно неизменета човечка ситуација, чии околности секогаш имаат моќ да ги воспоставуваат своите прауслови, а моралното дејствување само го повторува и потврдува етичкото искуство – кумулативниот карактер на техниката придонесува резултатите да се собираат така што положбата за подоцнежното дејствување и за самото суштествување не е онаа истата каква што била при почетокот и за почетниот извршител, туку е многу, сè повеќе различита, како резултат на она што веќе е направено. Кумулативното саморазмножување на

технолошката промена на светот непрекинато ги надминува условите на секој чин кој ги донесува и кој тече низ самите ситуации без преседан, ситуации за кои се немоќни поуките на искуството.

"Дури, кумулацијата како таква не само што својот почеток го менува до непознавање, туку таа може да го разори основниот услов на целата низа, претпоставката на самата себе" (1:28).

Во ваквата новонастаната ситуација, првенствена обврска, според Јонас, станува знаењето, и тоа такво знаење кое го надминува сето она што кога и да е порано се земало предвид за неговата улога, а според големината и досегот тоа знаење мора да биде изедначено со каузалниот размер на нашето дејствување. Нов етички проблем станува фактот што претскажувачкото знаење заостанува зад техничкото знаење, кое му дава моќ на нашето дејствување, т.е. јазот меѓу силата на знаењето и моќта на чинот. "Признавањето на незнаењето, тогаш, станува другата страна на обврската да се знае, а со тоа и дел од етиката која мора да ја подучува сè понеопходната самоконтрола на нашата моќ"(1:28) Бидејќи се работи за глобалните услови на човечкиот живот, особено за идните, тоа, пак, бара ново сфаќање на правото и на обврските, за кои, според Јонас, е малку кажано во досегашната етика и метафизика, а уште помалку тоа се однесува кога станува збор за принципите кои би требало да ги содржи една изградена, довршена етичка доктрина.

Токму заради тоа што е подвргната на човечката моќ, биосферата станува добро доверено на човекот. Како такво таа се здобива со нешто како морално право врз нас, и тоа не само заради нас, туку и заради себе самата, заради сопственото право. Ова не е безначаен пресврт во основите на етиката. Тоа значи "дека се бара не само човечкото добро, туку и доброто на

вончовечките нешта, тоа значи признавањето на "целите сами по себе" да се прошири преку сферата на човекот и грижата за тоа да се вклучи во поимот на човечко добро" (1:29).

Меѓутоа, ниту една досегашна етика, тврди Јонас, не може да не подготви за ваква, проширена и посвоителна улога, освен можеби религијата. Тоа уште помалку може да го стори владејачкиот научен, позитивистички поглед на природата, кој, всушност, само придонесе за редукција на природата на ентитет без достоинство на цел и смисла, објект кој не е достоин на наша грижа и почит, со кого тие се инкопатибилни. Па, сепак, и во такви човечки духовни констелации, се позачестените разочарувања од благодетите што ги донесе урбаното немо апелираат на зачувување на богатството на животот кое е загрошено.

Идејата и практиката на тоа зачувување, пак, значат проширување и продлабочување на спомнатиот историски пресврт во мислењето. Се е подготвено и се така се случува што од тесното учење за човечкото дејствување, значи од етиката, да се мине на сеопфатно учење за битието, значи на метафизика. Етиката, така, на која и претстои модернизација и реконструкција, нема да се гради врз самите морални чинови како ограничена социјална свест и практика, туку врз пошироките спознанија за битието на светот и на човекот. И Јонас, значи спаѓа во онаа група филозофи-етичари кои етиката настојуваат да ја фундаираат врз основите на метафизиката.

За разлика од некогаш дефинираните блиски цели, денес, во форма на модерна етика, *techné* се претвори во најзначаен отворен човечки потфат, во чие безгранично напредување и максимално загосподарување со стварите и со самите луѓе, се заканува да се исцрпи неговиот повик и исполнување на неговата

определба, на неговиот поим. Редукцијата на човекот на homo faber значи дека технологијата го презела значењето на етиката, т.е. таа сега го зазема централното место во животот на човекот, средиштето на субјективните човечки цели и на системот на вредности во целина: она што веќе е пронајдено му овозможува и го тера на негова секогаш нова пронаоѓачка примена, а наградувајќи го човекот со успех, ја зајакнува наредбодавноста на своите барања, вели Јонас. Овој feed-back на функционалната нужност и на наградата за успех ја поттикнува и ја презаситува едната страна на човечката природа за сметка на сите други.

Утврдувањето на содржината на човековото исполнување предизвикувало и секогаш ќе предизвикува спорови, но факт е, и тука можеме да се согласиме со Јонас, дека форсирањето на една човечка можност/моќ, која за себе врзува значителен дел од тоталитетот на неговите сили, е проследена со закржлавување на неговиот поим за себе и на неговото бите. "Во претставата што тој самиот за себе ја одржува - во програмската претстава која неговото актуелно битие исто толку го определува колку што и го отсликува - сега човекот сè повеќе е производител на она што што го произвел и извршител на она што може да го направи - а најчесто оној кој што го подготвува она што набрзо ќе биде во состојба да го направи" (1:32).

Некогашната енклава во широко нечовечкиот свет - градот, како тотален артефакт на човековите дела и негова друга природа и потреба (Seinsollen) во светот, кое дејствува врз него благодарјќи на него самиот, станува свет и "природа" со сосема нововидна и сопствена динамичка нужност, со која во радикално нова смисла се конфронтира и човековата слобода, и тоа

- уште попоразително - толку колку воопшто од неа останува и останало.

Во доменот на овој и ваков "град" влегуваат и прашања кои никогаш досега не биле предмет на моралот ни на законодавството, какво што е правото на постоење на светот на идните поколенија. Со оглед на тоа дека се работи за (колективен) чин, а и за (колективна) одговорност, моралноста мора да допре и во сферата на политичкото. "Официјалната политика порано никогаш не се занимавала со прашања со таков широк опфат и со таква должина на проектираната капара. Всушност, изменетата суштина на човечкото дејствување ја менува суштината на политиката" (1:32).

И, најнакрај, фактот дека објект на техниката станува самиот човек, дека homo faber ја свртува својата дејност и вештина кон себе самиот, и тоа во насока на изградба и довршување на сопствените сили, што може да биде само чекор кон ново насилство над човекот, како заокружување на тоталната моќ над природниот тоталитет, "предизвикува и краен напор на етичката мисла, која би морала да ги земе предвид до сега во изборот непостојните алтернативи во однос на оние што важеле за дефинитивните дадености на човековото устројство" (1:47).

Со еден збор, изменетата суштина на човековото дејствување, на неговите моќи, сили и проектирани цели, како и потенцијалните и актуелни последици на неговото дејствување, радикално ги менуваат и суштината и задачите на неговите етички размисли и дејствување.

в) Прашања за новата етика

Пред да се впушти во назначувањето на прашањата и

контроверзните димензии на новата етика, Јонас напомнува дека во одредена смисла неговиот потфат за засновање нова етика на одговорност не е пионерски. "Веќе постои случај на една етика на иднината со далечина на предвидување, со временски распон на преземена одговорност, со широчина на предметот (целото идно човештво) и, како што сега можеме да додадеме, со сериозно сфаќање на моќта на техниката - кои не заостануваат зад се она во етиката за што тука сакаме нешто да кажеме" (1:46). Тоа е марксистичката филозофија на историјата и за неа сообразената етика на акција, со која Јонас низ текот на своето творештво постојано стапува во продуктивен дијалог, со која има многу заедничко во споредба со предмодерната етика, но и многу битни разлики. Ова дотолку повеќе што и една сила каква што беше комунизмот мислеше дека со техниката само ќе се послужи. "Двете "етики" се занимаваат, вели Јонас, со утопистичките можности на технологијата"; етиката што Јонас ја бара "не е есхатолошка и е антиутопистичка во една смисла која допрва треба да се определи" (1:46).

Пред да скицира некои нови императиви кои ќе му соодветствуваат на новиот тип човеково дејствување, Јонас потсетува дека она што денес го земаме за аксиом (имено дека и во иднината човештвото треба да постои) за традиционалната етика било нешто што само по себе се подразбира, од што имплицитно тргнувала секоја идеја за обврска во човечкото однесување. Како морална пропозиција и практична обврска овој аксиом битно се разликува од императивите на досегашната етика, од едноставна причина што самото присуство на човекот во светот станало предмет на обврска - "имено обврска која е прва премиса на секоја обврска, т.е. токму за иднината да се обезбеди

постоењето на самите кандидати за еден морален универзум во тој физички свет; а тоа, меѓу другото, значи овој физички свет да се одржи таков, да останат интактни условите за едно постоење; а тоа значи да се води сметка за повредливоста на светот заради опасноста по овие услови" (1:34).

Скицата на новите етички императиви соодветни на новиот тип човеково дејствување отприлика би ги содржела следните веријанти на во суштина ист принцип: "Дејствувај така што резултатите на твоето дејствување да се подносливи и со постојаноста на ^{вистинскиот} човечки живот на Земјата"; или негативно искажано: "Дејствувај така што резултатите на твоето дејствување да не бидат разорни за идната можност на таков живот"; или едноставно: "Не доведувај ги во опасност условите за неограничено опстојување на човештвото на Земјата"; или, пак, позитивно искажано: "Во твојот сегашен избор вклучи го идниот интегритет на човекот како со-предмет на твојата волја" (1:36).

Јонас смета дека во случај на повреда на ваков вид императив не повлекува со себе никаква рационална противречност, зашто некое *enfant terrible* може да го сака сегашното добро жртвувајќи го идното, може да сака огномет на максимално исполнување наместо здодевност на бескрајна просечност. Меѓутоа, новиот императив токму кажува дека ние, додуша, смееме да го ставиме на коцка нашиот сопствен живот, но не смееме животот на човештвото" (1:36), затоа што ние го немаме тоа право. Тоа, пак, теоретски не може да се образложи без метафизика и религија, така што Јонас тоа го прифаќа како аксиом, сугерирајќи ни сите тоа да го сториме.

Очигледно е дека новиот императив, за разлика од Кантовиот, кој бил насочен кон индивидуата, многу повеќе рефлектира на јавната политика отколку на приватното однесување. Јонас истакнува дека, всушност, реалните последици во Кантовиот императив не се ни согледувани и дека тој принцип не е принцип на објективна одговорност, туку принцип ^{НА} субјективна форма на моето само-определување. "Новиот императив повикува на една друга сообразност: не на сообразноста на чинот со самиот себе, туку на сообразност на неговите конечни резултати со опстојувањето на човечкиот активитет во иднината" (1:37). Затоа "универзализацијата" тука не е само хипотетичко пренесување на "Јас" врз имагинарното "Ние" кое каузално не е поврзано со првото ("кога секој така би правел"), туку таа се врши во дејствувањето на колективната целина, во "тотализацијата" на напредувањето на својот импулс, која не може, смета Јонас, да не резултира во една универзална состојба на нештата. Во отсуство на сега веќе пресудниот момент на времето, Кантовиот императив екстраполира во некој секогаш постоен поредок на апстрактен компатибилитет, додека "нашиот императив екстраполира во една пресметлива реална иднина како на незаклучена димензија на нашата одговорност" (1:38).

Маркирајќи некои апстрактни и теоретски димензии на новиот етички императив, Јонас е далеку од тоа да ги исцрпи сите димензии и контроверзи што ќе се испречат на патот на конституирањето на базичните премиси на новата етика. Напротив, станувајќи и самиот објект на техниката, човекот ќе се најде исправен пред такви прашања кои никогаш не се поставувале во просторот на практичниот избор, значи со прашања со кои не може да се "носи" ниту една категорија од традиционалната етика.

За да го илустрира духот на неизвесноста Јонас се послужува со примерот на целуларната биологија и на забавувањето на биохемиските процеси на стареењето, зашто прашањето на животот и смртта денес се поставува на сосема поинаков начин, бидејќи смртта не се јавува веќе како природна и неизбежна рана нужност, која спаѓа во природата на животот, туку како (трактабилна и за) долго одолжлива органска грешка. Се чини дека вечниот сон на човекот за бесмртноста како да се доближува до своето исполнување, но при тоа не прашувајќи се за сметката и кој ќе ја плати- "Колку е тоа посакувано? Колку посакувано за индивидуата и колку за видот?", прашува Јонас, проблематизирајќи ја смислата на човековата конечност, значи нашето (не)прифаќање на смртта и општото биолошко значење на рамнотежата меѓу смртта и размножувањето, ergo - меѓу животот и смртта. Во услови на веќе ограничено раѓање (планирање на семејството, ограничени прехранбени, енергетски и други ресурси пренаселеност, итн.) не е тешко да се докаже дека плаќањето ќе се изврши на спротивниот крај на извориштето на животот, што само потврдува дека "Планетата на старците" не мора да остане само плод на научна фантастика.

Од многуте прашања кои произлегуваат од ваквиот можен развој на собитијата, едно прашање е неодминливо за етиката: Со кое право?", односно прашањето за справедливоста или несправедливоста на младоста да и се попречи животот, раѓањето, затоа што местото е веќе заземено. Умирањето е врзано за раѓањето: смртноста е само обратната страна на непрекинатиот извор на родноста, како што вели Хана Арент. "Така било отсекогаш, истакнува Јонас, а сега смислата на тоа мора повторно да се промислува во просторот на одлучувањето" (1:49).

Значи, се работи за тоа да се претпостави што ќе остане од животот ако тој ја загуби својата "млада" димензија, вечниот набој на почетност, непосредност и постојан прилив на новото и на различното како такво; или што ќе се случи ако се остане без Платоновата зачуденост како "детински" почеток на секоја филозофија, или какви се шансите, во услови на рутина и здодевност, да се сочува спонтаноста на животот. Најнакрај - како ќе прозвучува трагичноста на *memento mori*, т.е. дали ќе се пројавува во некоја нова, или токму во нејзината неизменета смисла.

Сево ова, констатира Јонас, налага нова етика, ново промислување, нов рационалитет, нов избор и ново определување. Зашто, констатира тој, слично е и со квазиутопистичките можности, кои како "филантропски подароци" му се нудат на човештвото.

По биологијата прва "на помош" се понудува биомедицината, која со контролата на човековата душа по пат на хемиски агенси и директни електрични влијанија врз мозокот ја прави транспарентна границата меѓу поволните и опасните можности. Ваквите олеснувања за пациентите можат лесно да преминат во "олеснувања" за општеството (еугеника), што повторно ги става во средиште целите на социјалната манипулација, па оттука и прашањата на човечките права и човечкото достоинство. Без оглед на присилноста или доброволноста, па и на неприсакуваните последици, "секогаш кога на таков начин го заобиколуваме човечкиот пат на третман на човечките проблеми и кога ги заменуваме по пат на такви кратки споеви со некои неперсонални механизми, ние на персоналниот ентитет, на Јас сме му одзеле нешто од достоинството и сме направиле уште еден чекор на патот од одговорни субјекти кон програмирани системи на однесување" (1:52).

Додавајќи ја на овие примери уште и генетската манипулација¹⁾, она што Јонас го наведува како главно обележје на сите наведени примери и прашања за новата етика и нивната "утопистичка" динамика, утопистичка тенденција на модерната техника за натрупување на "добра", без оглед на тоа дали таа влијае врз човечката или вончовечката природа и без разлика дали таа "утопија" на крајот на патот е планирана или не. Некогашните просветителски игри на спекулативниот кабинетски ум технолошката моќ како лавина ги нагонува кон реализација, правејќи ги извесни и изводливи и оние проекти за кои се веруваше дека остануваат исклучиво во областа на утопијата. Испаѓа дека денес живееме токму во неприсакуваниот, вграден и автоматски утопизам, кој нè тера во конфронтација со такви перспективи чиј позитивен избор бара максимална мудрост – "невозможна ситуација за човекот воопшто, констатира Јонас, зашто тој оваа мудрост ја нема, а за современиот човек посебно зашто тој дури ја негира егзистенцијата на нејзиниот предмет, имено егзистенцијата на апсолутната вредност и на објективната вистина. Нам мудроста ни е најнеопходна тогаш кога најмалку веруваме во неа" (1:55).

Соочувањето со квазиесхатолошкиот потенцијал и со незнаењето за нејзините крајни последици ни налагаат одговорно воздржување и еден нов вид понизност – како она второ најдобро по поседувањето на самата мудрост, вели Јонас. Станува збор не за "понизност како порано, заради маленоста, туку заради ексцесивната големина на нашите моќи, понизност да се предвиди ексцесен чин на нашата моќ над нашата моќ и да вреднува и просудува над нашата моќ" (1:55).

1/ Види поглавје 7.

Тргувајќи од моќта и пристигнувајќи до неа, Јонас не може, барем за миг, да не се допре до политичкиот момент, зашто неродените се немоќни, а во современата политичка реалност не се назира некакво полагање на сметките; тогаш кога неродените тоа ќе го побараат, нема да не има нас кои сме должни тоа да го направиме, што, пак, повторно го наметнува старото прашање за моќта на мудрите или за силата на идеите во политичкото тело.

Оставајќи го, засега, на страна прашањето за тоа која сила треба да ја застапува иднината во сегашнината, како и решителниот практичен пробив на новата етика, Јонас настојува да ја пронајде и изгради својата теорија врз која ќе може да се потпре аксиолошкиот систем, она "треба " и "не треба", и заповедите и забраните кои од него (нив) ќе произлезат.

"Тоа значи , пишува Јонас, пред прашањето која извршна сила или која сила на влијание доаѓа во прашање, кој увид или кое знаење за вредностите треба да ја застапува иднината во сегашноста?" (1:56).

На тоа прашање и на таа точка, вели Јонас, тој застапа, каде што сите застануваат, каде што сите денес застануваме.

3. ЕТИЧКИОТ ВАКУУМ

"Етосот е претпоставка за одржувањето на човекот во живот".

Карл Јасперс

Модерното знаење во ликот на природната наука е творецот на нашите нови моќи, нагласува Јонас. Но, тоа знаење прилично насилно сакаше да стане комплеметарно со класичните филозофски гранки, па дури нив и да ги истисне од каква и да е компетентност во природната сфера. Една од најсериозните последици на оваа конкуренција, вели Јонас, е исперувањето на основите од кои би се изведувале нормите, дури и разорувањето на идејата на нормата како таква.

Меѓутоа, навестува Јонас, не е разорено чувството за норма, но тоа како потиснато, настапува несигурно и исплашено пред аргументите на ова божемно знаење, кое му противречи и му забранува секаква морална акција. Всушност, заради ваквиот однос спрема модерното знаење вредносно е неутрализирана природата, а потоа и човекот. Зјае голотијата на нихилизмот, со кој огромната моќ се спарува со најголемата празнина и најмалото знаење за она зошто (wofzu).

а) Апелите од редовите на научниците за "враќање кон нормите"

Мошне индикативни за проучувањето на Јонасовиот обид за засновање нова етичка теорија се апелите и предупредувањата од редовите на челните научници на дваесеттиот век, за можните

последници од спомнатиот недостиг од сензибилитет за морални норми сврзани за развојот на науката и технологијата во нашата епоха. И во својот сè поголем број тие се на иста линија со етичкиот и општофилозофскиот дискурс на Јонас.

Во духот на овие нови настојувања и аргументации, уште од пред повеќе децении бројни научници, посебно од економските, политичките и техничките науки, предупредуваат дека особено во областа на стопанството и техниката "владее морален вакуум. Заради тоа - вели познатиот германски научник Карл Штајнбух - го сметам промислувањето на еден систем на вредности на иднината за итно и за неопходно" (167:239).

Не откажувајќи се од трагањето по сфаќањето на светот како единствен (Die Suche nach den "Einen"), Вернер Хајсенберг го предупредува научникот на неговата двојна одговорност: на одговорноста за доброто на заедницата во чие активно преобликување и самиот учествува, но и на одговорноста која го очекува и тогаш кога ќе се реши да не учествува во донесувањето политички одлуки. Научникот "тогаш, вели Хајсенберг, и покрај тоа ќе биде и соодговорен за погрешните одлуки кои се донесени, а кои можел да ги спречи до колку не го сакаше спокојниот живот на научник" (103:367).

Ова инсистирање на одговорноста на научникот е нагласено по случувањата во кои науката како спознание остварила напредок, но самите нејзини резултати се човечки заканувачки. Овој аспект на науката, ќе каже знаменетиот Макс Борн, во неговиот целосен резултат ни допре до свеста (Zum Bewusstsein) дури по Хирошима" (68:270), со што само ја илустрира неописливата доза на

трагичност и немоќ на науката и филозофијата, содржана во еден од круцијалните креда на Јонас: "Знаеме што е во игра дури откако ќе дознаеме дека е во игра" (1:63). Елаборирајќи ги причините за ваквата состојба во која се најде цивилизацијата благодареејќи на техничката и технолошка револуција, Борн ќе заклучи дека "вистинската болест лежи подлабоко. Таа се состои во пропаста на сите темелни етички закони кои се изградија во текот на историјата и кои осигуруваа еден живот вреден за живеење дури и во периоди на дивјачки борби и далекусежни разурнувања" (68:271).

Не треба да се забораваат ни покајанијата на Ајнштајн, а посебно на Опенхајмер и други атомисти. За разбирањето на Јонасовите опсервации помагаат следните Борнови зборови, кои сведочат за ригорозната морална осуда на која самиот се подвргнува а со тоа и за неразореното морално чувство: "Макар што не сум учествувал во примената на природонаучното знаење во разурнувачки цели, како што се изработката на атомската или на хидрогенската бомба, се чувствувам одговорен (подвлекол - Д.С.). Ако мојата филозофија е точна, продолжува Борн, тогаш судбината на расата е нужно продолжение на конституцијата на човекот, една креатура во која меѓу себе се измешани сверските инстинкти и интелектуалните сили" (68:276).

Тргнувајќи од познатата изјава на Борн дека триумфот на техниката е отказ на умот, и дека ирационалното ја игра решавачката улога, прогнозата на познатиот германски научник Ханс Кинле е уште попесимистичка: "Стоиме во стравопочитна

вчудовиденост пред интелектуалните дела на човечкиот дух и едновремено трепериме пред насилството на силите кои можат да уништат се, а чие ослободување лежи во рацете на едно етички неразвиено човештво, за кое во сегашното време не постојат веќе никакви општозадолжителни норми (119:684).

И покрај одредениот број научници кои лamentsираат за "надеж" и "вера" во човекот, се поголем е бројот на оние кои се убедени дека техничкиот напредок не може да триумфира над границите што на човекот му ги дала природата, за што таа секојдневно здушно не потсетува, со што повторно не навраќа на предупредувачките зборови на Херодот дека зад секој Hybris демнее Nemesis[§]. Можна е појавата на резигнација кај некои научници заради темните страни на техничкиот напредок, вели познатиот германски научник Зигфрид Балке, но едновремено потсетува дека решението ќе е сепак вошправец на она што уште пред повеќе од сто и педесет години го искажал поетот Новалис: До колку луѓето сакаат да направат еден единствен чекор напред кон загосподарувањето со надворешната природа со помош на вештината на организацијата и техниката, тогаш претходно мораат да направат три чекори кон внатрешно етичко продлабочување.

Најкатегоричен и најрешителен во ова чекорење за кое што зборува Новалис секако е научникот и филозоф Фридрих Карл фон Вајцсекер: "Знаењето е моќ, а моќта треба да значи одговорност" (подвлекол Д.С.) Меѓутоа, дека научното спознание едновремено не снабдува со количеството морал кое ни е потребно за да ја сносиме одговорноста, вели Вајцсекер, е една надеж на која не ѝ соодветствуваат фактите. Мислам, мораме да кажеме, сега без двосмисленост, дека: доколку сциентизмот ја сее надежта оти науката од сопственото битие ќе ги извлече толку неопходните насоки на човечките работи, тогаш тој е една погрешна религија.

Оди ли верата толку далеку, тогаш е суеверие; улогата на поп не му прилега на научникот, и добрите научници го знаат тоа; науката има потреба од етичка позадина во шемата на нејзиното однесување, која самата наука никогаш не можеше да ни ја пружи" (183:1052).

б) Јонас го бара одговорот

Уште на почетокот на трудов напознаваме дека Јонас со голема резерва гледа на традиционалната етика (па и на "традиционалната филозофија" кога станува збор за технологијата) и нејзината "опременост" и "готовност" да се соочи со современата технолошка цивилизација. Ова дотолку повеќе што и секој поскуден преглед на искажувањата на научниците во поглед на овој етички вакуум ќе посведочи дека него, заради природата на нештата со кои доаѓаат во допир и чии директни создавачи се и тие самите, многу повеќе го чувствуваат "врз својот грб" отколку филозофите, кои често не се подготвени да тргнат понатаму, односно остануваат на "надежта" и "вербата" во човекот.

"Не смее да се превидува дека одговорноста никогаш не е нешто апстрактно, "историја", туку секогаш "мешаница на стварниот човек" во "случување", вели Висер... Приматот на случувањето, делотворниот презент, омеѓените задачи во времето и нужноста од обнова на ситуациите, наместо апострофирањето на вечните вредности, ја прават неопходна одлуката за одговорност" (184:15).

За Висер, одговорноста е "услов и темелна форма на нашата

стварност, а со тоа "темелен однос на стварното" (184:16).
 Всушност одговорноста станува, според Вајцсекер, темелен етички проблем: "прашањето кое го имаме е: како тоа стварно е поврзано? И тоа е, се разбира, во голема мерка етичко прашање, зашто прашањето е: "Како мораме да се однесуваме во овој свет?"(40:34)

Во обидите за пополнување на овој етички вакуум, кој главно не е ништо друго туку вакуум на одговорност, Јонас се прашува дали без повторното воспоставување на категоријата на Светото, која научното просветителство така здушно ја разори, можеме да изградиме таква етика која ќе ги обузда нашите денешни екстремни сили, а да тоа не биде само стравот, кој е често така добра замена за вистинска доблест и мудрост. Тој е додуша пожелен за последиците што не тангираат директно нас и кои самите можеме да ги почувствуваме, но ова средство откажува кога се во прашање далечни перспективи. Почитувањето на нешто свето и неосмелувањето тоа да се повреди е независно од стравот заради неизвесноста на далечните последици.

И додека религијата како факт кој го определува човекот може да постои и да не постои, смета Јонас, за разлика од инаку нему блиските Вајцсекер и Гвардини, за етиката ова не вреди. "Таа мора да биде, зашто луѓето дејствуваат, а етиката мора да дејствува врз редот на дејствувањата и врз регулирањето на моќта. Затоа неа мора да ја има дотолку повеќе доколку е поголема моќта на дејствувањето што таа мора да го регулира" (1:58).
 "Не убиј" е реална норма зашто навистина се убива.

"Само под притисокот на стварните навики на дејствување и, воопшто на фактот дека така секогаш се прави, а дека ова не треба секогаш само да се заповеда, доаѓа до тоа, како регулација на таквото дејствување, под ѕвездата водителка на доброто или дозволеното, воопшто и да се појави етиката" (1:58).

Таквиот нововиден притисок сега произлегува од новите способности на технолошкото дејствување на човекот кое етички веќе не е неутрално, што и се обидува да го докаже Јонас во својата етичка пролегомена, со која што започнува исполнувањето на задачата да го бара одговорот.

4. ОБИД ЗА ЗАСНОВАЊЕ НОВА ЕТИКА

Како рефлексивна на технолошката цивилизација и како обид за нормирање на истата таа цивилизација во иднина, Јонасовата етика не е просто само филозофија на моралот. Како макроетика на одговорноста наспроти кризата на научно-техничката цивилизација и како макроетика на одговорноста за идното опстојување на истата таа цивилизација, таа е и антропологија, филозофија на политиката, филозофија на историјата... Таа воспоставува нова филозофска целина.

Сепак, како "посебна" филозофска дисциплина, Јонасовата модерна етика постојано се движи во своевиден критички избор меѓу Кантовата и Шелеровата етика, во функција на изградба на една нова и оригинална етика, "етика на иднината", како што самиот ја нарекува. Ова од него бара да ги изложи нејзините претпоставки, т.е. премисите на нејзините методи и цели.

а) Методски премиси

Како најбитни методски премиси на новата етика Јонас ги наведува знаењето, визијата на иднината и обврските кон неа, како стандардната етика интеракција меѓу битието и вредностите.

1) Значењето на знаењето во етиката на иднината

Јонас ја засновува новата етика, која ја бара новиот вид човеково дејствување, како учење кое ќе биде способно да се пробие до практичните околности на луѓето, односно да се наметне

како практично политичко решение со шанси за спроведливост. Токму можноста оние што поседуваат знаење да можат да влијаат врз она што го прави мнозинството, на тоа конечно се сведува Јонасовиот потфат за создавање нова етика. А токму заради здобивањето со тоа влијание, според Јонас, тоа знаење мора да биде заштитено од секое сомневање кај оние што го поседуваат, што значи да не биде препуштено на чувствата, туку да биде теоретски легитимирано врз еден јасен принцип. Затоа се тргнува од филозофското знаење како знаење кое предничи пред сите други облици знаење.

Веднаш потоа на ред доаѓа научното знаење, пред се она за идните состојби на човекот и на светот, знаење кое се подвргнува на судот на оние први, филозофски вистини, и тргнувајќи од кои тогаш "повратно се просудуваат и сегашните дејствувања, од чијшто однапред промислен каузалитет тие бидуваат екстраполирани како сигурни, веројатни или можни последици" (1:62). Ова се уште теоретско и евентуално знаење кога се работи за фактите, на некој начин се вгладува меѓу идеалното знаење на етичкото учење за принципите и практичното знаење кога се работи за политичка примена, "знаење кое може да оперира дури со овие хипотетички наоди за она што се очекува – и што се поддржува или избегнува" (1:62). Како проучување на фактите на далекусежноста на техничката акција се создава еден вид наука на хипотетички претскажувања, еден вид компаративна футурологија.

Ваквата футурологија за Јонас има функција на хеуристика на стравот, зашто исто како кај заповедта "Не убиј!", која, во релација со фактот дека се убива, ни ја доведе на светлина на денот светоста на животот, така, според него, нам, "во нашиот случај на уште барана етика на далечна одговорност која уште ниту еден сегашен прекршок не ја сторил очигледна и

реална, дури она однапред согледано разорување на човекот ќе ни помогне да дојдеме до оној поим на човекот кој треба да се сочува од разорување, а потребно ни е тоа загрозување на човековата слика -и секако специфичен вид на тоа загрозување - за да во стравот од тоа себе си осигураме една вистинска слика на човекот. Се додека таа опасност е непозната ние не знаеме што треба да се заштити и зошто: ... Што е во игра ние знаеме дури кога ќе дознаеме дека е во игра" (1:63).

Зашто , се знае какви сме, истакнува Јонас! Спознанието на *malum* ни е бескрајно полесно од спознанието на *bonum* , поради непосредноста и наметливоста, а пред сè поради непожелноста. Она што не го сакаме го знаеме многу порано од она што го сакаме. Токму затоа, според Јонас, филозофијата на моралот, пред да ги консултира нашите желби, мора да ги консултира нашите стравувања, за да би дошле до она што навистина го цениме. Хеуристиката на стравот секако не е последниот збор во потрагата за доброто, заклучува Јонас, но е сепак "корисен прв збор и би требало да се искористи до крајни граници на едно подрачје на кое толку малку зборови ни се дозволуваат доколку не ги побараме" (1:64).

Бидејќи зборот не се добива доколку не се побара, и ова претпоставено [*malum*] мора да ја преземе улогата на спознаеното *malum* , како намерно создадена претпоставка, "тоа однапред замислено создавање на оваа претстава како таква, значи, станува првата, така да се рече, воведна обврска на етиката која овде ја бараме", нагласува Јонас (1:64).

Иако станува збор за еден единствен етички принцип, Јонас на претставата како втора обврска ѝ го придодава и чувството што ѝ е соодветно. За разлика од Хобсовиот *summum malum*, како страв од насилна смрт, тука станува збор за страв

повеќе од духовна природа, и како таков за наше дело."Заземањето на овој став значи самоподготовка за готовност како себе би си дозволиле да бидеме афицирани со допрва замислена среќа или несреќа на поколенијата што доаѓаат" (1:65). Тоа е, според Јонас, втората "воведна" обврска на бараната етика, по онаа првата - допрва да се дојде до една таква помисла. Известени за ова, сигурни во ова, ние сме подготвени да се задржиме на него, со соодветен страв.

Одговарајќи на можните забелешки дека и најсовршеното научно знаење врз кое би се потпрел е во состојба да даде само несигурни проекции на иднината, Јонас укажува дека и обичното знаење за можностите, што секако не е доволно за претскажување, е сосема доволно за целите на хеуристичката казуистика, која се става во служба на етичкото учење за принципите. Во тој дух Јонас го наведува "Храбриот нов свет" на Хаксли како пример за сериозна научна фантастика, која, благодареејќи на добрата информираност, креира такви резултати кои можат да ја извршат споменатата хеуристичка функција.

Сепак, констатира Јонас, малата штетност на неизвесните проекции за етичките принципи станува забележителна слабост во практично-политичката примена, како теоретски, така и оперативно. Но, и тука Јонас не испушта иронично и песимистички да заклучи дека ако изостане дејствувањето "и најубавите принципи мораат да останат залудни, сè додека, можеби, не биде премногу доцна" (1:69).

2}Предноста на лошата прогноза

Меѓутоа, токму оваа неизвесност која се заканува етичкото спознание да го направи неделотворно, предупредува Јонас, мора да биде вклучена во етичката теорија, како повод за еден нов

навистина доста примитивен, но делотворен и практичен пропис: "На пророштвото на несреќата мора да му се подари поголемо внимание отколку на пророштвото на среќата" (1:70).

За ваквиот став Јонас наведува три битни причини:

Прво, за разлика од малите нешта и малите потфати, во кои работи еволуцијата и во кои можеме да си дозволиме безброј нишанења, промашувања и заблуди, и каде погодокот е само една пожелна, но не и нужна алтернатива, во големите нешта малку можеме да си ја допуштиме ваквата веројатност, а во оние најопфатни и иреверзибилни, оние кои го засегаат целиот, универзален човечки потфат – не можеме ништо да си допуштиме. А токму тоа, укажува Јонас, и премногу си го допушта кумулативната динамика на техничкиот развиток, едновремено не допуштајќи ја можноста за коректура на сега веќе очигледно неизбежните и не мали заблуди. Тргнувајќи од ваквиот однос на веројатностите, ја добиваме заповедта дека во капиталните евентуалности заканите претежнуваат пред ветувањата, зашто "тоа е заповед на внимателност во соочувањето со оној револуционерен стил со кој се здобива еволуциониот механизам на она "или -или" во знакот на технологијата со нејзиното иманентно, а на еволуцијата туѓо "одење кон целината" (1:71).

Второ, токму оваа кумулативна динамика на техничкиот развиток има тенденција кон осамостојување, што значи стекнување сопствена, иманентна присилна динамика, иреверзибилна и одметната од желбите и плановите на оној кој дејствува. "Еднаш започнатото ни неговозема од раце законот на дејствувањето, а довршените факти што ги создаде тој почеток кумулативно стануваат закон на неговото продолжување" (1:72). Земајќи ја еволуцијата "во наши раце", ние сме се избориле за слободата да го направиме првиот чекор, но

веќе при вториот и последователните - стануваме слуги. "Тоа ја засилува обврската од будност кога се работи за почетоците, будност која им дава предимство на доволно сериозно образложените (од обичните фантастични стравови различни) можности за несреќа, пред - па и не полошо образложените - надежи" (1:72).

На третото, и не толку прагматично ниво, Јонас се залага за зачувување на наследството на претходната еволуција, која и на сегашните сопственици им овозможува егзистенција и способност да одлучуваат за доброто и злото. Овие сопственици, пак, или се подготвени за пресвртување на резултатите на природата, прогласувајќи ги овие за несовршени и недостатни, вклучувајќи се со тоа и себе си, со што и себе се дисквалифицираат за една пресвртвачка задача; или ја утврдуваат квалификацијата, а потоа ја одобруваат нејзината претпоставка. Јонас укажува дека постои и трета алтернатива, која едноставно кажува дека природата ништо не санкционира, па оттука сè станува дозволено, освен правилата на играта, односно барањата на техничката компетенција. Тоа е становиште на нихилистичката слобода која не мора да се правда, во што нема некоја противречност истакнува Јонас, но кон што луѓето нема да се приклонат, токму заради евидентниот недостиг на секоја одговорност.

Наспроти сево ова - мора да се утврди некој авторитет за определување на образецот, и тој може да се потпира само врз суштинската достаточност на човековата природа и на нашиот внатрешен постанок и опстанок, како претпоставки на секоја наша ополномоштеност за творечко насочување на нашата судбина. Тоа е нешто чудовишно во реката на постоењето од која тоа испливува и која ја надминува со својата појава, но која исто така повторно може да го проголта, што, според Јонас,

само налага зачувување на еден бескрај, зошто токму тој бескрај може да се загуби.

Полномоштвото што ни е дадено никогаш не може да го вклучува неговото сопствено преиначување, загрозување и "преобликување"; никаква добивка не е вредна за таа цел, зашто токму ова трансцендентното е во опасност, смета Јонас, доколку биде уфрлено во топилникот на технолошката алхемија, "како предусловот на севкупната вештина на ревидирање да спаѓа во она што може да се ревидира" (1:74).

Се работи за еден апсолут, кој како поверено добро ни е даден на чување. Тоа е заповед која ги надминува сите наши досегашни обврски "и не се работи повеќе за смелоста да се тргне по шансите на крајна добивка или загуба, туку за опасноста од бескрајна загуба во однос на шансите на ограничена добивка, за опасноста на која никако не смееме да се осмелиме" (1:74).

Засега, констатира Јонас, станува збор за една, и покрај своето физичко потекло, метафизичка фактична состојба, за еден апсолут чие јадро треба по секоја цена да се соочува во неговиот интегритет. Тоа за својата среќа не треба да чека никаква иднина, зашто е "среќно", вели Јонас, со самото тоа што постои; за него "навистина е померодавна доволно јасната прогноза за несреќа, отколку онаа, можеби не помалку јасна, но на есенцијално пониско ниво, прогноза на среќата" (1:75).

3) Елементите на играта на среќа, или облогот

Констатирајќи ја содржината на новата димензија на човековото дејствување и причините за изнаоѓање нови етички принципи за нејзино "покривање", Јонас смета дека принципот на самото тоа нововидно дејствување може да се рефлектира токму низ хазардноста на игрите на среќа, кои директно упатуваат на

прашањето кој е влогот, етички кажано, во којшто смеете да се обложиме.

Строго земено, првиот одговор би бил дека човекот не смее да се обложува на нешто што не е негово, иако тој е недоволен и речиси неделотворен заради бескрајната испреплетеност на животните токови, во кои и ненамераваните последици некого го досегаат, што значи коцкање со нешто и со некого, на што, всушност, човекот нема право. Токму затоа елементот на вина мора да се протегне врз секое дејствување, за чии последици сме и не сме свесни, а сме во состојба да ги претпоставиме. Оттука, според Јонас, станува неприфатлива дури и лекомисленоста која се однесува на наше добро, а во себе вклучува вовлекување на некој друг. Затоа и битното дополнување на овој одговор гласи дека облогот никогаш не смее да биде целината на интересите на другите, пред сè тоа не смее да биде нивниот живот. Но, и тука Јонас додава: "Не за да би се задобило некое највисоко добро (што, веројатно, секогаш е работа на вообразување), туку само за да би се избегнало најголемото зло" (1:79). Јонас смета дека без првото се може – со другото не. Само последново може да се оправдува со нужноста, зашто алтернативата се да се добие или се да се изгуби нема никогаш некоја добра причина, со исклучок на онаа кога се обидува да се спаси неотуѓивото со опасноста со тој обид да се загуби се.

Токму ваквите етички принципи не можат, а да не дојдат во судир со големите потфати на модерната технологија, на која не и е до спас на постојното, или до отклонување на неподносливото, туку до постојано подобрување на она што е постигнато, значи заради напредокот, за кој Јонас како доследен антимиорист смета дека повеќе е во знакот на вообразувањето, отколку во знакот на неопходноста, а чие спроведување може да го

погоди и она што е безусловно.

Во влогот на технолошкиот напредок е вовлечена целината на егзистенцијата на човештвото и на живиот свет на Земјава, со што на коцка се става нешто во однос на што некогашните влогови на најмоќните политичари и државници се детска игра. Се работи за таков глобален обем и длабочина кои можат да ги загрозат и целата егзистенција и целото битие на човекот во иднината.

Основниот етички став што Јонас го изведува според тоа гласи: "Никогаш егзистенцијата или битието на човекот во целина не смеат да станат влог во обложувањата на дејствувањето" (1:81). Се друго е неприфатлив ризик, зашто за човештвото вреди, смета Јонас, она што за поединечните луѓе (пациенти) не мора секогаш да вреди, а тоа е дека на несовершените палијативи треба да им се даде предност пред многу ветуваната радикална кура од која пациентот може да умре.

Со еден збор - во "играта" со човештвото се забранува секоја игра "на се или ништо".

4) Обврска кон иднината

Засновањето на новиот принцип на одговорноста, што Јонас настојува да го промовира, не може да се постигне врз основа на досегашната врз реципрочност базирана идеја за правата и обврските, од едноставна причина што на право се повикува само она (оној) што постои, а етиката што тој ја бара се занимава токму со она уште-не-битисувачко. Токму нејзиниот принцип не подлегнува на никаков реципроцитет, за да не се дојде до ситуација во која ќе се постави шегациското прашање за тоа што иднината сторила за нас.

Меѓутоа, сепак и во досегашниот морал постои еден случај на безусловна и не-реципрочна одговорност и обврска, укажува Јонас. Архетип на секое одговорно дејствување на кој не му е

потребна никаква дедукција од некој принцип, туку моќно ни го всадила природата - тоа е родителската обврска кон децата. Но и тука обврската кон децата не е исто што и обврската кон подоцнежните поколенија: "Оваа обврска, доколку постои, е несразмерно потешка и, во секој случај, не може да се образложи со истиот принцип; а правото на неродениот на раѓање (поточно: на несоздадениот да биде создаден) не може воопшто да се образложи (1:86). Тука се работи за обврска која нема свој соперник во ликот на некој друг, ако го изземеме, вели Јонас, правото на Богот-создател.

Тука станува збор токму за таков вид одговорност, која значи обврска кон постоењето (Dasein) и квалитетот на животот (Sosein) на човечкото потомство воопшто.

Ценејќи дека размерите на човечката глупост нема да бидат толкави за да го задушат нагонот за размножување, односно за самоодржување, Јонас смета дека е непотребно образлагањето на обврската кон постоењето (Dasein), па веднаш преминува врз образлагањето на квалитетот на животот (Sosein) на идното човештво. Меѓутоа, веднаш самиот демантирајќи се, констатира дека воопштено зборувајќи, опасностите едновремено го загрозуваат и самото постоење и квалитетот на животот на човекот, зашто избегнувањето на едното, смета Јонас, а fortiori е избегнување на другото, давајќи му, сепак, предимство на значењето на самото постоење.

Ова значи дека, во крајна линија, не се работи за некоја консултација на антиципираната желба на оние што ќе дојдат по нас, а што може да биде и наш производ, туку на нивното Треба. Автори на ова Треба истакнува Јонас, не сме ние; тоа е и над нас и над нив. Но, "ним, нивното "Треба да им се направи неможно,

тоа е она вистинско злосторство, на кое дури на второ место следуваат сите оневозможувања на нивните желби, колку тие и да бидат подложни на вина" (1:89).

Тоа значи дека денес ние не треба толку да се грижime за некакви права на идните луѓе, земајќи ги предвид, на пример, критериумите на правото на среќа и слично, колку што треба да се грижime за нивната обврска да бидат луѓе "значи за нивната способност за таква обврска, способноста себе си воопшто да си ја припишат способноста која ние со алхемијата на нашата "утопистичка" технологија веројатно можеме да им ја одземеме" (1:89).

Нашата основна обврска кон иднината на човештвото, смета Јонас, е да бдееме токму над оваа опасност. Од ова потоа се изведуваат сите други обврски спрема идните луѓе. Ова е таа прва обврска кон квалитетот на постоењето на потомците (*Sosein*), која се изведува дури од обврската кон нивното постоење (*Dasein*) и во знакот на која се тогаш и останатите обврски кон таа обврска, на пример можностите за нивна среќа" (1:90).

Оттука произлегува и принципот, методската претпоставка дека никаков квалитет на постоењето (*Sosein*) на идните потомци не може да биде спротивен на причината заради која е афирмирано постоењето (*Dasein*) на човештвото воопшто. Според Јонас, доколку се сака императив, "тој императив е човештвото да го биде, и тоа е првиот императив, доколку се работи само за човекот " (1:91).

5) Онтолошки основи на етичкиот императив

Ова значи, експлицитно вели Јонас, дека човекот не им е одговорен само на идните луѓе, туку и на идејата на човекот, која,

пак, е таква да бара нејзино отелотворување во светот. Тоа е онтолошка идеја и онтолошки императив, кои стојат зад неопходната, необразложена забрана за игра на сè или ништо со човештвото. Тоа произлегува од императивот на постоењето, а сите други критериуми произлегуваат и му се подложени на овој критериум. Се разбира, овој извор е онтолошки, бидејќи не може да се извлече од етичкиот со евдемонистичка или сочувствена основа.

Овој императив вели дека луѓе треба да има и дека ова е обврска пред спротивната закана. Но, едновремено, идејата на човекот, со тоа што ни укажува зошто луѓето треба да бидат, ни кажува и какви тие треба да бидат, вели Јонас. А тоа е веќе сериозен категорички, а не само хипотетички императив.

Еден хипотетички императив, какви според Јонас ги има повеќе, би гласел, на пример: "Ако во иднината ќе има луѓе - што зависи од нас - тогаш спрема нив важат тие и тие обврски, што ние однапред мораме да ги земаме во разгледување ..." (1:91). Но нужната форма на етичкиот ангажман единствено се однесува на обврската и заповедта луѓето да бидат, при што е нагласено "да" на идејата и "што" на требањето на егзистенцијата. Јонас истакнува дека ова е единствениот императив на кој би морало вистински да се однесува Кантовата определба на категорицкото т.е. безусловното.

Меѓутоа, кај Кант принципот на моралниот закон е самосогласноста на умот кој себе си дава закони на постапувањето, значи идејата на чинот. Кај Јонас, како што самиот вели, се работи за идеја за можните чинови воопшто, која е заснована врз егзистенцијата на неговите содржини. Затоа таа е онтолошка, т.е. таа е идеја на битието. "Произлегува, пишува Јонас, дека првиот принцип на една "етика на иднината", како таков не е во етиката како учење за чинот (во што, впрочем, спаѓаат сите обврски спрема

идното), туку е ^{во} метафизиката како учење за битието, чиј еден дел е идејата на човек" (1:92).

Оправдано може да се очекува дека ова ќе се судри со две догми на нашето време, предупредува Јонас. Едната е дека не постои метафизичка вистина, а втората дека не постои пат од \hat{E} (Ist) до Треба (Soll). Оставајќи ја расправата по првото прашање на страна, Јонас само ќе заклучи дека, додека-годе не е одлучено дали научната вистина го исцрпува целиот поим на знаењето, не е изречен ни последниот збор околу можностите на метафизиката.

Во секој случај, не може да се одбегне излет во онтологијата (впрочем и сите други етики - утилитаристичката, евдемонистичката и др. - молкума тоа го прават, бидејќи и во нив се крие една согледба и однос кон битието). Овде, вели Јонас, тоа само ќе се направи јавно, т.е. ќе бидат изложени метафизичките основи на Требањето. Но, овој излет, предупредува Јонас, со својот несигурен изглед на успех, секогаш ќе лебди над бездната на непознатливото, дотолку повеќе што ја нема помошта од религијата, која (и тука) веќе ги има одговорите кои филозофијата допрва треба да ги побара (на пример, дека луѓето и натаму треба да постојат, затоа што е таков "поредокот на нештата", значи според Божјата волја).

Како световен филозоф, одбивајќи од религијата да нарачува етички основи, тврдејќи дека метафизиката секогаш била работа на умот, Јонас смета дека оној кој се труди околу една етика "мора пред сè да создаде можност за една рационална метафизика, наспроти Кант, доколку она рационалното не е определено исклучиво според мерилата на позитивната наука" (1:95).

Оттука за Јонас следуваат две "онтоцентрички" работи: прво,

дека мораме да се вратиме до последното (прво) прашање на метафизиката, на кое нема одговор, а од смислата на тоа, иако необразложливо, битие на "нешто општо" можеби сепак би се спознало некое Зошто за Требањето на одредено суштество; и второ, дека оттука некако образложената етика не може да застане кај безобзирниот антропоцентризам и хеленистичко-јудејско-христијанската етика на Западот. "Апокалиптичките можности што и се својствени на модерната технологија не поучија дека таа антропоцентричка исклучивост би можела да биде предрасуда и дека треба, барем, да се преиспита"(1:95).

6) Sein и Sollen

Поради сево ова, смета Јонас, нашето прашање дали треба човекот да биде, не враќа на прашањето "дали воопшто нешто - 33 наместо ништо - треба да биде" (1:96).

Како антинихилист, Јонас на овој начин повторно го актуелизира Лајбницовото прашање "зошто е нешто, а не ништо", но и тука инсистирајќи на прашањето за можното требање на битието да се одговори независно од секаква религија, затоа што ова го смета за еминентно филозофска работа, до која се доаѓа само со *fides quarens intellectum*. Ова е нужно затоа што прашањето за требањето на битието е одвоиво од секоја теза за неговото авторство, од причина што и за божествениот творец, во согласност со поимот на доброто, едно такво требање на битието било причина за создавањето: "Тој го присакувал зашто сметал дека треба да биде". Дури, смета Јонас, забележувањето на вредноста во светот е еден од задвижувачките причини за тоа да се донесе заклучокот за божественото авторство (порано дури и еден од "доказите" за постоењето на Бога), а не обратно, неговото признавање однапред да биде причина на неговата творба per se да

и се признае вредност.

Оттука вредноста или "доброто", доколку постои, вели Јонас, од обична можност надира кон и врз егзистенцијата, со право на понатамошна егзистенција - "засновува едно право на битие, засновува требање на битието". Значи, заклучува Јонас, правото да биде нема само некаква вредност, "тоа право го има веќе можноста за вредност воопшто, зашто таа самата е веќе вредност и таа одговара на прашањето зошто треба да егзистира оваа можност која тоа го понудува"(1:100).

Со ова проблемот се насочува кон прашањето за постоењето на "вредноста", односно кон нејзиниот поим. Кога станува збор за етиката, т.е. за требањето, тоа налага впуштање во теоријата на вредностите воопшто, од чија објективност единствено би можело да се изведе некоја објективна потреба од битие и на битието, а со тоа би се извела и обврзноста за негово зачувување, т.е. одговорноста спрема битието. Така, етичко-метафизичкото прашање за потребата од битието на човекот во еден свет што треба да постои, се претвора во логичко прашање за статусот на вредностите, што, пак, е една работа која во сегашната состојба на пореметување на системот на вредностите и на една сеопшта нихилистичка скепса, истакнува Јонас, не дава многу надеж. Поради тоа во етиката мора да се вградат и телеолошки премиси.

б) Телеолошки премиси

Иако методските принципи тендираат кон Кантовиот дух на формална етика, новата етика на Јонас нужно тендира кон материјална етика. Впрочем, нејзините конкретни цели не се замаглени од обопштениот морален дух и принцип, туку се

специфицирани во епохата и според задачите кои од неа произлегуваат. Така телеологијата станува составен дел на моралното случување, како и на етичката размисла, се разбира, бидејќи сите постапки се раководени од определена цел.

Во ова секако не се исцрпува сето Јонасово сфаќање на телеологијата и нејзината поврзаност со вредностите, но неговата етика станува своевидна телеолошка и консеквенционална етика за која моралот и натаму е целесообразна дејност, при што овојпат се инсистира на тоа дека моралните постапки што се вршат во сегашноста се мерат според вредноста на последиците кои ќе настапат во иднината.

Затоа, пред да mine на анализата на статусот на вредностите и да го изрази својот однос кон прашањето на Битието и Требањето, Јонас се осврнува на прашањето на целите и на целесообразноста, ценејќи дека се неопходни некои претходни разјаснувања, од причина што односот меѓу вредностите и целите често се заматува.

1) За целите и субјективитетот

Останувајќи му доследен на својот анти-антропоцентризам, кој има битна улога при изградбата на неговата нова етика, Јонас го смета за голема илузија модерното сфаќање дека "целта" во целост е човечки поим, т.е. дека создавајќи различни, односно надворешни, ствари човекот им ги импутира целите, или ги соопштува или интерпретира, при што никаде во светот целите не постојат реално. Дури и да се остане на ова, вели Јонас, се заборава дека "да се биде јасно некоја целесообразна творба" не значи нужно дека и самата цел е јасна, за што здушно сведочи историјата на толку човекови институции, каде се доаѓа до отуѓувањето од нивната почетна цел: општествено-персоналните

"средства", наспроти секоја првобитна намера, знаат да се претворат во самоцел. Ова е од исклучително значење за Јонасовите натамошни опсервации на феноменот на современата технологија.

Сметајќи го модерното сфаќање на целесообразноста за предрасуда, а не криејќи ја наклоноста кон аристотеловскиот дух, во кој, меѓу другото, секое живо суштество се дефинира како *soma organikon*, Јонас го поставува прашањето: "Дали целта постои во објективниот, физичкиот свет, или постои само во субјективниот, психички свет?". Како и да гласи одговорот, вели Јонас, пва капитално онтолошко прашање имплицитно го поставува и прашањето на статусот на субјективитетот¹⁾. Овој статус, кој директно задира во статусот на човечките цели и во севкупната целесобразност на неговото дејствување, а со тоа и во суштината и статусот на етиката, станува критичко место кое, според Јонас, повторно го потегнува прашањето за каузалното место на сферата на свеста - "со други зборови: целиот оној "психофизички проблем" кој, почнувајќи од Декарт, ја мачи филозофијата и кој е толку тврдокорен" (1:127).

Подеднакво незадоволен и од "дуалистичкото" и од "монистичкото" разрешување на овој проблем, а заради импликациите врз етиката, не сакајќи да се задоволи со спознајните рамки на природнонаучниот став за проблемот како за *ignoramus et ignorabimus* - Јонас предлага еден отворен хипотетички модел, кој ќе ја предочи обединливоста на заемното психофизичко дејствување со важењето на природните закони, се разбира не претендирајќи да ја утврди вистината, туку само можноста, оставајќи го со тоа прашањето и натаму отворено.

1) Поопширна анализа на статусот на субјективитетот, како битно онтолошко прашање, како и на "психофизичкиот проблем", посебно, Јонас дава во делото "Моќта или немоќта на субјективитетот"(5).

Во тој дух, можноста и потребата за такво обединување и заемно дејствување Јонас ја експлицира во следнава функција: "За нашата цел, која не е општо учење за битието, туку засновање на етика, е доволно да се покаже дека тоа [взаемно дејствување - (Д.С)] фактички постои, значи, исто така, дека е можно и дека е обединливо со надворешната природа (која тогаш би била интерпретирана според нормите што лежат од нејзината страна на оваа априорна обединливост, и откога ова е сторено можеме остатокот, она Како, срамежливо да го оставиме отворен" (5:67).

2) Онтолошко седало на целите

Јонас настојува да ја релативизира моќта на субјективитетот, иако неговата реалност ја смета за исто толку "објективна" колку и онаа на телесните ствари. Оттука за Јонас и "душата" и "волјата" се виндикација како еден принцип меѓу принципите на природата, и тука не задоволуваат решенијата ниту на дуализмот, ниту, пак, на материјализмот. Делотворноста на целите, смета Јонас, не е врзана само за рационалноста, размислувањето и слободниот избор; значи, не е врзана за човекот, а својот зачеток го фундаира далеку вон и пред човекот.

Од друга страна, истраен во својот модел на можната обединливост, Јонас предупредува дека сведувањето на субјективитетот на обичен епифеномен би значело "самоубиство на умот" (5:65). Со тоа се намалуваат шансите за засновање автономна етика, зашто "со ова ние би станале кукли на светскиот каузалитет. Со тоа на учењето за одговорноста би ѝ била извлечена секоја основа" (5:17). Оттука субјективитетот, смета Јонас, како ново стапало, има сила да изврши насилство над подлогата од која произлегол и, во секој случај, ја соопределува подлогата, значи сепак треба да биде сметан за нешто како континуитет, "така да можеме да дозволиме она

најгорното, најбогато, да не поучи за сè она што е долу" (1:136).

Лоцирајќи ја каузалноста на целите уште во претсветската природа, Јонас вака ја назначува својата позиција: "Битието или природата е едно и сведоштвото за себе го остава во она што може да го произведе од себе. Затоа, што е битието мора да се спознае од неговото сведоштво и, се разбира, од она што најмногу кажува, од најочигледното, не од најскриеното, од најразвиеното, не од најнеразвиеното, од најцелосното, не од најсиромашното - значи од она што нам ни е достапно како "највисоко" (1:136).

Така поимот на целта Јонас го фундаира од онаа страна на субјективитетот и како таков го смета за обединлив со науката за природата и го третира како врв на леден брег. Јонас смета дека "- најпосле и заради етиката - сакаме онтолошкото седало на целта воопшто да го прошириме од она што е откриено во врвот на субјектот, врз скриеното во широчината на битието, а, тогаш, тоа скриено да не го употребиме за објаснување на оној кој тоа го крие - кој е со сосема друго лице" (1:139).

Со ова станува јасно дека Јонас целите или целесообразноста, "целта", ги лоцира надвор од секоја свест, протегнувајќи ги врз физичкиот свет како негов првобитен сопствен принцип; "... а до каде долу допира неговото владеење меѓу живите сè до елементарните облици на битието, тоа може да остане отворено прашање" (1:145). Ова дотолку повеќе што, иако се варди од смелоста да тврди дека "тоа" е дефинитивната цел на природата, Јонас смета дека со раѓањето на животот природата објавува барем една таква цел- токму самиот живот.

Што се однесува, пак, на "субјективитетот", тој бива толку проширен што полека се губи поимот на некој индивидуален

субјект, па "природата" би можела да се нарече неперсонален субјект, Јонас повеќе верува во некаков субјективитет без субјект, што значи дека порано ќе поверува "во распрснатоста на јадровната апетитивна внатрешност низ безброј поединечни елементи, отколку во нивното почетно единство во некој тотален метафизички субјект" (1:142). Некаквите "единства" на дискретните сојузи на повеќекратното, органски или неоргански, би биле веќе еден напредок, вели Јонас, и би значеле една кристализација на она распрснато целење и би биле неодвоиви од диференцијацијата и индивидуацијата. Сепак, понатамошните вакви спекулации, смета Јонас, далеку го надминуваат она што нам за нашата цел ни е потребно.

3) Од целите кон вредностите

Елаборацијата на проблемите на целите и на целесообразноста, прашањето на (не)моќта на субјективитетот и неговата целесообразна дејственост, во спрега со "целесообразноста" на природните процеси од кои претходните потекнуваат и во кои, во крајна линија, повторно се "влеваат", на Јонас му е неопходна за да востанови дека онтологијата како основа на етиката секогаш била и останува првобитно стојалиште на филозофијата. Ова на Јонас му е дотолку по потребно зашто е свесен дека онтолошкото засновање на вредностите, а со тоа и на етиката облигација, се судрува со сета модерна предрасуда; токму раздвојувањето на онтологијата и етиката во "објективни" и "субјективни царства", вели Јонас, е нивната модерна судбина. "Нивното повторно обединување, ако е воопшто можно, може да биде остварено само од "објективната" страна, а тоа значи: со ревизија на идејата

на природата" (6:341). Со Хегелов јазик кажано, истакнува Јонас, ова значи кон-себе-самата-доаѓање на првобитната супстанција.

Но, дали и со ваквото протегнување преку реалноста "целта" навистина успеала да се ослободи од проклетството на "субјективитетот"? Тоа се прашува Јонас, бидејќи, најпосле, дали на етиката, на која ѝ е до објективно важење на вредностите, сме и помогнале ако сме докажале дека целта постои веќе во природата, дури дека е во природата на нештата. Со еден збор, може ли природата, со тоа што ги поседува, да ги легитимира целите? Ова дотолку повеќе што наспроти пристраноста на нејзините цели можеме да се послужиме со една од овие цели, имено, со слободата, вели Јонас.

Меѓутоа, сè ова се прашања кои не доведуваат до старото прашање – за тоа дали Битието може да образложи некое Требање. Со тоа навлегуваме во расправата за статусот на вредностите, кои се неодвоиви од поимот на доброто, но едновремено со него не се и идентични. Навлегуваме во просторот на вредностите, што значи на односот на доброто и битието. Тоа, пак, ги пречекорува границите на овој досегашен дискурс за целите во битието, кој го овозможи ова учење за вредностите и со кој теориската етика веќе ја доби решавачката битка. Тоа го потврди Јонас на почетокот на содржинските анализи и проекции на новата етика.

5. ТЕОРИЈА НА ОДГОВОРНОСТА

а) Онтолошки и аксиолошки премиси

1) Доброто по себе и човечкиот морален чин

За Јонас бездната која постои меѓу она "да биде" (Sein) и она "да треба" (Sollen) не е апсолутна, таа е само привидна и засновувањето на "доброто", односно на вредноста, во битието значи премостување на оваа бездна. Всушност, она што е добро или вредно по себе, а не според некој копнеж, потреба или избор, веќе според својот поим е она чијашто можност го содржи барањето за своја реалност. Со ова тоа станува Треба, додава Јонас, штом е тука и волјата, која тоа барање може да го осфати и да го претвори во дејствување.

Оттука, Јонас е уверен дека моралната "заповед" може, а и мора да произлезе од иманентното право на некое добро-по-себе на своја реалност, а не само од наредбодавната волја на некој авторитет, па дури и од некој персонифициран Бог. "Тоа да-биде-по-себе на ова добро или вредно, меѓутоа, значи дека спаѓа во состав на битието (што не мора да значи и во сеопштиот актуелитет на постоечкото (das Sosein)". (1:153). Со тоа аксиологијата станува дел на онтологијата, што веќе беше случај во постарите филозофски системи.

Ова Јонас го гледа како начелна позиција. "Способноста воопшто да се имаат некои цели можеме да ја сметаме за едно добро по себе за кое е интуитивно извесно дека е бескрајно над секоја бесцелност на битието" (1:154). За Јонас ова е онтологиски аксиом а неговата сила е содржана токму во неговиот аксиоматски дигнитет

При тоа, постојана намера на Јонас и понатаму е анти-антропоцентризмот и анти-антропоморфизмот на сите полиња, т.

засновањето на доброто во битието се става наспроти секоја одделна волја. Независното добро бара да стане цел, вели Јонас, и иако тоа не може да ја принуди слободната волја него да го направи своја цел, може да ѝ наметне признание дека ова би било нејзина должност. Ако ова признание не се покажува во форма на послушност, тоа сигурно ќе се манифестира низ чувството на вина: "Ние на доброто му останавме должни зашто не сме му го дале она што му припаѓа" (1:161). Поради тоа, доследен на патот кон "објективистичко" засновање на моралот, Јонас смета дека добар човек не е оној што себе си направил добро, туку оној што сторил добро заради него самото. Меѓутоа, напомнува Јонас, тоа добро е нешто во светот, дури нешто на светот. "Моралноста никогаш не може самата себе да се има како цел" (1:162). Јонас инсистира на овој материјален содржински аспект на својата етика: во таа смисла и моралот е "лишен од себе". Дури и тогаш кога е нешто посебно, тоа е сообразено на должноста и му припаѓа на светот. Предмет не е обврската по себе, туку моралното дејствување кое е мотивирано од апелот на можното по себе, од доброто во светот, кое стои наспроти мене и бара да биде сослушано. Сето тоа е во сообразност со моралноста, која наложува сослушување на апелот. "Ова не е ништо друго туку генерално препорачување на повикот на доброто, кое е зависно од чинот, и негово универзално право на мојот чин. Тоа право мене ми го става во должност она што тој увид го искажува како од себе тргнувајќи достоинство битисување, на кое му е потребен мојот чин" (1:162).

2) Објективитетот и субјективитетот на моралот

За да би се постигнало ова, истакнува Јонас, потребно е и оваа етика да има објективна и субјективна страна, каде едната би

била зафатена околу умната, а другата околу чувствената страна на моралниот феномен, творејќи комплементарна целина (иако, по традиција, вели Јонас, филозофијата била преокупирана со проблемот на важењето, т.е. со објективната страна). Ова значи дека и оваа, нова етика, мора, т.е. се стреми да има "рационална основа на обврската, што значи и легитимирачки принцип зад правото на обврзното "Треба", и психолошка основа на способноста на тоа Треба да ја задвижи волјата, што значи за секој субјект да стане основа тој да допушти таа да го определува неговото дејствување" (1:163).

Во овој дух, предмет на моралот станува еден фактицитет кој со самото свое постоење, вели Јонас, мене ме поттикнува да му ја дадам мојата личност на располагање без никаква желба за усвојување. Очигледно е дека тој тоа го може, штом предизвикува чувство на одговорност, а ова чувство, пак, постои како факт на искуството кое не е ништо помалку искуствено од оние апетитивни чувства на summum bonum. Тоа повторно сведочи за тоа дека предметот потекнува од фамозното "царство на стварите", констатира Јонас. Затоа на мегдан повторно доаѓа Кантовиот категорички императив, при што, иако е возвишен и полн со достоинство на личноста, вели Јонас, и натаму се очитува празнината во која води таа чиста формалност и нејзиниот критериум на непротивречни можности за генерализација на максимата на волјата. "Но, безусловната самовредност на умните субјекти не следува од никаков формален принцип, туку, врз основа на посматрањето на она што е слободна дејствувачка личност во светот на нужноста, таа мора во тоа да ја убеди смислата за вредност кај просудувачкиот посматрач" (1:169-170).

Спротивната - по дух "шелеровска" - позиција на Јонас, која ќе биде во основата на неговите натамошни рефлексии за

одговорноста, гласи: "Она за што се работи тоа се, примарно, стварите, а не состојбите на мојата волја. Со тоа што ја ангажираат волјата, стварите за мене стануваат цели" (1:170). Законот како таков, аргументира Јонас, не може да биде ниту причина ниту предмет на почитување, но почитувањето може да произведе битие, кога тоа ќе се сретне во неговата полнота, или во некоја одделна појава, значи кога ќе се сретне со способноста на согледување која не е стеснета од себичноста или тапоста. Со помош на афицирањето на нашите чувства битието може да му дојде на помош на моралниот закон кој тука налага на барањето на постоечкото да му удоволиме со нашето сопствено битие.

Тука нема место за никаков страв заради наводната загрозеност на принципот на автономијата, категорички одвраќа Јонас, туку напротив, треба да бидеме "хетерономни" и да допуштиме да нè задвижи вистинскиот повик на забележаните ентитети. Со ваквото дејствување, на кое нè крена чувството на одговорност, според Јонас, субјектот се поврзува со објектот, а ова чувство во нас произведува расположение со нашиот чин да се поддржи правото на објектот на егзистенција, (при што Јонас ја спомнува грижата за потомството како пратип на заедништвото на објективната одговорност и на субјективното чувство на одговорност).

Со ова, всушност, Јонас се свртува кон оној тип "одговорност" за кој досегашната етичка теорија во целина толку долго молчеше.

3) Диференцијации внатре во теоријата на одговорноста

Предуслов за секој морал е каузалната моќ да е услов за одговорноста и сторителот да мора да одговара за сторениот чин.

Ова го истакнува и Јонас, укажувајќи дека ова има, пред сè, правно, а не морално значење и дека е далеку од тоа да биде самиот и целосен морал. Дури и кога сака да се фундира нова етика, и таа сепак тргнува од ова, посебно поради тоа што веќе во ваквиот став и етички однос е присутно чувството на одговорност, односно страв од одговорноста.

Постои, следствено, и еден поинаков поим на одговорност од овој *ex post facto* сметките на стореното, што значи чувствување на одговорност пред се за сопственото однесување и за неговите последици. Тој нов поим на моралот ја содржи фамозната ствар која што полага право на мое дејствување. "Заради што" е надвор од мене. Но, тоа е во дејственото подрачје на мојата моќ и како такво упатено на неа и загрозено од неа. Оттука стварта станува моја, зашто е моја моќ и зашто како кон таква имам причински однос токму кон неа. "Моќта станува објективно одговорна за она што така ѝ е доверено, а благодареејќи на пристанувањето кон чувството на одговорност таа станува афективно ангажирана: во тоа чувство она што е обврзно ја наоѓа својата врска со субјективната волја" (1:175). Ова чувство, според Јонас, не потекнува од некое општо чувство на одговорност, туку од спознаената самосвојственост на добробитноста на стварите која ги афицира чувствата и ја засрамува обичната себичност на моќта. "Првото е требање на битието на објектот, второто е требање на дејствувањето на субјектот кој е повикан да владее со стварите" (1:175). Барањата на стварта, на која не ѝ е осигурена егзистенцијата, и совесноста на моќта заради обврската што ја наметнува нејзиниот каузалитет, се обединуваат во афирмативно чувство на одговорност на личноста, кое секогаш зафаќа во битието на нештата, вели Јонас. Ако кон ова дојде и љубовта, додава Јонас, тогаш одговорноста добива крилја

благодарејќи на човековата личност која научила да трепери над судбината на битисувањето на она што е достоино и што е сакано.

На овој вид одговорност и чувство на одговорност смета Јонас кога зборува за актуелната етика и за нашата одговорност за иднината, споредувајќи ја новата етика со движечките принципи на поранешните морални системи и нивните теории.

Оттука Јонас веќе го дава и негативното определување на одговорноста, односно врз истата основа ја прикажува и неодговорноста. Во таа смисла, коцкарот е само лекомислен доколку се обложува на сопственоста над својата земја или друг вид материјално добро, но тој е неодговорен доколку на коцка го става своето семејство или себе ако е глава на семејството. Следствено, неодговорно може да постапува само оној кој има некоја одговорност. Доброто, интересот, дури судбината на другите, која со сплет на околности паднала во мои раце, значи дека мојата контрола над нив едновременно ја вклучува мојата обврска за нив. Со еден збор - одговорност за еден ентитет може да има само оној кој има моќ над истиот ентитет. Тој може да има одговорност затоа што е надмоќен.

Јасно е дека тука станува збор за одговорност која подразбира нереципрочен однос, за кој е парадигматичен примерот на родителската одговорност, која е неотповиклива и глобална и, како таква, природно институционализирана, за разлика од оној друг вид институционализирана одговорност при доброволното и можумно прифаќање на компетенции внатре во одредени служби и институции и сл., кои можеме да ги сметаме за самоизбрани и договорени одговорности.

Она што останува надвор од рамките на разликувањето на природните и договорените одговорности е случајот со самоизбраната одговорност на политичарот. Според Јонас, овој пример на еден

особен начин ја искажува човековата слобода. Се работи за случај во кој нешто не е во актуелното окружување на нашата моќ и заради тоа не можеме да бидеме одговорни за него. Но, тоа може да биде предмет на нашата слободно избрана одговорност, така што прво се случува изборот, а дури потоа, заради избраната одговорност, се создава моќта која е неопходна за нејзино усвојување и вршење. Така ⁰³ парадигматичен случај, според Јонас, е политичарот кој тежнее кон моќта за да би се здобил со одговорност. Исклучувајќи го класичниот тиранин, кој, истакнува Јонас, тешко да можеме да го вредиме во сферата на политичкото, оваа присакувана одговорност е својство на вистинскиот државник или вистинскиот homo politicus, за кој може "да се рече дека работел во корист на оние над кои имал моќ: за кои, значи, ја имал. Суштината на таа одговорност ја прави тоа што она "над" станува "за" (1:181).

За Јонас е теориски многу интересно да се погледне како овие две форми на одговорност, едната потекнувајќи од најврзаниот природен однос, а втората од најслободниот избор, заедно можат да подучуваат за суштината на одговорноста, односно како - иако некаде и екстремно различни - овие облици на одговорноста можат да се слеат во еден интегрален приказ на прафеноменот на одговорноста.

4) "Првата морална заповед"

Во иманентистички и виталистички дух, Јонас го повторува ставот дека животот има иманентна цел, дека сè што е живо е сопствена цел, и дека не му е потребно никакво друго оправдување за вредноста на своето постоење. Во таа смисла Јонас нагласува дека човекот не предничи пред другите живи суштества, "освен што

единствено тој може да биде одговорен и за нив, а што значи за зачувувањето на нивната самоцел" (1:184). Затоа праобразецот на секоја одговорност, според Јонас, е одговорноста на човекот за човекот, односно "првата заповед" е зачувувањето на егзистенцијата на човештвото, без оглед на тоа што тоа досега направило и дали заради своето веројатно продолжение тоа го заслужува.

Токму тоа е таа самообврзна, секогаш трансцендентна можност која егзистенцијата мора да ја одржува отворена, а зачувувањето на оваа можност како космичка одговорност ја означува обврската спрема егзистенцијата. "Заострено би можело да се рече: Можноста да постои одговорноста е таа одговорност која е пред сè друго" (1:186).

Расчленувајќи ја својата "прва заповед", Јонас прецизира дека од морален аспект "егзистенцијата на човештвото" едноставно значи: "Луѓето да живеат". Следната заповед е тие да живеат добро. "Голиот онтички факт дека воопшто нив ги има станува за оние кои за тоа не биле претходно прашани онтолошка заповед: дека треба и натаму да бидат" (1:187). Совршено е јасно дека за Јонас апсолутен примат има живото човечко (сегашно и идно) суштество и дека оттука отпаѓаат сите казуистички дилеми, вклучително и оние перверзни од типот на "запалената куќа и можноста од неа да се спаси или само Рафаеловата Сикстинска Мадона или само детето" (што, се разбира, забележува Јонас, не го исклучува само-жртвувањето на уметникот за спас на уметничкото дело). In summa, останува дека актуелниот и потенцијалниот живот, а пред сè, човечкиот живот е она на што се однесува сета смисла на одговорноста, сета смисла на првата морална заповед.

5) Парадигматичноста на родителот и на државникот

Врз ваквата морална законитост проблеснува еминентната парадигматичност на родителот и на државникот во феноменот на одговорноста. Она што ним им е заедничко во етичкото разгледување Јонас го сумира во три поими:

Првиот поим е тоталноста. Оваа одговорност го опфаќа тоталното битие на своите објекти, што значи сите аспекти, од голата егзистенција до највисоките интереси (парадигма е детето како целина во сите негови можности). Со еден збор, вели Јонас, "она што *in toto* го има предвид родителската грижа е обичното битие како такво, а потоа најдоброто битие на ова суштество" (1:190). Токму ова, потсетува Јонас, е она што Аристотел го има кажано и за *ratio assendi* на државата: дека таа е повикана во живот како би било возможно човечкиот живот и натаму да постои, како би бил можен добриот живот, што и станува вистинската грижа на добриот државник. Ова, се разбира, не се однесува на архаичните владари и тирани, сметани за заштитници и "татковци" на народот и на своите поданици, што, според Јонас, нив ги става во сферата на претполитичкото. Сепак, потсетува Јонас, овие симболи персистираат и во просветените републики, каде врвот на власта не само што ја спроведува, туку и ја води волјата на мнозинството. Оваа комплементарност на родителството и државништвото владееше досега во сите сфери, а можеби е најочигледно во образованието, каде што, покрај "наставното градиво", е неизбежна барем извесна идеелна индоктринација како опрема за вклучување во општествениот поредок. Иако ги иззема екстремните случаи на тоталитаризмот и на радикалниот комунизам, Јонас го нотира поместувањето на компетенциите од семејството кон државата (била

таа капиталистичка или социјалистичка, или некоја трета), која во крајниот ефект станува сè по "патерналистичка".

Вториот поим е континуитетот. Тој произлегува од тоталната природа на одговорноста, која речиси во тавтолошка смисла значи дека нејзиното вршење не смее да се прекинува, дека животот на нејзиниот предмет непрекинато напредува и непрекинато раѓа нови барања. Во оваа смисла, тоталната одговорност мора да постапува "историски", што значи дека својот предмет мора да го опфаќа во неговата историчност, зашто во континуитетот низ времето постои обврска да се сочува еден идентитет, кој стана интегрирачки дел на колективната одговорност.

Третиот поим е иднината. Според Јонас, пред сè со неа треба да има работа одговорноста за еден живот, и тоа како за индивидуалниот, така и за комуналниот, надминувајќи ја неговата непосредна сегашност. Ова е далеку од некоја обична грижа за она што донесува "утрешниот ден", туку е длабоко задирање во областа на компетентното предвидување. Таму, она другото е за нас несогледливо, и тоа не само заради множеството непознати во равенката на објективните околности, туку и заради спонтаноста или слободата на животот кој е во прашање, која, пак, е најголема од сите непознати, а која сепак мора да биде вклучена во тоталната согледба и извршување на одговорноста. "Значи токму она за што оној кој е одговорен во своите дејствувања веќе не може да биде одговорен: сопствената каузалност на егзистенцијата за која се грижи е крајниот предмет на неговата старателска обврска" (1:198). Во врска со овој трансцендентен хоризонт, вели Јонас, одговорноста може да биде не толку определувачка колку само овозможувачка. Тоа значи правење подготовки и одржување отвореност, зашто сопствената насоченост

кон иднината на оној за кого се одговара е вистинскиот аспект на иднината на одговорноста, предупредува Јонас. Нејзиното најцелосно исполнување, на кое таа мора да се осмели, е нејзиното откажување пред правото на она што уште не било, чие постоење таа го сочувала. "Во светлината на таквата самонадминувачка далечина станува јасно дека одговорноста воопшто не е ништо друго туку морален комплемент кон онтолошкото устројство на нашето временско битие" (1:198).

б) Хоризонтот на иднината

Токму во сфаќањето на иднината, односно на нејзините хоризонти, е за Јонас пресудната и битна разлика меѓу родителската и политичката целесообразност. Она што е цел на воспитно-образовниот процес на индивидуата, имено таа да го досегне нивото на одраснатост, односно возрасноста, за Јонас ја нема истата цел и смисла кога станува збор за социјалната сфера. Фактите на дефинитивното индивидуално настанување се неспоредливи со фактите на "дефинитивното" настанување на колективната сфера.

Разгледувајќи ја функцијата на теоријата во проекциите на иднината, Јонас ја формулира својата негативна позиција, посебно кон историцизмите, придружувајќи се кон добро познатите глобално-филозофски позиции на овој план: "Историјата на општествата, на нациите или на државите - накусо: "историјата" - нема никаква однапред зацртана цел кон која таа би требало да тежнее или од која би требало да биде одвраќана; за детство, зрелост и старост кај нив не може да стане збор во некоја легитимна смисла; сите споредби со органското, посебно со она за растењето, колку и да е големо искушението за тоа, тука се на погрешно место и на крајот доведуваат до заблуда" (1:200).

Сметајќи дека за некакво си "детство на човештвото" може да се зборува само митолошки и поетски, Јонас категорички застанува против становиштата кои во себе содржат разни форми на политичко-утописки есхатологии на историјата, или, пак, неполитички бескрајни верувања во прогресот. Напомнувајќи дека токму техниката секогаш и на секое стапало од развитокот, по својата ингениозност, луцидност и надмудривост со природата, секогаш била поголема од способностите на некој просечен жител на модерниот град, според Јонас, "младоста" и "староста" на човештвото можеме да ги земеме само за историски метафори, зашто кога и зборуваме за едно "уште не" на човекот, зборуваме за тоа дека средновековниот човек "уште не" е научник, или дека номадот "уште не" ^сземјоделец. Она што тука Јонас го смета за најбитно е тоа што "да се биде човек, навистина на поинаков начин, никогаш не било "понедовршено" отколку што е тоа денес" (1:202).

Настојувајќи да не внесе недоразбирања, Јонас нагласува дека ова не значи неприфаќање на историските шанси, кај кои може да биде сосема познато дека станува збор за одлука која засега во судбината на генерациите, па и на вековите. Вакви шанси, посочува Јонас, се Филиповите визии и Александровата генијалност во однос на моќта односно немоќта на Грците и Персијанците во борбата за превласт над источниот Медитеран и сиот дотогашен "културен" свет; тие се генијалност и ^ссознание кои не биле резултат на некое претходно знаење, за разлика од современите состојби, каде што со повторувањето на индукцијата искуството преминува во дедукција на она што уште не било, значи од состојба на нагаѓање во состојба на пресметлива иднина. За Јонас огромниот

квантум знаење автоматски не го ^{антик}активира и прашањето на сигурноста на предвидувањата. Античкиот пример сепак сведочи, смета Јонас, дека не постоела теорија за општествено-политичката иднина, за разлика од, на пример, Лениновата генијалност и акција кои истата таа теорија до максимум ја реализираа, искористувајќи ја историската шанса, раководејќи со револуција во земја која токму теоретски (марксистички) воопшто не била предвидувана за можно поприште на вакви историски настани. Токму зборувајќи за Ленин, Јонас укажува дека ова е прв случај во историјата каде што практичниот државник ја има предвид далечната иднина, "барем апстрактно, и каде што тој, благодареејќи на тоа, бил и одговорен, што на поранешното државништво наполно му било недостапно" (1:206).

Со овие примери Јонас, всушност, сака да се доближи до оние предвидувања на иднината кои се базираат врз спекулативната теорија, олицетворена во она што тој го смета за нејзина крунска пројава - марксизмот. Јонас смета дека кај марксизмот станува збор за светскоисториска прогноза врз рационална основа, со своевидно изедначување на она што мора да биде со она што треба да биде. Следствено, на политичката волја се поставува цел, со што оваа волја станува фактор на остварувањето на вистината на претходно зацртаната теорија, во која веќе е спознаена вистината на историјата. Оттука произлегува, вели Јонас, чудовидна мешавина на најколосална одговорност за иднината со детерминистичка ослободеност од одговорноста, зашто ~~вака~~ што всушност, не дејствува таа, туку преку неа дејствува "историјата". Така, политичката волја се идентификува со историската нужност, барем кај класата која е повикана неа да

ја спроведе. Коинциденцијата на класниот интерес со историската
 нужност, односно со целта, придонесува за тоа, истакнува Јонас,
 тој интерес (и самиот дел од нужноста) да ја преземе функцијата
 на требање, со што се заобиколува оној мачен ја ~~з~~ меѓу да-биде и
 да-треба, како и идеализмот на апстрактното морално барање. Па,
 сепак, заклучува Јонас, искажаната концепција не е автоматски
 видлива, и "строго земено, таа теорија треба да се контролира
 само во однос на минатото кое ѝ претходи, на кое таа уште не
 можела да влијае. И како и да ја минала таа контрола, веќе
 самото заклучување отаде до иднината е сепак еденскоккој логи-
 чо не може да даде ништо повеќе освен некоја хипотеза, но и
 психолошки, со притоа забележана решителност дека мора да биде
 потпомогната со вонтеоретските фактори на чувствената и волјева
 сфера - тоа е, значи, скок на верување" (1:209).

Овој заклучок, коректно разграничува Јонас, нема никаква
 врска со моралноста, сожалувањето, надличната цел, љубовта кон
 правдата и надежта во подобар и за човекот достоин живот, со еден
 збор - со страста за доброто, што ги красела Ленин, Троцки, Роза
 Луксембург и други, но мора да се има предвид нивната преданост на
идеалот , со единствена резерва кон нивната опасна морална
 увереност дека целта ги оправдува средствата.

7) Досегот на политичката одговорност

Она што радикално влијае врз хоризонтот на политичката
 одговорност се непрекинатите промени, олицетворени пред сè во
 научно-техничкиот напредок. За разлика од традиционалната
 политика и нејзините хоризонти, современата и идната политика,
 смета Јонас, мораат и ќе мораат да сметаат на секогаш нова
 техничко-технолошка состојба, за која не можат да бидат секогаш
 сигурни за ~~тоа~~ каква ќе биде таа, но можат да бидат сигурни

дека таа ќе биде секогаш различна. Тоа е разликата меѓу статичката и динамичката ситуација, каде што динамиката е сигнатура на модерното, таа не е акцидентно, туку иманентно својство на епохата и, до понатамошна неизвесност, наша судбина. Тоа значи дека политиката мора да смета со секогаш новото и дека тоа не може да го предвиди и пресмета; промената е сигурна, констатира Јонас, но не е сигурно што ќе биде тоа другото.

Во оваа смисла, очекувањата и "ветувањата" што ги нуди научно-техничкиот напредок и, дури, суеверноста во секојта на техниката, чија консеквенција, меѓу другото, е и уверението во практично безграничните можности на човековото прилагодување, е застрашувачката доверба во осигурувањето на преживувањето кое апостолите на незадржливиот техничко-технолошки прогрес можат да го пружат. Не е прашањето веќе: ќе може ли тоа (мораме да се плашине дека ќе може, вели Јонас), туку: на што човек смее да се привикнува, на какво прилагодување да се присилува или да му се допушта? " Овие прашања ја доведуваат во игра идејата на човекот: и таа спаѓа во одговорноста на државникот, таа е нејзината последна и истовремено најблиска содржина; срцевина на нејзината тоталност, вистинскиот хоризонт на нејзината грижа за иднината" (1:220).

Од разгледувањата на досегот на политичката одговорност Јонас заклучува дека денес сепак уште немаме рецепт за вистинска политика, иако осетно се проширени временските распони на одговорноста и временските хоризонти на планирањето засновано врз знаењето. "Точката до која во сето тоа доаѓаме е: дека природата на човечкото дејствување толку се изменила, што токму со тоа во кругот на политичкиот морал во една досега непозната смисла дошло до одговорноста со сосема нови содржини и со никогаш досега

позната широчина на иднината" (1:221).

8) Зошто "одговорноста" досега не била во центарот на етичката теорија

Ова прашање имплицитно лежи во сите етички размисли на Јонас. Тој не го лоцира само во контекстот на изменетата суштина и последици на човечкото дејствување, и настојува генезата на досегашната и перспективите на идната одговорност да ги прошири врз феномените на моќта и знаењето, кои произлегуваат од човековото дејствување, но едновременно и го создаваат новиот тип и карактер на човековото дејствување.

Одговорноста, смета Јонас, е функција на моќта и на знаењето. Тие порано толку биле ограничени, што иднината им била препуштена на судбината и цврстината на природниот поредок, а сето човечко внимание всушност било сосредоточувано врз сегашното и актуелно. А бидејќи задоволителниот чин е најдобар кај задоволеното битие, според Јонас, затоа етиката првенствено имала работа со онаа доблест која го претставува токму најдоброто можно човеково битие, а надвор од своето дејствување малку или речиси воопшто не гледа на оддалеченото по-тоа. Во крајна линија, секогаш се имала предвид и се подготвувала само следната, непосредната генерација, а таа, по себе е сметана за повторување на претходната, т.е. дека тие можат да живеат во истата куќа и да работат со истата опрема; оттука и грижата на владетелот за "вечноста" на династијата, всушност, се состоела од зацврстување на институционалните и социјални владеечки односи, т.е. во консолидирањето на актуелната состојба. Слично се случувало и со ненаследните и републикански системи на владеење. Најдоброто устројство е и најтрајно, доблеста е неговата најдобра гаранција, при што, укажува Јонас, речиси апсолутно важи ставот дека "она што сега е добро за луѓето како лични и јавни суштества ќе

биде такво и во иднината; затоа најдобрата подготовка на иднината е во добробитието на постојаната состојба, која, благодареејќи на своите внатрешни карактеристики, ветува оти ќе биде продолжена" (1:224). Претпоставка за еден ваков став, заклучува Јонас, е отуство на динамиката која владее со секое модерно битие, со неговата свест.

Се разбира, Јонас не се задоволува само со укажувањето на недостатокот од моќ, знаење и динамичност. Тој посебно ја нотира "вертикалноста" на традиционалната етика, за разлика од нејзините современи "хоризонтални" димензии, неопходни за разбирањето на битието и на етиката на Модерната. Во таа смисла, за Јонас, Платон претставува најсилен контралик на Модерната.

"Предмет" на еросот е доброто по себе, но тоа не е од овој свет. Еросот е стремез кон подоброто, всушност стремез кон совршеното. Мерилото на совршеноста е постојаноста, каде "секогаш истото" е првото приближување кон вистинското битие. Еросот кај Платон, значи, според потеклото и својот предмет е онтолошки втемелен. Тоа и ние го бараме од етиката, потцртува Јонас, но онтологијата станала поинаква! "Нашата онтологија не е онтологија на вечното, туку онтологија на времето" (1:226). "Укинувајќи го трансцендентното битие, ние сега во минливото мораме да го бараме вистинското. Со тоа, тврди Јонас, токму одговорноста станува доминантен принцип на моралот. Платоновит ерос, насочен кон вечноста, а не кон временоста, не може да биде одговорен за својот предмет; она кон што тој се стреми во него, вели Јонас, е надмоќното Што, кое не "настанува" туку "ê"; такво нешто, на кое времето не му може ништо и на што ништо не му се спротивставува, не може ни да биде предмет на одговорност. Тоа едноставно чека човекот да партиципира во него.

Оттука, истакнува Јонас, "може да се биде одговорен само за менливото, за она на кое му се заканува опасност да се расипе и да падне, накусо, за менливото во неговата менливост, (како што и нашето чувство - треба да го нагласиме тоа - може да сака само нешто менливо). Ако само ова ни останало и ако, истовремено, така силно пораснала нашата моќ над тоа, тогаш за моралот се неизмерни последиците, но тие последици засега се уште се нејасни и тоа нас не преокупира" (1:226).

Платоновото становиште, значи, јасно тендира кон тоа вечното да не стане временито, туку со посредство на еросот (колку што тоа е можно, колку и да е еросот подбуцнат и со минливи копии) временото да стане вечно. Се работи за жед за вечноста. Современата грижа, вели Јонас, е, напротив, жед за временото во неговите непрекинати, непрестајни нови созревања, кои веќе не можат да се дедуцираат од ниедно знаење за битието, а ваквата жед, пак, наметнува сопствени и нововидни обврски, меѓу кои повеќе ја нема обврската на стремење кон совршеното, внатрешно конечното.

Јасниот пресврт од традиционалното ("илјадагодишно") становиште Јонас го лоцира во последователноста Кант-Хегел-Маркс, во чии раце онтологијата на историскиот процес станува есхатологија.

Кантовата "регулативна идеја" може да се смета за еквивалент на Платоновата "идеја на доброто", која, пак, практично може да се разбере како гранична цел на бескрајното приближување. Меѓутоа, оваа оска на приближувањето, предупредува Јонас, е преклопена надолу, од вертикалното кон хоризонталното, каде ординатата станува апсциса. "Највисокото добро", како цел, е во временската низа која од субјектот бескрајно се протегнува во иднината.

Со кумулативната (спознавателна или морална) дејност на субјектот

оваа цел треба да станува се поблиска, констатира Јонас. "Овде, значи, на надворешниот тек на историјата му е доверено, или од него се очекува, она што во платонската шема му било дадено на внатрешниот подем на индивидуата". (1:227).

Меѓутоа, она што кај Кант можеби уште не е толку експлицитно, смета Јонас, веќе кај Хегел зачекорува во радикална иманентизација. Регулативната идеја станува конститутивна, и тоа преку главите на оние кои дејствуваат, а времето станува вистинскиот медиум на нејзиното остварување, до што доаѓа по пат на самодвижењето на идејата. "Лукавството" на умот владее со посредство на историската динамика. При автономната моќ на оваа динамика моралната цел е добро заштитена и за неа никој не е одговорен, но никој не може да биде ни виновен за нејзиното евентуално закажување. Принципот на самодвижењето на историјата е спознат, истакнува Јонас, но во него го снемјува принципот на конкретниот каузалитет на субјектот.

Со Марксовото пресвртување на Хегеловата динамика ("од глава на нозе") лукавството на умот конечно се поклопува со волјата на актерите и со спознавањето на историјата во вистинскиот момент од страна на вистинскиот субјект; тоа е последниот чин на тоа лукавство, кое, бидејќи во иднина е непотребно, може да се повлече од историската сцена. И покрај тоа што актерите на револуцијата, кои свесно го преземаат својот мандат, не ја определуваат насоката на процесот и себе се сметаат за нејзини извршители, вели Јонас, тие можат (и "требаат") во моментот на неговото раѓање да ја одиграат улогата на бабица.

И покрај својата искажана голема резерва кон овој пресврт, Јонас изричито нагласува дека "тука за првпат одговорноста за

историската иднина во знакот на динамиката со рационален увид е ставена на географската карта на етиката, па веќе заради тоа марксизмот непрекинато мора да биде соговорник во нашиот теоретски труд околу една етика на историската одговорност" (1:229).

Но, марксизмот верува дека ги познава насоката и целта и со тоа тој е наследник на Кантовата регулативна идеја (меѓутоа, без нејзината бескрајност и сосема поставен во конечноста), а со тоа иманентизирањето на Хегел не се одделува од каузалитетот на светот, т.е. се смета за логички закон на светската динамика. Сепак, она што според Јонас не е согледано е дека "технологијата ја приграбила моќта (оваа револуција никој не ја планирал, таа е целосно анонимна и незапирлива), динамиката се здобила со аспекти кои ги немало во ниту една поранешна претстава за неа и кои не можеле да бидат предвидени во ниту една, па ни во марксистичката теорија - насока која, наместо до исполнување, би можела да доведе до универзална катастрофа, и темпо чие, со ужас забележано раскинувачко, експоненцијално забрзување се заканува да се измолкне од секоја контрола" (1:229). Јонас тврди дека во ваква ситуација не може веќе да стане збор за некој "ум во историјата" или за некоја "смисла" на настаните, туку дека, следствено, "ние без познатата цел на сосем нов начин мораме в раце да го земеме процесот што води кон напредок... Оттука, стануваат второстепени прашања за сообразноста "за човекот" на социјалистичкото или на индивидуалистичкото, на авторитарното или на слободното општество. Најрелевантното прашање станува кое општество ќе може да се фати во костец со надоаѓачките ситуации, предупредува Јонас; а тоа е прашањето на целесообразноста, веројатно прашање на диктатот на преживувањето, но тоа не е прашањето на Weltanschauung " (1:230).

Повторувајќи дека одговорноста е корелат на моќта, така што обемот и видот на моќта ги определуваат обемот и видот на одговорноста, новоста на својот теоретски став Јонас ја илустрира со уште едно конфронтирање со Кант, имено со неговиот диктум "Можеш затоа што треба". До огромни димензии нараснатата моќ ја менува и квалитативната природа на одговорноста во таа смисла што "чиновите на моќта ја произведуваат содржината ⁴⁸ требањето, таа, всушност, е одговор на она што се случува" (1:230). Ова произведува рокада на вообичаениот однос меѓу Треба и Може, зашто веќе не е примарно што човекот треба да биде и да направи (како заповед на идеалот), а потоа следува што може да направи, туку станува примарно она што тој веќе ~~defacto~~ прави затоа што тоа го може. Така обврската следува од чинот, таа е каузален фатум на неговите дејства. "Кант рекол: Можеш затоа што треба. Ние денес мораме да кажеме: Треба затоа што го правиш, затоа што можеш, а тоа значи дека веќе е на дело твоето ексорбитантно Може" (1:231). Се разбира, Јонасовото Може има сосема поинаква смисла од она на Кант, зашто Јонас смета дека е сигурно дека барем за извесно време стремежите кон совршенството и најдоброто, па дури и самата "добра волја" во етиката, мораат да им го отстапат местото на повулгарните обврски кои ни ги наметнува исто така вулгарниот каузалитет во светот. Можеби и Платон еден ден повторно ќе биде подобен, истакнува Јонас, но факт е дека сме во господство на хоризонталната динамика што самите ја ослободивме. "Па ни сомневањето во тоа дека она што јас го нареков укинување на трансценденцијата би можело да биде најколосалната заблуда на историјата не нè суспендира од тоа засега и понатаму на прво место да доаѓа одговорноста за она што веќе е во тек и што ние самите го одржуваме во тек" (1:231).

Со ова дојдовме до срцевината на одговорот на прашањето што Јонас го бара талкајќи низ полињата на одговорноста: човековата моќ и коренот на потребата од одговорност.

За Јонас ова е критичната точка на теоријата на моралот, тоа како воопшто од Желбата се доаѓа до Треба, т.е. како од стремешот, што ја следи целта, се доаѓа до Треба, кое допрва дава или одзема определени цели. "Тој феномен е посредуван со феноменот на моќта во нејзината едновидна човечка смисла, каде каузалната сила на целта е проширена низ целото царство на животот" (1:232). За разлика од останатиот биолошки свет, кој со слепоста и неслободноста на својата моќ само ја одржува во рамнотежа постојната симбиоза, која самата по себе го исполнува внатрешното требање на битието, само кај човекот моќта, благодареејќи на знаењето и самоволието, вели Јонас, е еманципирана од целината и може да стане опасна и за него и за себе самата. "Неговото Може е негова судбина и сè повеќе станува општа судбина" (1:232).

Следствено, според Јонас, само кај човекот желбата се воздигнува до требањето како самоконтрола на неговата моќ која дејствува свесно и пред сè во однос на неговото сопствено битие, така што принципот на целесообразност кај него достигнал највисоко стапало, кое, пак, благодареејќи на слободата и моќта да го достигне, е и стапало кое самото себе се загрозува. Затоа единствен човекот самиот на себе си станува прв предмет на требање, имено "предмет на онаа спомната "прва заповед" – со начинот на неговото користеење да не го уништи она во него достигнатото, што тој исто така го може. Освен тоа, тој станува и спроведувач на тестаментот на сите други самоцели кои кога и да било дошле под законот на неговата моќ" (1:232).

Се работи, значи, за зачувувањето на човековото битие како такво, па затоа и се јавува и е нужно и неговото поскромно, но и построго "требање", заклучува Јонас. Всушност, она што воопшто ги поврзува желбата и требањето, имено моќта, е она со што одговорноста е доведена во центарот на моралот.

9) Детето како прাপредмет на одговорноста

Во своите методолошки рефлексии за теоријата на одговорноста Јонас повторно ја истакнува генетичката, типолошка, па и "спознајно-теоретска" праслика на одговорноста, како "родителска одговорност", зашто токму таа најсилно следува од авторството на битието (при тоа Јонас мисли на сите). Парадигма е односот кон создаденото – детето. Па така, и државата е одговорна за децата многу поинаку отколку за другите граѓани.

Ако според Кант сите докази за постоењето на Бога се редуцираат на онтолошкиот доказ, или се покажуваат како од него зависни, вели Јонас, тогаш и сите докази за важењето на моралните норми всушност, се сведуваат на оној, да се рече, достиген исказ на "онтолошкото" требање. Ова второво има подобра судбина од она првото, констатира Јонас, инаку тоа би било лошо за теоријата на моралот.

Денешната лоша судбина на етичката теорија е токму наводниот јаз меѓу битието и требањето, смета Јонас, а тој може "да се премости само со едно, било божествено, било човечко, нека биде (fiat)" (1:234).

"Така она "треба" кое се манифестира во доенчето има беспрашална евиденција, конкретност и итност. Крајниот фактицитет на Ова (Diesheit), крајното право на тоа и крајниот ффрагилитет на битието тука одат едно со другото. Во него егземплярно се покажува

дека местото на одговорноста е битието нурнато во настанување, на битието препуштено на минливоста и на кое што му се заканува пропаст. Таа нештата мора да ги гледа не *sub specie aeternitatis*, туку *sub specie temporis*, и сето свое може да го загуби во еден миг. Во случајот на постојано-критичката повредивост на битието, како што тука е дадено, одговорноста станува континуум на такви мигови" (1:242).

Одговорноста во најпрвобитната и најсилна смисла следи од авторството на битието, во кое учествуваат сите, а не само актуелниот создавач. Па така овој пример, и според евиденцијата, и според содржината, е архетип на секоја одговорност, но и нејзин никулец кој се раширува врз сите хоризонти на одговорноста.

б) Премиси на филозофската биологија и прашањето на слободата

Онтолошките и аксиолошки премиси на својот нововиден етички *logos* Јонас ги зајакнува и дополнува со низа опсервации и толкувања, особено на органскиот свет и на животот во целина.

1) Битието и небитието како прашање на животот и смртта

Борбата за живот, според Јонас, е експлицитна конфронтација на битието со небитието. Преку размената на материјата, заради задоволување на внатрешните потреби, животот ја има во себе можноста за небитие како своја, постојано во него присутна антитеза, односно како закана. "Она Да на секој стремеж тука е заострено благодарјеќи на активното Не на небитието. Благодарјеќи на тоа негирано небитие, битието станува позитивно стремење, што значи постојан избор на самото себе" (1:157). Значи, се работи за изборот на животот како таков, кој е во постојана суштествена опасност на небитието. Оттука, вели Јонас, само на изглед

парадоксално животот е смрт, што значи "можност за умирање, и тоа како можност за умирање во секој миг, но исто така и негово одржување во секој миг, во чинот на самоодржувањето, што става печат врз самопотврдувањето на битието: со ова тој станува единечен напор на постоечкото" (1:157).

Од овој поларитет на битието и небитието, како фундаментален поларитет во севкупноста на органскиот свет, вклучително и човечкиот, тргнува Јонас во засновувањето на една нова филозофска биологија, заедно со филозофијата на животот, кои особено ги елаборира во делото "Организмот и слободата".

Животот е смртен. Оваа навистина темелна противречност е неразделна од неговата суштина: да се мисли за животот може токму заради, наспроти и благодареејќи на неговата смртност, односно смртта како таква. Животот е, вели Јонас, смртен не иако, туку затоа што е живот, бидејќи е тоа и таков според својата првична конституција. Меѓутоа, отсекогаш важело дека битието, односно животот, е примарна состојба на нештата, така што смртта станала збунувачка тајна на истиот тој живот; проблемот на смртта, всушност, е и првиот вистински проблем што му паднал во задача на духот чиј развој допрва претстоел, смета Јонас. "Нејзиниот настап како како изразит проблем го означува будењето на прашалниот дух, долго пред да е достигнато какво и да е поимно ниво на теоријата" (6:20).

Во духот на исконскиот панвитализам, уште раната човечка мисла, олицетворена во митот, култот и религијата, а, главно, и во сите форми на раната метафизика, смета Јонас, настојувале смртта да ја асимилираат во животот, па дури оттука да ги постават прашањата: "Како и зошто смртта дошла во светот, кој и противречи, а чија суштина е животот? Накај каде води таа во поврзаноста на тоталниот живот, накај каде (wozu) е таа премин

кога сето што е живот и како таков ништо друго не може ни да биде?" (6:20). Во ваквото негирање на небитието, односно на смртта, луѓето неа ја промислувале или како нешто туѓо во светот, или како изменета форма на самиот живот (за што сведочат сите форми на верувања во задгробниот живот).

Во двете алтернативи, смета Јонас, се покажува првобитната онтолошка доминација на животот, а токму тука е и парадоксот: "Токму значењето на култот на гробовите во почетоците на човештвото мисла на мотивот на смртта во почетоците на човечката размисла, сведочат за силната позадина на универзалниот животен мотив: битието е разбирливо, стварно, само како живот; и насетуваната константност на битието може да биде разбрана само како константност на животот - преку смртта" (6:21).

2) Организмот и слободата

Низ изложувањето на пролегомената на една "онтологија" на биолошкиот феномен, главната намера на Јонас е надминувањето на, како што тој смета (и на само тој), неприродниот Декартов дуализам во сфаќањето на органскиот свет, што има директни реперкусии и врз сфаќањето на човекот како нераскинлив дел на тој органски свет. Оттука и успехот во разбирањето на суштината на органското ќе претставува едновремено и успех во разбирањето на човекот, зашто феноменот на животот, според Јонас, внатре себе ги негира сите граници, па затоа теоријата на битието започнува со физиката и биологијата и се развива и "одмотува" се до теоријата на спознанието и етиката.

Во овој дух, Јонас настојува да докаже дека размената на материјата, движењето и потребите, чувствата и забележувањето

(перцепцијата), моќта на вообразувањето, духот - доведуваат до уверувањето дека "органското, веќе во своите најниски созданија, го подготвува духовното, и дека духот, дури и во неговите највисоки далечни царства, останува дел од органското" (6:11). Така и создавањето на една нова филозофија на животот, што е намера на Јонас, не може а во својот предмет да не ги опфати филозофијата на органското и филозофијата на духот, што значи дека на одреден степен биологијата "преминува" во етика.

Меѓутоа, и условот на секоја етика, па според тоа и на оваа што Јонас настојува да ја заснова, всушност поимот "слобода", исто така претрпува теориска и практична дислокација. Кога веќе "духот" е лоциран во органската подготовка, тогаш таму се најдува и слободата; веќе размената на материјата, основното ниво на органската егзистенција, се покажува како слобода, што ќе рече дека самата е веќе прва форма на слободата, смета Јонас. "Со еден збор: органската форма стои во еден однос на скудна слобода кон материјата" (6:125). Сепак, заклучува Јонас, антиномичноста и дијалектичноста на природата на органската слобода се неодминливи, и од каде и да тргнеме и каде и да пристигнеме "секогаш се судруваме со дијалектичката структура, која го проникнува сиот онтолошки карактер на животот и од сите страни се покажува како парадокс на материјалната егзистенција" (6:135).

Оттука не е тешко да се претпостави каде Јонас ќе ја лоцира генезата на човековата слобода: таа "фундира како својство на родот во органската опременост на неговото тело" (4:36) Она што, меѓутоа, го карактеризира степенот на "човекување" на органскиот свет е неговата способност на избор на можности и неанимално посредување на односот кон објектите, овозможено со човековата способност за создавање претстава (Bildvermögen) за самиот себе, што, според Јонас, е и суштината на трансанималноста

на неговата слобода. "Оваа слобода, како во теориска, така и во практична смисла, од што умот е еден специфичен развој, е она што го разликува човекот" (6:247). Сепак, потцртува Јонас, оваа трансанимална слобода претставува вистинска метафизичка бездна во својот однос кон сето претходно, во кое што разликите се само обична градуелност. Токму благодареејќи на својата моќ за создавање претстави човекот станал *Questio mihi factus sum* што би значело дека самиот на себе си станал прашален. Токму на тоа прашање се обидуваат да дадат одговор досегашната религија, етика и метафизика никогаш не успевајќи да дадат совршен одговор, односно не успевајќи да го опфатат битието во неговиот тоталитет. Не откажувајќи се, меѓутоа, од таа амбиција, Јонас смета дека со нејзиното повторно поставување еволуцијата станува апстрахирана по пат на историјата, а биологијата ѝ прави место на филозофијата на човекот.

Меѓутоа, повторно нагласува Јонас, патот на барањето на суштината на човекот мора да води во пресрет на битието; судбината на човекот е неразделна од битието. Самата моќ на ваквиот пресрет, и ваквата средба со битието, според Јонас, е основната суштина на човекот: ова е значи слободата, а нејзиното родно место е историјата, која, од своја страна, е можна само низ трансисториската основна суштина на субјектот. Што се однесува до самата историја, како можност која му е всадена на човекот, и која како таква и самата е резултат на неговата слобода, вели Јонас, "која самата не е историска, туку онтолошка" (6:236).

Враќајќи се на Платон и на оние стари филозофи кои човечкото суштество го третираа секогаш како нешто ^{"помеѓу"} помеѓу свертот и ангелот, минатото и иднината, проколнатоста и спасението, итн.), Јонас смета дека тие човековото настанување (Werden) го сфаќаат како посредување меѓу битието и небитието, а делумно и двете, "и во настанувањето нурнатата душа како отворена за вечното битие во

знаењето на умот" (6:236).

Ова е еден од клучните моменти на Јонасовата филозофска биологија, која, иако настаната доста порано од етичката теорија за одговорноста, веќе ја антиципира коренитата промена на човечкото дејствување, предизвикувајќи реперкусии кои во својата етика ги презентира Јонас. Во таа смисла, тој одамна предупредува дека "постоењето кое станало премногу надмоќно, отсечено од вечното и умно битие, му го предаде нашето Јас на вртоглавоста на неговата слобода и му ја препушти средбата со Битието на средбата со Ништото" (6:263). Сведоштво за овој пресврт е модерниот нихилизам, истакнува Јонас, а уште повеќе нашата нарасната моќ, посредство на технологијата како чин на нашата слобода, која во консеквенциите на својот чин се заканува да се укине самата себе, повлекувајќи го едновремено со себе и сиот органски свет и природата во целост. Оттука поаѓа основната смисла на Јонасовото нагласување на себеограничувањето како на прва должност на секоја слобода, особено во условите на современата технолошка цивилизација.

А што се однесува до прашањето на човековото битие, вели Јонас, тоа мора онтолошки да ја постави суштината на човековата слобода во однос кон останатиот жив свет, како и кон целата природа; "и објавите ќе ги најде во внатрешната трансценденција на секоја слобода, и метафизички во една нова смисла ќе допре в пресрет на трансценденцијата и вечноста" (6:236).

3) Природата и етиката

Веќе истакнавме дека, според Јонас, филозофијата на животот во себе ги опфаќа филозофијата на организмот и филозофијата на духот. Затоа, смета тој, треба да се постави следнава битна задача:

"Филозофијата на духот ја вклучува етиката - и низ континуитетот на духот со организмот и на организмот со природата, етиката станува дел од филозофијата на природата" (6:340).

Со еден збор, неопходна е ревизија на идејата на природата, а тоа е можно само со ревизија на антропоморфизмот и на сите поими и категории кои од него произлегуваат, смета Јонас, а посебно на оние кои досегаат до сферата на битието во целост. Дури и ако човекот е создавач на идеите, вели Јонас, од тоа никако не следува дека идејата мора да биде некое пронаоѓање (Erfindung), наместо да е само откривање (Entdeckung), дотолку повеќе што остатокот од битието не е рамнодушен кон ова откривање: "Тој (човекот - Д.С.) може да биде влог во него и може да биде дури и силата на овој влог и основа на должноста која човекот за себе ја признава. Тој тогаш би бил извршител на едно старателство (Pflehschaft), кое самиот може да го види, но кое тој не го создал" (6:341).

На Јонас му е совршено јасно дека ова тврдење повторно е во судир со модерното верување, кое смета дека Треба може да произлезе само од човечкото Јас. Но, тој став се здоби со сила на аксиом - "кој никогаш не поднесе сметка" - а да се поднесе сметка за него тоа значи онтолошкото прашање на човекот да се одмотува во сè-светското битие, вели Јонас. Во таа смисла и рефлексивната на битието низ човечкото знаење нема да биде веќе само човечко збиднување: "Можно е таа да биде настан за самото Битие, кој ја афицира неговата метафизичка состојба - со Хегелови зборови: едно кон-себе-самата-доаѓање на првобитната супстанција" (6:324).

Овој подолг екскурс за Јонасовната филозофска биологија, односно филозофија на животот, и за нејзиниот однос кон онтологијата, е неодминлив заради релевантноста и на овие теориски премиси за конституирањето на етиката на одговорноста, зашто, како што вели Јонас, "само онаа етика која е фундирана во широчината на битието, а не само во еднородноста или особеноста на луѓето, може да има значење во целината на нештата. Таа тоа го има ако тоа значење го има човекот; а дали тој тоа го има мораме да го научиме од интерпретацијата на стварноста во целина, во најмала рака- од интерпретацијата на животот како целина" (6:342).

6. СОДРЖИНАТА НА ОДГОВОРНОСТА ДЕНЕС

Со приказот на онтолошките и филозофско-биолошките премиси, основите на теоријата на одговорноста се релативно заокружени. Натаму е неопходна конкретизација на содржините на одговорноста, кои, според Јонас, се актуелни и предизвикувачки, и кои, од позициите на премисите, ќе бидат третираны како иднина на човекот и на природата која веќе е започната.

Во оваа смисла, тргнувајќи од утврдената спрега на моќта и знаењето, како основно обележје на нашата современост и непосредна иднина, Јонас презема опсежна критика на технолошката утопија, а со тоа и на антропоморфизмот, особено на неговото, според Јонас, најрадикално издание – марксизмот.

Последна во приказот на Јонасовото модерно сфаќање на метафизиката и на нејзините "задачи", на крајот, на ова поглавје во кратки потези, ќе биде изложена неговата критика на нихилизмот.

а) Иднината на човекот и на природата

За Јонас е основна солидарноста на човекот со органскиот свет, така што во обврската за иднината на човековото колективно однесување во условите на техничката цивилизација би била јасно содржана и иднината на природата; станува збор за една нововидна метафизичка одговорност по себе и за себе, откако човекот станал опасен и за самиот себе и за сета биосфера. Судбината на човекот и на природата стануваат неразделни токму заради човековата интервенција во неа. Но тоа, пак, ни за малку не ја намали неговата зависност од неа, па оттука, смета Јонас, двете обврски слободно можеме да ги подведеме под една и иста обврска кон човекот, а да не западнеме во нов антропоцентризам, зашто стеснувањето само на човекот значи едновременно и неизбежно закржлавување на неговото битие. Се работи за достоинството на природата наспроти

самоволието на нашата моќ, каде нам, "како на оние што таа ги создала, ние на нам сродната целина на нејзиното творештво ѝ должиме верност, каде што верноста кон сопственото битие е само највисокиот врв. А оваа, правилно сфатена, го опфаќа сето останато под себе" (1:246).

1) Човекот и природата - единствена морална цел

Во новата смисла на единството на човекот и природата и при натамошното апсолутно важење на обврската спрема човекот, таа, истакнува Јонас, сега ја вклучува и обврската спрема природата - како услов на неговото сопствено траење и како еден елемент на неговата сопствена егзистенцијална целост. Со тоа, всушност, и не се укинува егоизмот на видот, кој и понатаму доведува до вкупен симбиотички резултат.

Пореметувањето на симбиотичката рамнотежа, потсетува Јонас, настапи во оној момент кога една форма на животот - т.е. човекот - со премоќта на мислењето и со моќта на неговата (од него овозможена) техничка цивилизација дојде во состојба да ги загрози сите останати видови, сета природна целост, а со тоа и себе самиот. Природата, вели Јонас, не можела да се "впушти" во ништо повратоломно од создавањето на можноста за појава на човекот. Ни самиот Аристотел не можел да насети дека е можно побивањето на неговата претстава за телеологијата на севкупната природа (Physis), која си служи на самата себе и сето постојано го интегрира во една целина. За Аристотел, теоретскиот ум, кој се создава во човекот и кој се воздигнува над природата, со својата контемплација во никој случај не ѝ прави нејзе ништо лошо, ниту неа ја повредува. Дури "еманципираниот практичен интелект, кого го произведе "науката" наследство на оној теоретски ум, на природата ѝ ја протиставува не само својата мисла, туку и своето дејствување, на начин кој веќе

не може да се обедини со несвесното функционирање на целината: во човекот природата си попречила самата на себе и само со тоа што него го обдарила со морал (што, како и останатото, уште можеме да ѝ го припишеме) го остави како можно едно сигурно израмнување на потресената сигурност на саморегулацијата" (1:248).

Со појавата на човекот дојде, речиси, до ненадеен пресврт во судбината на природата, а можноста на тој пресврт се засновува врз суштината на знаењето и на посакувањето (Willens) кое е независно од светот, а кое со човекот стапи во светот; долго подготвуван овој пресврт се случи одеднаш, смета Јонас, и тоа толку очигледно и критично. Оттука, подвлекува Јонас, самата моќ во сојузот со умот доведува до одговорноста. Она што отсекогаш се подразбирало (било морал) за областа на меѓучовечките односи, сега се протегнува врз сета област на биосферата, посебно во однос на идното преживување на човечкиот род, што е директна последица на проширувањето на човековата моќ и врз нив, една моќ која, пред сè, стана моќ на разорување. "Моќта и опасноста ја прават очигледна должноста, која, од секаков избор изземената солидарност со сето останато и без посебна согласност на сопственото битие, се протега врз сеопштото битие" (1:248).

Во светлината на оваа страшна закана, во центарот на одговорноста се најде нешто што порано никогаш не било предмет на согледувања и преговори, а тоа е дека постојат луѓе, дека постои живот, дека постои еден свет.

Токму во оваа смисла се јавува и новата обврска, инсистира Јонас. "Родена во тој ужас, таа како неопходна ја налага етиката на одржувањето, на заштитата, на зачувувањето, а не етиката на напредокот и на усовршувањето" (1:249). Ова станува *credo* на Јонасовиот етички принцип на одговорноста во услови на современата технолошка цивилизација, принцип кој, нагласува Јонас, и покрај својата скромност, бара поголеми жртви од сето она што досега се

сметало за залагање за подобрување на човековата судбина. Човекот не е повеќе прост извршител на целесообразноста на природата, туку и нејзин потенцијален разурнувач, па оттука нејзиното општо Да, вели Јонас, мора да го преземе како своја Желба и она Не на небитието мора да му го наметне на своето Може. Оваа негативна моќ на слободата пред позитивното Требање наложува што смее да се прави и што не смее да се прави. Но, инсистирајќи напомува Јонас, ова е само почеток на моралот и недоволно за засновање на едно позитивно учење за обврските, дотолку повеќе што Јонас и нема намера да се впушта во барањето на bonum humanum, на "најдобриот" или "вистинскиот" човек, кое би било изведено од неговото спознание на сопственото битие.

Јонас дури смета дека денес мора да се запостави сета работа околу "вистинскиот" човек, просто заради спасувањето на претпоставките за тоа - т.е. на "егзистенцијата на човекот во една за тоа сообразена природа". Тоталната опасност за светско-историското Сега не оддалечува од инаку секогаш отвореното прашање што човекот треба да биде, и не фрла назад кон заповедта дека тој треба да постои - се разбира како човек, заклучува Јонас.

Не станува повеќе збор за некаков "поглед на светот" (Weltanschauung) или "поглед на човекот", туку пред сè за борба за зачувување на хоризонтот на можноста кој е даден со егзистенцијата на човечкиот вид како таков, и за верба во "ветувањето на она" "Imago Dei", кој на човечката егзистенција секогаш повторно ќе ѝ ја дава нејзината шнаса. Значи, тоа Не на небитието - а, пред сè, Не на небитието на човекот - во овој миг, а и понатаму, е она првото со што една етика на опсадната состојба поради загрозената иднина, мора она Да на битието да го претвори во колективен чин, што на човекот му станува обврска која ја наметнува целината на нештата". (1:250).

2) Преиспитување на Беконовиот идеал денес

Фамозното "Knowledge is power" на Френцис Бекон, неговиот идеал за господство над природата со посредство на научната техника се заканува со катастрофа токму заради големината на сопствениот успех, кој, заради тоа што е и економски и биолошки, доведува до криза. Со исцрпувањето на природните ресурси и со превласта на еден биолошки вид, дојде до битно нарушување на законите на еколошката рамнотежа.

Апокалиптичката перспектива е дадена со висока можност на пресметување од самата динамика на сегашната насока на движењето на човештвото. Според Јонас, Беконовата формула за знаењето како моќ, на врвот на својот триумф ја откри противречноста на самата себе. Имено, откри дека ја дуби контролата над самата себе, што значи дека не е способна да го заштити не само човекот од самиот себе, туку и природата од човекот. Неизбежната дијалектика и овој пат направи моќта над природата да се претвори во принуда таа да се врши, доведувајќи до зачудувачка немоќ да се запре нејзиното натамошно напредување т.е., како што може да се предвиди, до напредување кое може да се уништи и себе и воопшто човекот. Моќта стана самомоќна, нејзините ветувања се претворија во закана, а надежите за среќа во страв од апокалипса. "Она што е сега неопходно ако не сакаме да дочекаме да не запре самата катастрофа, тоа е моќ над моќта - надминување на немоќта спрема принудата на моќта, која самата себе се храни за да се врши прогресивно, ... значи моќ над онаа моќ од втор степен, која веќе не е човекова моќ, туку моќ на самата моќ на својот наводен поседувач да му ја диктира својата употреба, да го направи неволен извршител на своите способности; значи, наместо човекот да го ослободи - него да го потчини" (1:254).

Прашувајќи се за главниот носител на оваа "моќ над моќта", Јонас недвосмислено се определува за општеството во целост, ценејќи дека секој поединечен и приватен увид, одговорност или страхување, не ѝ се дораснати на оваа задача. Со оглед на тоа дека жариштето на оваа моќна динамика Јонас ја лоцира, пред сè во зоната на "слободното" стопанство, погледот природно се насочува кон алтернативата на комунизмот, со што повторно се навраќаме на веќе поставеното прашање за односот на етиката на одговорноста спрема иднината, која Јонас ја има предвид, и етиката на идеалот на напредувањето, која ја застапува марксизмот.

3) Односот на марксизмот и на капитализмот спрема надоаѓачката опасност

Јонас недвосмислено тргнува од уверението дека марксизмот е спроведувач на Беконовиот идеал, односно дека марксистичката програма е конкретизација и материјализација на наивната Беконова програма за овладување со природата заедно со програмата за преобразба на општеството, од која марксизмот очекува создавање на "конечниот" човек. Оттука Јонас и марксизмот го смета за извориште на една етика која дејствувањето претежно го насочува кон иднината, но која на сегашноста ѝ припишува норми, заради што ја смета за активна есхатологија во која претскажувањето и волјата имаат ист удел, есхатологија која има предвид едно сеобврзно идно добро и која сета е во знакот на надежта.

Меѓутоа, според Јонас, оваа моќна и најпрогресистичка концепција на обврските кон иднината треба да се спореди со сосема неесхатолошката концепција за обврските кои произлегуваат за човекот, а кои се последица на неволјата во која се најде современиот свет; "утврдувањето на нивниот однос не е прашање на апстрактна исправност, туку на конкретна нужност" (1:257).

Покрај "хоризонталното" и темпорално дејствување на двете етики, и на онаа "заштитувачката" и на онаа "ветувачката", ним им се заеднички, смета Јонас, премисите на техничко-индустриската цивилизација и нејзиното значење за прогнозите. Она што е многу битно за "ветувачката" етика е дека по пат на индустријализацијата ќе се достигне нивото на релативно материјално изобилство, кое, едноставно кажано, социјализирањето го прави изгледно и исплатливо (за да не резултира во општо сиромаштво), а модерната техника станува суштествен фактор на модерниот социјалистички идеал. Сметајќи дека поуспешно ќе се послужи со придобивките на капитализмот и надминувајќи го со неговото сопствено орудие, "марксизмот, по потекло, е наследник на Беконовата револуција и, според она како самиот себе се сфаќа, нејзин повикан спроведувач, а истовремено пак, и подобар, тоа значи поделотворен отколку што бил капитализмот" (1:259).

Со беневоленост и филозофска и научна непристрасност Јонас настојува да испита дали навистина марксизмот е во состојба да стане подобар господар над техниката од капитализмот. Неговиот привремен одговор, вели Јонас, би бил дека марксизмот тоа би можел да стане само доколку својата улога на усреќител на човештвото ја преиначи во улогата на отстранувач и спречувач на ^{не}небрежката надвисната над него во ликот на самоуништувачката моќ на современата технологија. Тој тоа би можел да стане, антиципира Јонас, доколку се откаже од својот животен здив - утопијата. "Бескласното општество тогаш тука не би го имале веќе како исполнување на човечкиот сон, туку сосема трезно, како услов за одржување на човештвото во претстојните епохи на криза" (1:259).

Настојувајќи да ги маркира пунктовите на одмерувањето на шансите за овладување со универзалната светска технолошка опасност, Јонас укажува дека и на двата система, и на капитализмот и на марксизмот

подеднакво им е туѓа подобноста за спречување на катастрофата на човештвото со обуздувањето на технолошкиот нагон. Ни другите аспекти на меѓусебното спроведување не се охрабрувачки. Економијата со која владее стремежот за профит е ирационална: расипнички се создаваат производни капацитети за такви добра за какви што воопшто не постои потреба, а често не се ни знае дека постојат. Од друга страна, пак, во економијата на потребите (ако и се остави на страна прашањето: што се смета за потреба?) остануваат капитални последици^{те} на централистичките и бирократски заблуди.

Испитувајќи го марксизмот и понатаму како спроведувач на Беконовата идеја, Јонас ќе се праша: дали и како комунизмот, кој по себе ги дели целите на капитализмот кога станува збор за материјална благосостојба, може да му се одупре на искушението на прогресот токму кога почнал да го ужива. Како одговор Јонас ќе го посочи ентузијазмот како подготвеност за откажување, ставка на која современиот развиен капитализам ништо слично не може да и протистави, освен некое ново религиозно движење на масите против хедонизмот на богатиот живот, што, укажува Јонас, е тешко да се очекува. Меѓутоа, и овој ентузијазам, предупредува Јонас, е сепак само ентузијазам за утопија, кој во тоталитарните режими би можел да биде пренасочен од насоката кон очекуваното исполнување – кон насоката на самоскромност на човештвото. Но, би се работело за измама, режирана од заговорниците на доброто, кои се наоѓаат на врвот, односно за "принципот на стравот" подметнат под маската на "принципот на надежта". Ова Јонас го признава, не откажувајќи се од ваквите размислувања во стилот на Платоновата "благородна лага", тврдејќи дека политиката кога-тогаш ќе биде соочена со вакви искушенија.

Свесен дека се впушта во една нејасна зона на политичкото, Јонас им го препушта зборот на повиканите од политичката наука, сугерирајќи дека можеби би бил потребен некој нов Макијавели, кој, меѓу другото, на мистеријата "човек" и на неговото верување во "принципот надеж" би му дал делумно поскромна, но делумно и повеличествена смисла.

Во тој дух, задржувајќи се, сепак, само врз апстрактните теориски шанси, но и на работата гледајќи инструментално, Јонас зборува за социјалната дисциплина во услови на претпоставена согласност кај оние што се на власт, а се однесува на идните објективни приоритети кои го тангираат целото општество.

Всушност, и покрај современата демократска и либерална практика, Јонас смета дека автократијата може да обезбеди вакви одлуки на политичкиот врв, без претходно консултирање на подредените, сигурно да се спроведат, зашто токму такви мерки бара загрозената иднина. Оттука, тој зборува за "предностите на тиранијата", мислејќи на власт која е добро информирана, која добро мисли и е во состојба (моќ) тоа и да го спроведе, за разлика од капиталистичкиот либерално-демократски владеачки комплекс.

"Вистинскиот проблем, според Јонас, е во ова: Ако како што ние веруваме, одговорноста за иднината, која ние ја назначивме, етички и интелектуално може да ја преземе само некоја елита – како да се дојде до една таква елита и како да ѝ се даде моќта која таа треба да ја врши?" (1:263).

Овие Јонасови анализи се направени пред историските настани во кои од корен се измени реалноста на социјалистичките општества, при што некои согледби станаа беспредметни, но некои ја задржаа својата теориска релевантност.

4) Стремежи и шанси

Од теориски релевантните проблеми секако остануваат прашањата за односот на човекот, општеството и политиката спрема виталните проблеми на опстанокот, посебно во однос на загрозеноста на тој опстанок, што во центарот на вниманието го става прашањето на конкретизацијата на апстрактните шанси за напредување (овој пат сфатено како зачувување) и подобрување (овој пат сфатено како заштитување) на животот, во услови на доминантно постоење на индивидуален и колективен стремеж за профит. Ова дотолку повеќе што круцијалната претпоставка и натаму останува високо (и се повисоко) ниво на техниката и технологијата, што не значи ништо друго туку судир со технолошката концепција на општеството.

"Опиумот на народот", што порано беше религијата, сега е техничкиот напредок, смета Јонас. Технолошкиот импулс е вграден во многу современи концепции, а особено во суштината на марксизмот, на кој, според Јонас, е тешко да му се спротивстави токму заради најекстремниот антропоморфизам што го содржи во себе; станува збор за таков антропоморфизам за кој целата природа, вклучително и човечката, не е ништо друго туку средство за самоизградување на самиот уште неизграден човек.

Овој ментален фактор, нагласува Јонас, не смее да се заборава при анализата на марксизмот. Затоа Јонас смета дека искушението што лежи во највнатрешните длабочини на марксизмот е искушението на утопијата. "Таа е неговото најотмено и затоа најопасно искушение" (1:278). Јонас не сака да го потценува марксизмот сведувајќи го на неговата материјалистичка или економистичка димензија, зашто неговата амбиција е некакво отворање на вратите за ослободување на "вистинскиот" човечки

потенцијал, кој, заради неправедните општествени услови, досега бил спречуван и на двете страни на класната поделба. Според Јонас, тука лежи разбирањето на загатката на изреката дека сета досегашна историја, дури и сегашнава, е само "предисторија" и дека вистинската историја на човештвото ќе започне со бескласната состојба на новото општество.

Сепак, нагласува Јонас, најважното што при ова се премолчува е она во што позитивно, освен во отстранувањето на поранешните неправди и конфликти, се состои повисокото остварување на "човекот" значи, се работи за тоа што би можел да донесе тој волшебен повик на утопија и врз што се потпира верувањето дека такво нешто постои и дека го чека ослободувањето. Се ~~работи~~, следствено, за содржината на визиите и на рационалните елаборации.

5) Утопијата за "вистинскиот човек"

Утопијата молчи над поставеното прашање. Затоа Јонас смета дека одговорот може да се прочита и кај сосема спротивни извори, каков што е, на пример, Ниче и неговата идеја за натчовекот. И тука станува збор за очекување на нешто или некој во однос на што претходното останува само подготовка и фаза на премин од првичното, животинското.

Префрлувајќи му на Ниче дека самиот тој не кажува ништо конкретно за тоа што треба да се направи за да го овозможиме доаѓањето на фамозниот натчовек, Јонас укажува дека на оваа точка на помош пристигнуваат левичарските социјални концепции, особено марксизмот, кој со себе ја носи предноста на една политичка концепција и организирана акција пред обичните надежи на мечтателите и визионерите. Тој посочува, го "знае" патот кон условите за тој повисок или вистински човек. "Патот е револуцијата,

сумата на услови е бескласното општество" (1:281). Според Јонас, тоа е битната премиса која, меѓу другите, марксизмот го одвојува од Ниче и мнозинството класични филозофи: човекот во основа е "добар", а лош го прават само околностите; потребни се, значи, само вистински околности, па неговата есенцијална добрина да стане и актуелна. Или, што практично е исто, "човекот е продукт на околностите, па добрите околности ќе го дадат и добриот човек" (1:282). Оттука и идејата дека револуционерната замена на класното со бескласно општество ќе го донесе со себе и добриот човек.

Ова е "утопијата" во битието на марксизмот. "Доброто", според Јонас, може да има две значења: културно и морално. Но, за првото и за неговите услови, цени Јонас, знаеме многу малку, така што со сигурност можеме да веруваме само дека ќе се создаде поголем број медиокритети. Останува, вака, премисата за "добрината" како функција на околностите во центарот на вниманието да го донесе токму моралното устројство на заедницата.

Јонас нагласува дека може да се очекува дека во услови на релативно еднаква распределба на животните добра, што со себе го носи системот на поопштествено стопанство, отпаѓа добар дел од причините и поривите за насилство, стравови, завист, лакомост, измами и слично, и оти во тој поглед социјализмот остварува едно помирољубиво општество од она во кое владее немилосрдна трка и во која на оној последниот "кучињата му ги касаат петиците". Она во што Јонас отворено се сомнева е дали во досега непознати услови луѓето ќе станат добродушни, незавидни и фер, дури братски настроени и полни со љубов на еден кон друг, но и дали можеме да очекуваме и нови, досега непознати пороци и негативни пориви. За тоа дека не се очекува доаѓањето на луѓе полни со доблести, потсетува Јонас, сведочи и распространетоста и ефикасноста на

полицискиот и поткажувачки систем во социјалистичките земји, што само ја дополнува сликата за "социјалистичкиот човек" како морално амбивалентен. Тоа што отпаѓаат низа социјални оправдувања за нечија вина, од етички аспект може да биде само предност за социјализмот, но факт е дека со тоа нема да исчезнат искушенијата од човековото срце, што само потврдува дека и натаму луѓето ќе останат луѓе - а нема да останат ангели.

Токму заради ова Јонас се оградува од опасната моќ на самата утопија, која ја нарекува токму "едно од тие искушенија". При тоа, од исклучително значење, потцртува Јонас, е дека оние кои имаат идеја и се борат за "вистинскиот" човек, претпоставуваат изобилство со помош на техниката. А тоа, пак, имплицира две работи кои никој не ги спомнува: "прво, дека ние таа утопија со овој услов денес себе не можеме да си ја приуштиме, и второ, дека таа по себе и за себе е лажен идеал" (1:286).

6) Идејата на прогресот

Убавините што ги пружа утопијата можат, според Јонасово мислење, да бидат само пречка за она што навистина треба да се стори, зашто таа ветува "повеќе", а не "помалку". Затоа предупредувањето за поголемо зло кое може да уследи би било не само повистинита, туку и трајно поделотворна политика. Оттука, ако сме во потрага по еден генерален лозунг, тој би морал да тргне од потребата за контракција, а не од потребата од растеж. Ваквиот лозунг потешко ќе им падне токму на проповедниците на утопијата отколку на идеолошки неврзаните прагматичари. Со тоа Јонас придодава еден анекс кон расправата за одмерувањето на "шансите" на марксизмот и на капитализмот во прилог на вториов; во оваа чисто прагматичка пресметка се порекнува зрелоста на еден колективен младешки сон на човештвото - утопијата.

Време е, нагласува Јонас, да се преиспита вистинската вредност на овој сон; ако и не добиеме апсолутна вистина, тогаш барем ќе овозможиме приближување до неа, зашто самото откажување од еден сон, или верување, не го донесува секогаш и спасот. Во овој (себе) преиспитувачки дух е интонирана Јонсовата анализа на идејата на напредокот.

Неспорна е силата на утопијата, која, смета Јонас, потекнува од силата на "митосот", кој, без разлика дали вистинит или лажен, често бил неопходен и за доброто и за злото, за крајниот страв и за несебичната надеж. Но, Јонас го потегнува прашањето за неговата "вистинитост" во себе самиот, за неговата внатрешна точност. За Јонас тоа е битно за морално-интелектуалната слобода на оние општествени сили кои ќе водат кон иднината.

"Да го поставиме, значи, прашањето за вистината и да се концентрираме врз моралната утопија, на која толку понејасната културна утопија и е придодадена само како украс и која ја задржува својата моќ како визија на целта и тогаш кога материјалната утопија, која треба да биде нејзин услов, ќе се спознае како засега неостварлива. Има ли смисла да се зборува дека "човекот" како вид, морално станува подобар и помудар? Да ли на тоа може да се примени поимот на напредокот?" (1:289).

Токму тука постои една иронија, укажува Јонас: токму во врзувањето на поимот на "напредокот" за сферата на моралот и личноста воопшто, зашто токму моралното "напредување" не можело да држи чекор со научно-технолошкиот прогрес. Во религиозните размисли душата се развива кон спасот, а уште од Сократ е прифатено дека доблеста расте благодареејќи на напредното воспитување, кое низ вежба и спознание, со постојано стремење доведува до "љубов кон доброто". Никогаш не се сомневало во тоа дека индивидуумот

е способен за подобрување и доживотно напредување; тоа е нужен закон на развитокот и настанувањето на личноста. Според Јонас, тука евродното место на идејата на "напредокот", и како поим и како идеал, па оттука и значењето на личната "утопија", во која се работи за поединецот, за психофизичката индивидуа, и, пред сè, за неговата "душа". Има ли нешто слично за колективот, се запрашува Јонас; за групата, за историското општество, дури за човештвото; постои ли нешто како "морално воспитување на човечкиот род", т.е. дали она што вреди за онтогенезата вреди и за филогенезата?

Веќе одговарајќи дека не постои никаква важечка аналогија меѓу поединечното и историското опстојување, ова прашање Јонас повторно го покренува во однос на поимот на прогресот и колективната утопија, зашто, "кој слушне" "напредок" помислува на општеството и историјата, не на личните патишта на животот" (1:405-406).

Нема сомнение дека во "цивилизацијата" постои напредок, дека постои напредок во сите човечки умеења, од научните и техничките, преку културно произведените цели и видови на уживање, сè до економско-правно-политичкиот поредок кој обезбедува јавно почитување на личното достоинство. Постои несомнен напредок во знаењата за природата и техниката, вели Јонас, и тука потенцијално бесконечниот напредок ја има силата на еден јасен факт, кој во перманентниот успон се надминува себе си во однос на сопственото претходно стапало. Но, помалку е јасно прашањето за цената на овој напредок, потсетува Јонас. Имено, со секоја нова "победа" се губи нешто човечки и анимално вредно, а во однос на знаењето воопшто, а научното посебно, како што расте системот на знаењето, така поединечното знаење станува делумно и крајноскудно. Цената

е "специјализацијата", потсетува Јонас, напомнувајќи дека и тука, како и во теоријата воопшто, нејзините подеми и падови ниту му штетат ниту му користат на евентуалното доаѓање на утопијата.

"Поинаку е со оној робустен изданок на науката за природата со техниката. Со оглед на тоа што таа го менува светот, ги определува реалните услови и начини на заедничкиот живот на луѓето, во нешто дури и за состојбата на природата, таа многу може да има врска со доаѓањето и со проектираната содржина на утопијата" (1:291). Техничкиот напредок е проследен со амбивалентен морален напредок, тврди Јонас, зашто неговите плодови дејствуваат и во насока на јакнење, но и во насока ^{на слабеење} на човековата моралност, што само го отежнува повлекувањето на билансот. Сигурна останува само амбиваленцијата, дури ни таа, зашто на лице е типолошка промена на "човекот" благодареејќи на техниката, а оваа промена тешко дека ќе води во насока на некој етичко-утописки идеал, заклучува Јонас.

"Самиот претежен вулгаризам на технолошкиот благослов ова го прави повеќе од неверојатно" (1:297).

Додека сме на теренот на науката и техниката, и нивниот потенцијално бескраен напредок, сликата е релативно јасна, смета Јонас, но штом преминеме на подрачјето на општествено-политичкиот поредок сликата станува понејасна. "Прогресот", како природна форма на движењето, станува толку понесигурен колку што и се доближува на моралната сфера, каде што се губат "стварните" критериуми според кое секое повисоко е и нешто поддобро.

Па, сепак, факт е дека постојат подобри и полоши државни, стопански и социјални системи, кои, истакнува Јонас, освен што во себе се помалку или повеќе морални и сообразени кон моралните норми, на своите членови им овозможуваат полоши или подобри услови за моралноста, односно за "доблест". Но, споредувајќи ги

деморализирачките влијанија на разните деспотски и експлоататорски режими, Јонас ја повторува својата констатација дека и тука е јасен само негативниот наод, всушност дека не мораме да се исцрпуваме во докажувањето оти приликите и условите на еден лош стопански и политички систем ги оневозможуваат поединците "да бидат добри". При јасноста на овој негативен наод дали, меѓутоа, е јасен и позитивниот?!

Имено, дали добрите стопански и општествено-политички услови, "добрата држава", произведува и добри луѓе, дали со "јадењето" доаѓа и "моралот", најпосле, дали човекот е добар само тогаш кога тоа ќе му се дозволи, т.е. дали е исто "да произведеш" и "да допуштиш"? Јонас истакнува: "Тука сме врз помалку сигурна почва што е трајна судбина на етиката - дека негативното е многу појасно од позитивното" (1:302).

Врзувајќи ја идејата на напредокот токму со идејата за "добра држава", Јонас ги избегнува тривијалните компарации (на пример, дека правната држава е подобра од државата на самоволието, дека онаа со граѓански права е подобра од онаа што ни ја загушува, и сл.), тврдејќи го компромисниот карактер на "добрите држави", односно на "слободните системи". Како и насекаде во реалноста, укажува Јонас, така и во овие "слободни системи" владее принципот на "композибилитет", кој нужно балансира меѓу двете внатрешни закани, меѓу внатрешната закана од аномија и надворешната поддршка (егалитарна или неегалитарна) по пат на принуда. Со оглед на тоа дека компромисот по својата природа е нешто непотполно и, благодареејќи на слободата, нешто пластично и секогаш осудено на нови прилагодувања, тој принципиелно е "нестабилен", вели Јонас, а утопијата", пак, по својот темперамент не трпи компромис со никаква внатрешна несовршеност, половичност и нестабилност.

Ако не се обсираме на вистинската можност за реализација, можеме, повикувајќи се на принципот на компосибилитет, да направиме разлика меѓу два различни поими за најдобрата или "идеална" држава, смета Јонас: едната, која тргнува од најпожелната претстава за човечката среќа, и која може само да се замисли, и другата, која тргнува од реалните услови за најдобра можна држава, која смета со несовершенството на човекот и границите на природата - со еден збор, прифаќајќи ги луѓето ниту како анѓели ниту како ѓаволи.

Новумот на марксистичката утопија, според Јонас, е токму во тоа што таа не упаѓа во оваа поделба. "Својата утопија тие сериозно сакаат да ја спроведат; според нив, таа е, благодареејќи на историјата, таква што во неа може реално да се полага надеж и дека со неа може да се занимаваме иако никогаш порано не постоела" (1:309). Не сакајќи да им пристапат ниту на оние чии желби се во "облаци", како ни на резигнираните реалисти, марксистите - како револуционерни утописти на сегашната - сметаат дека творат нововидно трето, кое се наоѓа од онаа страна на предмарксистичките алтернативи.

Револуцијата верува дека значи пресврт, односно дека човекот, со своето до големи размери развиено умеење, го зема во свои раце натамошниот тек на историјата, со што сиот дотогашен развоток добива карактеристика на подготовка и предисторија. Ако околностите на предисторијата ги спречувале и потиснувале човечките потенцијали, во однос на ^{неа} она што претстои ќе биде "вистинското", сообразено на човечката "природа", која во основа е "добра" и која само заради неблагопријатните општествени услови не може да се изрази во сета своја доблест, креативност и слобода. "Историјата која тогаш допрва почнува, која е вистинска човечка историја, е историја на првото царство на слободата. Со доверба во тој нов човек ние ја очекуваме нејзината содржина која не може да се предвиди"

б) Критика на утопијата

Тема на Јонасовата критика е токму ова марксистичко становиште кое сета досегашна човекова природа ја смета за продукт на околностите што неа ја попречувале и разорувале, така што дури околностите на бескласното општество на светлина на денот ќе ја изнесат вистинската човекова природа, а со "царството на слободата" ќе започне вистинската човечка историја.

Според Јонас, ова е многу остро кажано. Тој потсетува дека вакви искажувања досега имало само во религиските верувања за преобразба на човекот со доаѓањето на Месија, или со "второто" доаѓање на Синот Божји, со појавата на "новиот Адам" и слично, но дека таму не станува збор за новата состојба која треба да настапи. Марксизмот како секуларизирана есхатологија, оценува Јонас, новиот Адам мора да го создаде со световни причини, кои можат да бидат создадени, и тоа со поопштествувањето на производството, а создавањето на состојбата со вакви благопријатни услови е задача на револуцијата, која се здобива со улога на божествен зафат.

Со еден збор, огромна е и повеќеслојна верата во "моќта на околностите" и верата дека човекот во целост е нивен продукт, па затоа допрва се очекува појавата на "вистинскиот човек". Последново е најважно, потцртува Јонас, "зашто патосот на марксистичката утопија не е во намерата за обично подобрување на состојбите, кои просто плачат за тоа, во отстранувањето на неправдата и неволјата (за што постојат доста реформаторски програми), туку во ветувањето на една возвишена преобразба на човекот по пат на досега непознати состојби" (1:315).

1) Утопијата за светската револуција

Евидентно е дека револуционерниот набој на пролетаријатот

во развиените капиталистички земји доживува пад и дека е на дело пацификација и враснување во естаблишментот на развиениот Запад. Без разлика што не мора да постои согласност околу тоа дали постепените и нереволуционерни трансформации на овие системи довеле до "социјализам" или не, факт е дека растечката социјализација во форма на модерната држава на изобилство, истакнува Јонас, ја определи насоката на западните општества. "Сето ова е далеку од совршенство – вели Јонас – но за совршенство може да се зборува само во утопијата" (1:319).

Последиците од ваквата стварност се карактеристични. Имено, со оглед на немањето вистински потчинета класа, нема ни револуција, заклучува Јонас, констатирајќи дека во вакви услови вистинските револуционери, кои малку се интересираат за "подобрување" на положбата на нивната адаптивна класа, тоа го сметаат за сомнително "поткупување", со право прогласувајќи го за свој најлут непријател токму "ревизионизмот (=реформизмот)". Вистинската "утопија" станува преокупација на една незначителна елита на радикални идеалисти од привилегираните слоеви, мета Јонас, а да биде иронијата поголема, објектот на својата мисија не е веќе таму каде што тие го бараат (во работничката класа на високоразвиените земји), туку во другите делови на најчесто неразвиениот свет.

Во оваа смисла, констатира Јонас, на светот, за жал, и денес не му недостасуваат "презрени на светот" и токму тие се тактичките сојузници на модерната "утопија". Голем е делот на неразвиените и сиромашни земји во светската заедница, а во глобалната хиерархија на моќта и богатство овие земји сочинуваат една "потчинета класа", како што и нивната "класна борба" се води и ќе се води на меѓународно ниво. Според Јонас, оваа борба сепак ќе биде принципиелна

поинаква, меѓу другото и заради тоа што според него само делумно може да се зборува за експлоататорска вина на преферираните нации ("економски империјализам"). За ваквото тврдење Јонас наведува повеќе историско-антрополошки, географски и други недообјаснети и доста наивни аргументи. Па сепак, десетина години подоцна Јонас многу ќе еволуира во сфаќањето на овие причини и искрено и резигнирано ќе признае дека "сепак вистинскиот проблем лежи кај богатите на овој свет, кај расипниците и нивната глобална должност и обврска. Тоа не е проблем на немоќта, туку на моќта, и со неа - засега се уште - на слободата" (4:41).

Што се однесува до етиката што сака да ја изгради, и до нејзината улога во оваа констелација на меѓучовечките (меѓународните) односи, Јонас без илузии изјавува дека нема да биде надвлдадена логиката на *charity begins at home* и дека најверојатно тука и ќе се запре, без оглед на тоа што таа сепак ќе биде етика на срдечност и доброволност.

Меѓутоа, за групата како политички колектив може да се очекува дека просветениот самоинтерес ќе го заземе местото на исклучиво егоистичка етика. Под ова Јонас го подразбира далекувидото гледање напред и согледување на повратното дејство на здравото светско стопанство врз сопственото стопанство, како и стравот од експлозија на натрупаните неволји во интернационално насилство. Иако е против некакво прорекнување, Јонас предупредува на опасноста од интернационална анархија, укажувајќи дека мудрата политика на конструктивна превентива би можела да биде најдобро решение.

Но, и оваа конструктивна превентива, во своето настојување проблемот на сиромашните да го реши исто така со (високотехнолошки) агенци во услови на јасно ограничени природни ресурси, ќе се судри со дијалектиката на еден напредок кој, поради решавањето на

проблемите што сам ги создал, ќе мора да создава нови проблеми, станувајќи своја сопствена принуда. Ова е основниот проблем за етиката на одговорноста за иднината, за која се залага Јонас, сметајќи дека, кога и да е, идејата на прогресот ќе мора да премине од експанзионистичките кон "хомеостатичките" цели на односот човек - околина, каде решенијата ќе бидат внимателност, а не претераност, на која пак можат да не заведат токму волшебностите на утопијата, заматувајќи ни го потребниот јасен поглед.

Меѓутоа, приврзаниците на утопијата не го делат овој јасен поглед. Според Јонас, тие, всушност иницираат светскореволюционерно насилство, т.е. повик на насилство во име на утопијата. За утопистите "потенцијалот на природата во себе е безграничен и само ја чека утопијата, па и тој, благодареејќи на нејзиното повисоко, ингениозно пронаоѓаштво, самиот да се ослободи" (1:324).

На критиката на овој идеал, кој за Јонас е лажен бог и погрешен предмет на човечка надеж, му се посветени следните опсервации и критичкиот дијалог. Што Јонас го поведува со марксизмот.

2) Воздржување од утопии

Својата критика на марксистичката утопија Јонас ја започнува со испитувањето на реалните услови или можности на утопијата, со оглед на намерите за "преградување на ѕвездата Земја" (Блох) и на границите на толеранцијата на природата.

Во таа смисла, Јонас потсетува дека првиот пункт на марксистичката утопија е токму материјалното изобилие заради задоволувањето на потребите на сите, а веднаш по тоа барањето за присвојување на ова изобилие на еден лесен начин; Јонас потсетува

дека формалната сушност на оваа утопија (а и на секоја друга) е слободното време; изобилството чекори едновремено со ослободувањето од кулукот на трудот, а зграпчувањето на природните блага и нивното дополнување со вештачките, едновремено со механизацијата и автоматизацијата, водат кон ослободување од принудниот човечки труд.

Прашање е, предупредува Јонас, како на овој напад, изведен од неколку фронти, ќе се однесува "природата", за која е сосема сеедно дали тој напад доаѓа од "лево" или од "десно". "Прашањето не е, значи, на крајот на краиштата, воопшто во тоа колку човекот ќе биде во состојба да направи - тука можеме да бидеме прометејско-сангвинични, туку колку тоа природата може да го поднесе" (1:329). Затоа на овој прв чекор на марксистичката утопија, потсетува Јонас, се оперира само со природата како со светска материја и неутрален квантитет, независен од капиталистичките, марксистичките или било кои други екстраполации на технологијата.

Затоа прашањето што тука се поставува е кои се границите, односно колку тие се далеку или веќе блиску. Одговорите на овие прашања во глобална смисла и во целина се наоѓаат во кругот на задачите на се уште младата наука за човековата средина и околина, па и интердепенденција, смета Јонас, а единечните прашања во стручниот круг на биолозите, агрономите и урбанистите, како и стручњациите за сообраќајни системи итн. Иако филозофите по овие прашања, засега, треба да слушаат и да молчат, зашто претскажувањата уште се несигурни, смета Јонас, сепак со нотирањето на тоа за какви граници станува збор се просудуваат барем утописките изгледи кои насекаде во игра го воведуваат екстремното. Но, состојбите со главните ресурси на индустриските општества (водата, суровините, храната и енергијата) сведочат на непобитното вето што овие ресурси го ставаат врз секоја утопија на изобилство - посебно врз марксистичката.

Укажувајќи дека не е пасолутно нужен песимизмот токму заради несигурноста на проекциите за иднината, Јонас предупредува дека будноста е посилна страна на одважноста, дотолку повеќе што "тука несигурноста може да биде наша трајна судбина - а тоа има морални консеквенции" (1:338).

Затоа Јонас инсистира врз вистински нова човечка ситуација. Прифаќањето на "поскромни" цели, колку и да звучи "непријатно", и без оглед на човечката свест за тоа што се може човекот, станува прв и основен Императив. Во секој случај, категорички заклучува Јонас, "утопијата, таа нескромна цел *par excellence*, мораме да си ја избиеме од глава, особено затоа што веќе и стремезот кон неа води во катастрофа, а не само затоа што таа и не може да егзистира во некое траење кое восебе си се исплатува" (1:339).

Значи, покрај и надвор од условите за проектирање на една утопија, неопходно е испитувањето на внатрешната вредност на самиот утописки идеал. Тој по себе наведува на екстремни средства, а понесен со својата догматска вера ја оправдува и смирува својата совест со тоа што ќе возврати дека се што се прави, се прави заради среќата, што наведува на фанатизам со сета негова склоност кон немилосрдност.

Надвор од опасностите на оваа вера, нагласува Јонас, останува опасноста од разочараноста на очајните заради фактот на објективната неостварливост на идеалот, а не заради неговата внатрешна субјективна заблуда. Разочараноста е дотолку поголема доколку отсега секоја состојба лишена од идеали се прогласува недостојна за човекот.

Не е добро за неговата разборитост ако човекот влегува во омраза кон она со што мора да се живее, вели Јонас; не е добар презирот кон она што би можело да се подобри; не е добра недовербата

во вредноста на она кое во границите на *condition humaine* сепак го оспособува човекот; контемплативно и морално не е добро да се смета дека природата, раѓајќи го човекот, него го измамила и го лишила од неговите со раѓање здобиени права; не е добро – ја завршува оваа негативна низа Јонас – природниот поредок да го сметаме за свој злобен непријател кој на човекот му брани да стане вистински човек.

Оттука следи и нашиот филозофско-морално-метафизички интерес за преиспитување на овој идеал и воздржаноста кон него, "зашто е визија на големи и милосрдни духови кои не биле свесни за немилосрдноста која се крие во него" (1:341).

3) Негативитет на утопистичката содржина

Во оваа смисла Јонас го презема својот втор чекор во критиката на марксистичката утопија, насочен предимно кон преиспитување на утопистичкиот идеал и на неговата позитивна содржина, најавувајќи го едновремено и третиот чекор, кој ќе биде критика на негативната фолија на утопијата, односно на учењето за предисторијата која не ја овозможувала појавата на вистинскиот човек

Во природата на работите е содржинското определување на утопистичката состојба да биде и најслабо во целата таа идеја, укажува Јонас, зашто таа состојба треба радикално да се разликува од сите досега познати, а оваа слабост расте со радикалноста на предвидувањата околу конкретниот "изглед" на Човекот, кој таму ќе живее во услови кои се негов сопствен продукт и ќе овозможуваат негово автентично пројавување. Во таа смисла и родоначалникот на овој правец, самиот Маркс, кој и така секогаш е скржав во изразот, вели Јонас, главно се запира врз поимите на слободата и трудот, кои во услови на "царството на слободата" резултираат во ослободување

од трудот, а тоа, пак, е првата слобода со која допрва започнуваат другите, а завршуваат со сето богатство на човечката природа. До овој развиток и ослободување може да дојде само во слободното време, за кое, за разлика од Маркс, здушно и опширно зборува Ернст Блох, тој enfant terrible на утопијата, чие што севкупно дело е изјаснување за тој детински сон за златното доба и рајот на слободното време.

Сето она што Блох го зборува: "будниот сон за совршен живо "regnum humanum", "праинтенција на златното доба", "апсолутниот поим на целта" и, најпосле, "родниот крај", според толкувањето на Јонас е сврзано со слободното време како универзална состојба (се разбира сево под услов на "преградба на природата" или на "свездата Земја") Сметајќи ја Марксовата теорија на ослободувањето од трудот за крајн неразработена (посебно оној дел во кој се говори за надминувањето и јазот меѓу интелектуалниот и мануелниот труд), а феноменот на "оттуѓувањето" за многу повеќе технолошки отколку само капиталистички (па како таков неодвоив ни од социјализмот), Јонас укажува дека дури Блох забележал оти "вистинскиот" проблем на утопијата ќе биде слободното време и неговото исполнување со конкретни содржини.

Оттука Јонас лоцира најмалку три стадиуми во кои би започнала оваа виртуелна состојба: губење на спонтаноста која во состојба на "безгрижност" станала обврска, губење на слободата во нејзиното јавно надзирање и губење на стварноста во нејзиниот карактер на фикција. При тоа, потцртува Јонас, на "чудовиден начин ќе се сврти односот меѓу за 'човекот достоиниот' и за 'човекот недостојниот' труд. И, ќе се обелодени, дека основната заслуга на целата концепција, како кај Блох, така уште и кај Маркс, е одвојувањето на царство на слободата од царството на нужноста: Претставата, значи, дека прво почнува таму каде што завршува второто, дека слободата е од онаа страна на нужноста, наместо да се состои во средбата со неа" (1:357)

Јонас ја отфрла старата заблуда (негувана и од Маркс) дек

слободата почнува таму каде што престанува нужноста, односно дека двете взаемно се исклучуваат. Напротив, возвраќа Јонас! Тоа е мислење кое не ја познава темелно суштината на слободата, која, пак, живее токму во одмерувањето со нужноста, со сета нејзина мака и секогаш само со половичен успех, само така зачувувајќи го достоинството на стварноста, а со тоа и достоинството на човекот. Во таа смисла ништо помалку човечки достојна не била борбата на праисторискиот човек со природната стихија - од рекреативната променада на спортскиот едриличар кој, лишен од секоја принуда, е обземен со грижата како да си го исполни слободното време, без разлика да ли едри во "принудниот" капитализам или во "слободниот" Блохов комунизам.

"Одвојувањето од царството на нужноста и го одзема на слободата нејзиниот предмет, таа без неа станува исто онолку ништожна како силата без отпор. Празната слобода, како и празната моќ, се укинува самата себе - и оној вистински интерес за преземениот чин" (1:364), заклучува Јонас, укажувајќи и на зборовите на Гете од песната "Копачи на благото": "Тешки седмици, весели празнувања", зашто ако не е така "нема што да се слави таму каде што тежината на опстанокот не ја дава постојаната подлога" (1:369).

Затоа својата критика на главните пунктови на позитивната содржина на марксистичкиот утописки идеал Јонас ја завршува со краток осврт врз "хуманизацијата" на природата, која се претвори во обична хипокритска слаткоречивост за тотално потчинување под човекот и неговите потреби, каде што настапи нејзино оттуѓување не само од неа самата, туку и од човекот. Во услови кога дури и сексуалниот чин е заменет со вештачко оплодување, од човековата љубов кон природата не останува ништо, а да не зборуваме за некакво си богатство и финеси на животот, вели Јонас. Парадоксот што Блох не го забележал е фактот дека токму онаа природа која

човекот не ја изменил е онаа "хумана" за него, имено онаа која нешто му кажува и нешто му дава, а, пак, онаа што тој ја начнал нему му се прикажува токму како туѓа. "Се пројавува само поштедениот живот", вели Јонас.

Она на што не подучува примерот со "природата", заклучува Јонас, е истото она на што не подучија и досегашните примери - "дека внатрешната пожелност на утопијата, просудувана според квалитетот на животот, самата себе се поништува со целосната успешност на своите премиси - тука со радикална преградба на природата - и дека шансите за среќа во неа се зависни од непотполноста со која се спроведува нејзината програма. На оваа противречност паѓа нејзината концепција и тогаш кога би можеле да се изведат реални премиси" (1:375).

4) Критика на претпоставената антропологија

Со ова уште не се завршува критиката на утопијата што Јонас ја презема; тој смета дека е неопходно и испитување на оној аспект кој се претставува како логички прв: "негативната фолија" на утопискиот идеал. Оваа критика на претставата која ја имаме за минатото, без која не можеме да зачекориме во каква и да е иднина или неа да ја проектираме, особено ѝ е потребна на етиката на одговорноста и на нејзиниот однос кон она "уште -не" на сета досегашна историја.

Во оваа смисла и третиот чекор на Јонасовата критика на марксистичката утопија е сосредоточен кон остра критика на филозофијата на Блох, пред сè на неговата онтологија. Таа по својата филозофска намера далеку го надминува човекот, конкретните човечки светови, и задира длабоко во целото битие, значи, наместо да се однесува само на човекот и неговата историја, таа е онтологија на уште-не-битието. Фамозната Блохова формула дека "S уште не е P"

(субјектот уште не е (не го остварил) својот предикат) значи дека се работи за нешто што S не само што може туку и "треба" да го достигне за да навистина би било S . Ова онтолошки е поткрепено, потсетува Јонас, со поимот на "тенденција-латенција", според која во S живее еден внатрешен стремеж кон ова самоостварување.

Пред да премине кон сопственото толкување на оваа формула, Јонас кратко прикажува што се оваа формула, пак според негово толкување - не треба да значи. Имено, таа (во аристотеловски дух) не треба да значи дека секое менливо суштество поседува некоја димензија на потенцијалност, односно токму таа менливост како таква; ова, исто така, не треба да значи дека самодвижењето на суштеството има некоја иманентна цел која му ја поставува неговата специфична природа; ова не треба да значи дека оваа телеологија смета на некоја вечна повратна актуализација на диверзивните програми на битието во некој довршен универзум, зашто модерниот универзум, посебно марксистичкиот, нагласува Јонас, во принцип е недовршен; ова не треба да значи ни отвореност кон новото како такво, ниту негова актуелизација како цел по себе (Вајтхед); ова не треба да значи зако на некоја бескрајна серија на нужно самоприкажување на некоја "есенција" која е актуализирана во целиот тек, но во секоја фаза е еднакво автентично "тука" (Лајбниц); ова не треба да значи ни она бескрајно приближување кон некоја никогаш достижна цел (Кант); конечно, ова не значи "ни "апсолутна насоченост кон иднината": таа навистина онтолошка човекова особина да живее насочен кон иднината (Хајдегер), а оваа сепак да не мора да му биде цел која минатото - што и самото веќе е продукт на проживеаната насоченост кон иднината го потиснува во претстепен" (1:378).

Иднината е, секако, клучен поим на Блоховата онтологија на уште-не-битието на сета досегашна историја, но според Јонас во

сосема поинакво значење отколку што тоа го даваат сите вообичаени толкувања на значењата на Блоховата формула, имено во значење на "пред-видување на вистинското" (Vor-Scheins Des Rechten), кое како такво настанува дури со бескласното општество и неговото сеќавање. Од позициите на ваквото "сеќавање" (ретроспектива) Блох ги упатува сите прекори и пофалби на адреса на сета досегашна (дотогашна) култура, а посебно на уметноста. И она што тука шокира, вели Јонас, не е толку она што се прекорува, туку она што се пофалува и она поради што тоа се пофалува. Се работи за афирмација на Блоховиот афоризам "Царствата паѓаат, добриот стих останува", но само до моментот на прочитувањето на неговото продолжение, резигнирано вели Јонас, зашто тоа гласи: "...и го изрекнува она што - претстои".

За разлика од Блоховата утопија и од утопиите воопшто, Јонас смета дека "она што човечкото дело цврсто го држи, тоа е апсолутната сегашност по себе - не минатото, не иднината, не ветувањето, не наследството, дали подобро или полошо, не пред-видувањето на било што, туку безвременскиот сјај во себе. Тоа е "утопијата" од онаа страна на сето уште-не, расеаниот поглед на очите на вечноста во реката на времето, а Блох тоа го знаеше" (1:381). Она "претстои" е секогаш тука и секојпат е нешто наше, категорички возвраќа Јонас, а толкувањата кои сведоштвата од минатото, актерите и нивното време и големи дела ги валоризираат дури со нас и низ нас, како тие да чекале на нас, или, дури, ни биле нам "наменети", значи да им се одземе нивното сопствено право, а нам да ни се одземе сето она што тие навистина ни го пружаат и овозможуваат.

Тука е скриен темелниот недостиг на целата онтологија на тоа уште-не-битие и на врз него заснованиот примат на надежта, констатира Јонас. Едноставната вистина гласи дека "вистинскиот човек"

отсекогаш бил тука, и тоа со својата висина и длабочина, возвишеност и нискост, со својата среќа и мака, со своето оправдување и вина – со еден збор, со сета од себе неодвоива двозначност. Укинувањето на оваа двозначност значи укинување на човекот во недофатливоста на неговата слобода, благодареејќи на која тој секогаш ќе биде нов и различен, но никогаш "вистински", зашто неможноста да се ослободи од внатрешното загрозување на човековото битие е токму она што спаѓа во неговата "вистинитост". Ако ја оставиме на страна повремената појава на светци и монструми кои се издвоиле од оваа сечовечка двозначност, илузија е да се мисли дека едното е можно без другото, што е, пак, илузија на секуларистичката претстава за природата на човековата среќа.

Напротив, предупредува Јонас, човекот кој станал еднозначен – до најдлабоката интима на кон правилност насочениот homunculus на социјално-техничката футурологија – тоа е една од работите од која треба да се плашиме во иднината. Ако тоа би бил тој утописки човек, тогаш мораме да се надеваме дека токму наспроти есхатолошкиот "принцип надеж" во иднината и натаму секое задоволство ќе си го раѓа своето незадоволство, секое спокојство своето неспокојство, секоја слобода своето искушение, секое воздржување својата желба, па, дури, вели Јонас, секоја среќа својат несреќа.

Се чини дека токму тоа е тој сон за човечката вистинитост, смета Јонас, кој вреди да се сочува за незакржливо повторување, за човекот да биде и во иднина – "ова последново секогаш негарантирано во својата состојба, не само заради секојпат единствените историски околности, туку, исто така, и заради светлечката природа на "вистинитоста" на самиот историски субјект" (1:383).

Заблудите на утопијата, значи, продолжува Јонас, се илузии на претпоставената антропологија, на замислената суштина на човекот. За утопијата е битно што ќе се развие од човековата ларва, а не она што таа "е" пред да стане или доколку стане пеперутка, забележува Јонас. Одговорот на прашањата што му се поставуваат на ова битие може да се добие само од ова и вакво битие, од ниту едно друго, вклучително ни од она "уште-не-битие", значи од ова битие со во него внатре постојано и дефинитивно вселената трансценденција, битие кое е толку малку "напред" надминливо, колку што е назад несомнено анимално природно. Во границите на ова спорење, смета Јонас, мора да се движат сите наши надежи и стравови, сите наши очекувања за човекот поединечно и за човештвото во целина. Меѓутоа, ќе потсети Блох, "уште не се родило човечко постоење (Dasein), а да не е отуѓено". - "Нема никогаш ни да го има, возвраќа Јонас, "сообразно на човековата минливост, освен можеби во моменти на мистични вознесувања, во кои поединците можат да искушат нешто како "ослободеност од состојбата"(1:383).

Мораме да се помириме со тоа дека од минатото мораме да учиме што "е" човекот и што позитивно и негативно тој може да биде, а тоа само ни дава материјал за восхит и за морници, за надеж и за страв, но и мерило за вредност, смета Јонас. Зашто, мораме да се помириме со тоа дека не постои некаква си еднозначна човекова "природа", дека човекот по природа ("по себе") е добар или лош: тој има способност да биде добар или лош, дури да биде едно заедно со другото, вели Јонас, а токму ова спаѓа во неговата "суштина". Мораме да се откажеме од идејата за некое заспано и веќе подготвено "богатство на човечка природа", која чека да се "ослободи" и да се покаже благодарјќи на таа природа.

Постои само биолошко-душевна опременост на оваа "природа", смета Јонас, и тоа како за богатството така и за сиромаштвото

можности на битието, при што второво има предност во неповолни ^{услови, зг} разлика од првоно, кое и во поволни околности бара напор. "Тоа, се разбира, ни најмалку не ослободува од обврската да се тежнее кон најповолни околности за сите, а од нив да не се очекува повеќе отколку подобрена шанса за bonum humanum (1:385).

Кои се тие "најдобри околности"? На ова прашање вели Јонас, не дава одговор ниту една еднозначна евиденција на најлошите околности. Како насекаде во етиката, неспоредливо е полесно да се идентификува malum отколку bonum, зашто она првото ја има силата на спознатлива каузална природа, а неговото отклонување ја воведува во игра токму загатката на слободата. "Да ѝ вети дека ќе ја ослободи од нејзините сопствени опасности, тоа, суштествено, не може да го стори никаква форма на нејзино непопречување; ни некој социјален систем кој во неа ќе се заколнува" (1:386). Се разбира дека нејзе треба да ѝ се даде предност пред угнетувањето, но нејзините талкава бараат почувствителна морална будност отколку заблудите на големата неволја, предупредува Јонас, зашто и заблудите на "слободното време", исто како и заблудите на празниот стомак, сепак и натаму ќе останат - заблуди.

"А што се однесува до она така неопходно подобрување на условите, крајно нужно е барањето за правичност, за добро и за умност да се ослободи од мамката на утопијата" (1:386). Нужно е едно реалистичко, а не оптимистичко или песимистичко барање, кое ќе биде отрезнето од опиеноста со прекумерни очекувања и како такво неподготвено да ја плати прекумерната цена на која според својата природа е подготвен "тоталитарниот" хилијазам, смета Јонас. Довербата во идниот човек раѓа недоверба во сегашниот, што Јонас го нарекува "немилосрден оптимизам", во споредба со кој црквената догма за гревовите кои не исчезнуваат,

но можат да најдат прошка, е пример за милосрдна скепса, за која се залага Јонас.

Заради ваквите илузии на претпоставената антропологија Јонас смета дека е неопходно да се раскине со идејата за "предисторија", во која ние сме средство за конечната цел. Не само што таквата цел не постои, туку секоја сегашност на човекот има своја сопствена цел и смисла, и како таква, шанса да успее или да пропадне. Така било и во сето минато, смета Јонас, и го цитира Ранке во однос на Хегел: секоја историска епоха е "unmittelbar zu Gott" (непосредна кон Бога).

"Се е премин" во светлината на она што ќе дојде, многу нешто е "исполнување" во светлината на она што било, понешто и откажување, но ништо не е просто голо пред-видување на она вистинското што допрва доаѓа" (1:387). Мораме, значи, да се помириме со спознанието, констатира Јонас, дека големите личности од минатото не можат да бидат "надминати", а нивниот блесок низ историјата дава основа за надежта дека овој синџир нема да биде прекинат, но оваа надеж, според Јонас, нема никаква врска со онаа на Ернст Блох, дури, нејзе и противречи.

в) Кон етиката на одговорноста

Оваа опстојна критика на утопијата не би била потребна, објаснува Јонас, марксизмот да не беше во толку тесна спрега со техниката, зашто токму технологијата, како делотворна моќ по себе, содржи во себе квазиутопистичка динамика. Така критиката на утопијата имплицитно е критика на технологијата во претскажувањето на нејзините екстремни можности. "Критиката на утопијата, како на еден екстреман модел, послужи, значи, не толку за побивање на една сеедно колку влијателна заблуда на мислењето, колку за засновање на од неа за нас обврзана алтернатива: на етиката на одговорноста, која

денес, по повеќе векови постбеконска, прометејска еуфорија (откаде потекнува и марксизмот) мора да му стави узди на галопирачкото напредување" (1:388) Во спротивно, предупредува Јонас, тоа наскоро ќе го стори природата, и тоа на застрашувачки суров начин, без ронка внимание, пристојност и разборитост кон нашите потомци.

1) Отфрлање на неизбежноста

Свесен дека ова е само почетно, што, пред сè, значи негативно засновање на димензиите на една нова етика, Јонас сепак смета дека со оспорувањето на една ваква необразложена претстава за човекот и неговата иднина сме навлегле во срцевината на новата етичка теорија.

За да не би останала само обична теоретска вежба, предупредува Јонас, оваа критика се здобива со практична смисла како негација на "судбината", односно на ставот дека, и покрај нашите теоретски мудрувања и етички ламенти, "историјата" неизбежно и неповратно си го трасирала својот пат. Напротив, духот на одговорноста го отфрла секој избрзан исказ на неизбежноста.

"Критиката на утопијата, покрај критика на нејзината конечна слика, е и критика на тоа што се тврди дека постои детерминација на историјата кон таа слика, таа, значи, на одговорноста ѝ го доделува она што ѝ го одзема на нужноста" (1:389-390).

Но кога веќе толкава улога ѝ се придава на одговорноста во обликувањето на човечката "судбина", тоа значи дека на некои солуции и насоки се гледа со восхит или со страв, дека некој развиток се одбира за да се продолжи или да се запре, дека нешто се пренасочува и тогаш кога човекот е во целост негов господар. За Јонас, тука е клучно верувањето или неверувањето во утопијата; тоа станува реален фактор, придонесувајќи за појава на страв и скепса во однос на, како што вели, "измамничката светлина" на

некои битни утописки алтернативи. "Доколку критиката на утопијата, како обид за исправање на мислењето и на желбите, може да влијае врз ова, тогаш таа е веќе чин во самата етика на одговорноста" (1:390). Не се работи за дословно разработена етичка теорија или за конкретен морален систем, туку пред сè - за филозофски однос, за поставување прашања. Веќе е вообичаена практиката на исклучување на човекот од работниот процес (не само заради перманентната автоматизација), а Гинтер Андерс може да зборува дури и за "застареноста на самиот човек". Наспроти ваквата стварност и застрашувачки перспективи, би морале малку да подзапреме, вели Јонас, "дури и на сметка на извесен технички напредок". Ваквиот став нема никаква врска со некакво непријателство спрема прогресот и технологијата, нагласува Јонас, ниту пак такво нешто би требало да му се префрла. Се работи, едноставно, за поставување (филозофски) прашања, а токму "една од опасностите на утопизмот е тоа што тој забранува такви прашања" (1:412).

Новата етика уште не е систем, а нејзината казуистика Јонас ја согледува како низа илустративни обиди, кои засега ќе го заземат местото на научна систематика (која Јонас делумно ја гради во делото "Техниката, медицината и етиката"). Но и конкретните нови морални обврски не можат да станат определен и цврст морален систем, бидејќи се раѓаат во реален и жив сооднос и "противигра" кон новите факти на технолошката практика. Впрочем, новата етика што Јонас се обидува да ја фундаира е принципиелно, а не конструктивистички изградена, што значи нормативно отворена, но идејно, во основа, неутопистички фундаирана.

2) Неутопистичка етика

Истражувајќи ги димензиите на неутопистичката етика на одговорноста, Јонас тргнува од протиставувањето на принципот

одговорност, а не принципот страв - на принципот надеж. Впрочем, за одговорност е потребна токму храброст, не малодушност и страшливост, па затоа Јонас зборува за "храброста за одговорност". "Под страв, кој суштински спаѓа во одговорноста, ние не мислиме на страв кој одврка од дејствување, туку на страв кој го поттикнува дејствувањето, а тоа е стравот за предметот на одговорноста" (1:391). Грижата за некое друго суштество, заедно со свеста за неговата загрозеност, станува "загриженост": "Што ќе му се случи ако јас не го земам под свое? Што понејасен е одговорот, тоа појасно се оцртува одговорноста"(1:391).

Значи, неопходна е една насетувачка хеуристика на стравот; свесен напор спрема несебичниот страв за нововидниот објект каде со видливото зло станува видливо и доброто кое од тоа зло треба да биде спасено, "Самото стравување, значи, станува првата, прелиминарна обврска на една етика на историска одговорност" (1:392). Но, не станува збор за некаква малодушност, категорички одврка Јонас, туку токму за надеж, и тоа надеж за отклонување: "Образложен страв, не страшливост; можеби дури јанса (Angst), но не плашливост;... Да ѝ се тргаш на јансата од пат таму каде што таа постои, тоа, всушност би била плашливост" (1:392).

Од ова, всушност, Јонас тргнува во барањата за рекапитулација на реалната антропологија. Мораме повторно да се научиме на почит и ужас за самите да се заштитиме од погрешните патишта на нашата моќ, заклучува Јонас, зашто парадоксалноста на нашата ситуација се состои во тоа што загубеното почитување повторно мораме да го задобиеме само со вџашеност и од ужас, позитивното со претставувањето, па дури веќе и низ преживувањето на негативното. Се работи за "почитување на она што човекот бил и е, заради повратната гроза од она што тој би можел да биде и што како ваква можност ни ги боде очите од однапред замислен

иднина" (1:392-393).

Ова чекори заедно со почитувањето и откривањето на она што мора да стане "свето". Тоа нешто што никако не смее да се повреди е можно и без засновање на некоја нова позитивна религија, смета Јонас.

Во оваа смисла, "свето" станува зачувувањето на интегритетот на човековата личност во неговата незакржавена и недеградирана целина. А за тоа е нужен респект кон човекот на ова време, на своето време, зашто деградираното наследство ќе ги деградира и наследниците, предупредува Јонас. Зачувувањето на ова наследство од деградирање е задача на секој миг и на секој човек, ургира Јонас, и недозволувањето никаква пауза (некакво одлагање за "подобри времиња") е најдобрата гаранција за трајноста, што, ако веќе не е осигурување, тогаш е барем предуслов за идниот интегритет на човекот и неговата "слика и прилика" (Ebenbildes).

Интегритетот, пак, на оваа човекова слика и прилика, според Јонас "не е ништо друго туку да бидеш отворен за она секогаш огромно и за понизност готово барање за неговиот секогаш недостатен носител. Ова да се задржи здраво низ искушенијата на времето, дури против човековиот сопствен чин, тоа не е утопистичка, но, сепак, ниту баш толку скромна цел на одговорноста за човековата иднина" (1:393).

г) Критика на нихилизмот

Критикувајќи ги антропоморфизмот, утопизмот, па и обидите за засновање нова етика врз религиски основи, Јонас е далеку од тоа да застанува или да се приклучува кон некој експлицитен или прикриен нихилизам. Напротив, расправајќи за комплементарните аспекти на односот на човекот кон природата и реперкусиите врз

неговата слобода, тој гради и критички однос кон нихилизмот.

И во оваа критика тој тргнува историски, трагајќи по генезата на современите форми на нихилизам. Во таа смисла, констатирајќи дека во нив спаѓаат и некои битни консеквенции на егзистенцијалистичката филозофија, тој повлекува паралела со некои поранешни, посебно антички филозофски правци, каква што е гностицката филозофија, а таа паралела да се засновува и врз увидот во некои аналогни состојби во кои, според Јонас, се наоѓа човековата историја, односно човековата судбина, посебно на социјален план, и во нејзиниот одраз врз неговиот морал.

Оваа аналогија се резимира во констатацијата за кризата на доцнежната античка цивилизација и нејзината надолна линија, за разлика од блескавиот поранешен polis, во кој како во енклава се "среќава" човекот и космичкиот ред на нештата. Во огромниот римски cosmopolis човекот се почувствува изгубен, отфрлен, застрашен, пасивен и немоќен, па оттука и со чувство дека никој нема одговорност за него и дека и тој не е одговорен пред никого и за ништо. Законот, и оној природниот, и оној социјалниот, и оној моралниот, вели Јонас, го загуби своето некогашно значење. Се создаде етички вакуум. Истиот ваков етички вакуум, создаден со истата генеза, според Јонас, се случил и на почетокот на ерозијата на христијанската цивилизација, која започна со дуализмот на Декарт, продолжи со експлицитниот нихилизам на Ниче и пристигна до имплицитниот нихилизам на Сартр.

Ако гностиците би можеле да речат дека "Богот на космосот е мртов", а Ниче дека "Бог е мртов", тоа во она Хајдегерово толкување, кое и Јонас го прифаќа и парафразира, значи дека "Смртта на Бога" не значи само суштинско обезвреднување на највисоките вредности, туку и губење на можноста за обврзувачки вредности воопшто" (6:306). Во вакви услови, потсетува Јонас на

зборовите на Сартр, "слободата на човекот не е ништо друго туку негов сопствен проект", при кој "нему сè му е дозволено".

Губењето на Богот на космосот значеше губење на природата како првиот роден крај и роден дом на човекот; оваа "точка на потпирање" беше загубена, но заменета со христијанскиот Бог. Кога и тој беше прогласен за мртов, она што му остана на човекот беше тој самиот, со знаењето за себе и за светот (духот), но и со она што, впрочем, и го красеше Бог кај гностиците, а што во една туѓа и надредена форма се примаше од страна на исплашениот и немоќен човек - неговата моќ.

Преостана да се направи и оној следен чекор, со кој знаењето и моќта стапија во спрега за која, всушност, Јонас говори. Оттогаш, истакнува тој, се тресеме во голотијата на нихилизмот, во кој најголемата моќ се спарува со најголемата празнина. За Јонас е големо прашање, дури тој е уверен во тоа дека без повторното враќање на категоријата "свето", која во основа е уништена уште со научничкото просветителство, ~~не~~ ќе можеме да создадеме една етика која ќе може да ги заузда нашите екстремни технички сили.

"Нашето истражување, заклучува Јонас, повторно води назад кон дуализмот меѓу човекот и ^ψphysis -от како кон метафизичка заднина на нихилистичката ситуација Раскилот меѓу човекот и тоталното битие е во основата на нихилизмот" (6:315-316).

Но, Јонас излезот не го бара и наоѓа во некоја нова теологија, туку во новиот етицитет на одговорноста, која истовремено се базира врз критика и дистанцирање од секоја религија, утопија и секоја форма на досегашен или современ нихилизам, како и врз увереноста во моќта на човечкиот разум и етички потенции.

7. НАУКАТА И ЕТИКАТА НА ОДГОВОРНОСТА

Одамна е актуализирано прашањето за сведувањето на научното знаење на просто средство на квантитативниот растеж и ставањето на научната технологија во служба на ефикасноста и рентабилноста, или во служба на целите на глобалното разурнување. "Научната прецизност и егзактност се доведени до совршенство, до максимум ефикасност и инструментална рационалност" (138:182). Светот кој оваа рационалност го создаде "е навистина рационален, но затворен. Започна како Прометејска, во основа, ослободувачка идеја, заврши во сопствениот тоталитаризам. Непосредноста, непредвидливоста, сетилноста, емотивноста се потиснуваат. На нивно место стапува ефикасноста" (54:41).

Кога зборуваме за максимална ефикасност, тогаш "ефектуализмот е термин кој го предлагаме за означување на општиот прагматички дух на индустријализмот, технократизмот, бирократизмот, сциентизмот и сл. изми" (77:141); кога станува збор, пак, за човекот, "ефектуалистот е неодговорен во човечка смисла. Тој како стручњак го врши својот дел од работата, единствено за кој е компетентен, својата парцијална задача; за смислата на елементите на кои тој работи, за врските на тој елемент со човечките вредности, "не е негово" да мисли. Тоа можеби е работа на некој друг стручњак? Секој одговара во радикално стеснета рамка, која на самиот поим на одговорност му ја одзема човечката смисла" (77:141).

"Ефектуализмот" и "ефектуалистот" се само "деца" на современата наука, па оттука и пресудното прашање се упатува на нејзина адреса: "Каква е моралната одговорност на науката за нехуманите и деструктивни аспекти на модерната цивилизација" (138:186). Зашто, не станува веќе одамна збор само за тоа науката да ја прифати

својата морална одговорност само за предвидливите, туку токму за непредвидливите последици на своето истражување, на кои Јонас постојано упорно и оправдано инсистира. Ова дотолку повеќе што "денес, во нашиот современ свет, кога мас-медиумите произведуваат униформни информации, пирамидалните организации се управуваат приватно, а жедта за моќ се доближува до бродолом во морето на апатијата, не можеме, а да не се запрашаме што остана од вистината, личната слобода и моралната одговорност?" (169:243)

"Моралното однесување е длабоко-всадено во човекот како општествено суштество и како суштество насочено кон иднината. Човечката личност, како и мислите и чувствата во целост, растат во еден сооднос меѓу биолошките фактори и културната околина; човекот "по природа" е ниту слободен, ниту робот, ниту добар, ниту лош. Но, со живеењето во овој свет, ние сме соодговорни, или, ако сакате, сите ќе бидеме казнети" (169:252).

Јонас е категорички против мислењето дека таквата "казна" е за нас неизбежна, дека катастрофата е наша судбина. Напротив, ние сме слободни и моќни да дејствуваме така што до тоа никогаш да не дојде, а за таа цел е потребно, меѓу другото, и нормирање на нашата одговорност и на новите должности. Посебните и конкретни етички прашања и контроверзи како одговор на потребата од нормирање на нашата одговорност и на новите должности кај Јонас произлегуваат од премисите зацртани во неговата етичка теорија. При тоа не е битно дали некои соодветни одговори има во досегашниот морал и во другите области на нормирани односи (право и сл.), туку свеста, задачата и обидите новиот морален систем да биде доследно изложен и конституиран врз позициите на технолошката одговорност; всушност, се работи за консеквентна етичка постапка – нормативното да се изградува врз основа на теоретските етички согледувања и движењето на практиката.

Истакнувајќи ја сета широчина на современиот технолошки спектрум, Јонас сепак својот практичен дискурс за одговорноста пред се го фокусира таму каде што предмет на техниката е токму директно човекот, каде што еклатантно избива неговото добро и зло, каде е исклучително значајно афирмирањето и зачувувањето на доброто, односно истакнувањето и отстранувањето на злото, а каде моралните дилеми се секојдневни и актуални и каде практично е невозможно нивно одбегнување или одлагање. Се работи за областите на хуманата биологија и на медицината. Тука, каде што човекот е сам со себе, според Јонас, е и родната почва и родниот дом на етиката; тука се создава и пресоздава сликата за човекот и неговиот морал, зашто тука се создава и пресоздава самиот човек.

Ова е дотолку повеќе етички значајна димензија бидејќи идејата за преработување на човековата конституција веќе одамна не лежи само во сферата на фантастиката. Затоа Јонас предупредува дека оваа револуција го наметнува прашањето што и колку ќе остане од "човекот" и од "сликата на човекот" кои досега сме ги имале. Вообичаениот гносеолошки помак се судрува со етичката обврзност. Со оглед на фактот дека оваа револуција ќе засегне низа идни генерации луѓе и "луѓе" и ќе го измени нивниот однос кон природата и кон "природата", се наметнува задачата од нова етика, а, со тоа, и од нова, предизвикана метафизика, која се налага со сета итност и која Јонас толку здушно ја елаборира. Она што тука најповеќе загрижува, констатира Јонас, е фактот дека филозофијата, признаваме, е тажно неподготвена за оваа - нејзина прва космичка - задача" (3:40).

Во оваа смисла и сите Јонасови залози за изградба на една нова етика, која ќе соодветствува на современата технолошка цивилизација, се пројавуваат како амбиција за ублажување на оваа сеопшта филозофска неподготвеност.

а) Одговорноста и научникот

Јонас, пред сè, искажува некои битни премиси и генерални оценки за местото и улогата на научникот-истражувач во современото општество, а со тоа и за одговорноста што тој ја има пред пошироката човечка заедница, посебно пред онаа која е во знакот на висока, речиси целосна упатеност кон придобивките на научно-технолошката револуција и, како таква, сега и во иднината ќе биде изложена на ризиците што таа револуција веќе ги обелодени и допрва ги обелоденува¹⁾.

Во оваа смисла, промислувајќи го односот меѓу науката и моралот, Јонас тргнува од познатата изјава на Роберт Опенхајмер, дадена по атомското бомбардирање на Хирошима, дека природната наука се спријателила со гревот.

Се разбира, напомнува Јонас, оваа изјава не можела да важи во она време кога науката уште била чиста теорија во вистинска смисла на зборот; т.е. чиста контемплација, како состојба на духот која не задирала во состојбите и природата на нештата, не се мешала во состојбите на нештата кои ги имала за свој предмет на истражување; се работело за чист интерес за откривање на вистината, и ништо понатаму.

Меѓутоа, со почетокот на новата епоха (XVIII век) се случи темелна преобразба во основата на односот меѓу теоријата и

1) Како резултат на овие состојби, а посебно по настаните во Хирошима и Нагасаки, периодот на студената војна и трката во вооружувањето, па сè до денес, во светот никнуваат бројни институции и организации кои го третираат овој проблем од кои можеме да ги споменеме само UN и при неа организираната UNESCO и нејзините Пагваш-конференција Конференцијата на оваа тема на UNESCO во Париз, 1983 г., активноста на Римскиот клуб, итн. итн.

практиката, сосема во духот на веќе познатиот Беконов лозунг. Всушност, настапи речиси целосно спојување на теоријата и практиката во лицето на модерната, особено на природната наука, смета Јонас. Знаењето престана да биде само "безинтересно спознавање", туку стана - преку својата практична примена - моќ. Низ вулгарниот терен на практиката, науката стана научна техника, вели Јонас, со моќ над природата; со посредство на оваа моќ ќе се издигне материјалното ниво на сето човештво. Впрочем, таа моќ има не само влијание врз мислењето и мнението, туку и врз условите и формите на целиот живот.

"Со ова сериозно започнува темата "науката и етиката"... Штом се приложени моќта и нејзината употреба, во игра е моралот" (3:94). Не се работи веќе за некакви добри или лоши последици на науката, истакнува Јонас, туку станува збор за тоа дали, кога веќе техниката како ќерка ја има својата темна страна, можеме да подигнеме обвинение против науката како родителка. Одговорот на ова прашање ни малку не е едноставен, смета Јонас, за што сведочат моралните премислувања, себеиспитувања и грижа на совеста, кои отворено ги манифестираа творците на атомската енергија, особено по трагичната Хирошима.

Она што за Јонас е најбитно, особено за етичкиот контекст, е фактот што со стапувањето во "браќ" со техниката, науката ја загуби девственоста на безинтересен истражувач на вистината, раководен со логиката на научното истражување, и стана раководена од воннаучни интереси. Тие, пак, ѝ овозможија моќ над општеството, ~~кое~~, во крајна (или прва) линија и обезбедува услови, дури и постоење, но врз ~~кое~~ судбински влијаат последиците на нејзиното дејствување.

Во таа смисла, тврди Јонас, денес е можно да се биде добар научник, а да не се биде и добар човек, но не е веќе можно да се биде "добар човек" надвор од кругот на научничката делотворност:

"Делотворноста сама создава морални прашања веќе внатре неприкосновениот домен" (3:97). Си било некогаш едно време кога пронаѓачите на вистината не морале да си ги извалкуваат рацете, заклучува Јонас, парафразирајќи го Сартр. Денес, напротив, ни на "слободниот" Запад науката веќе одамна ги нема некогашната самостојност и неупатеност на пошироката заедница, која одамна нескриено се меша со еферата на науката. За тоа сведочи, ако ништо друго, дотирањето на оние проекти кои се битни или се во интерес на истражувањето на развојот и напредокот на одредена потесна или широка асоцијација или заедница.

На овој начин, смета Јонас, одговорноста за последиците на научното истражување влегуваат во самото срце на истата таа научно-истражувачка дејност. Она, пак, што како главен проблем тука се најдува (по кој знае којпат во историјата на етиката) е прашањето како оваа силна одговорност да се преточи во вистинска одговорност на самиот научно-технички напредок, односно на неговите главни носители, но и на неговите главни корисници. Патиштата за ова разрешување, според Јонас, сè уште лежат во темнина.

Сепак, верувајќи дека е можна самоцензура на научно-истражувачката работа како етичка претпазливост и доблест, Јонас децидирано ги подвлекува суштествените услови под кои ваквата разврска ќе биде возможна: "Само почетоците на една нова свест, која самата сè уште трепка од еуфоријата на големиот успех и која се разбудува во суровата дневна светлина на нејзината опасност и повторно се учи на страв и трепет, даваат надеж дека доброволно ќе си наметнеме граници на одговорност и дека ^{на}нашата толку големо настаната моќ нема да ѝ дозволиме најпосле да не надмине и нас самите (или оние кои доаѓаат по нас)" (3:108).

б) Парадигматични области

За Јонас се парадигматични оние области на научното истражување кои се најнепосредно врзани за човекот и значат директно решавање на неговата животна судбина: хуманата биологија и медицината. Огромен е бројот и мошне се сложени проблемите кои се јавуваат како резултат на развитокот на овие науки и на продорот на техниката и во овие области. Бескомпромисната борба на медицината за зачувување на човековото здравје, односно борбата против болеста и сето она што на човекот и неговиот организам му нанесува зло, беше од етички аспект беспоговорна. "Сепак со нејзините во потполност нови средства – со нејзиниот победнички удел во општиот научно-технички напредок – може да си постави такви цели кои оваа добротворност ја осиромашуваат; како и вообичаените методи кои ја следат, што разбудува етички сомнежи" (3:12). Некои прашања и морални контроверзи не можат повеќе ни да се сместат во традиционалниот морален кодекс, па ни во традиционалното сфаќање на човекот во целина.

Во таа смисла, од мигот на новиот подем на биологијата и на медицинската наука, истакнува Јонас, во сосема нова светлина почна да се покажува и сликата за човекот; зашто од тој миг човештвото се соочи со сосема нови феномени. Такви се, на пример, клонирањето, т.е. преминот од еугениката кон генетска технологија, со што производството на репликанти престана да биде само далечна негативна утопија на научната фантастика. Но, со тоа, и самиот човек – дури и оној сè уште жив – стана објект на експеримент, а, последично, во нова смисла се постави и прашањето на право на живот и смрт, укажува Јонас. Од тој историски миг се отворија и шанси за создавање "банки на органи", кои го релативизираат поимот на интегритетот на личноста, односно на неговиот живот или смрт (кома).

Како последица на ^{обвс} промени се случија низа социјални, политички и културни промени. Се случија суштествени промени во етиката. Почна да се губи правото да не се знае за тежината на (сопствената) болест, а стана доминантно правото (се) да се знае, со што, според Јонас, се загуби токму правото на незнаење како право на слобода, како право на спонтаност и неизвесност на животот и убавините на самооткривањето на сопствените физички-психички-духовни потенцијали. Сево ова се мултиплицира со можноста за влијание и избор на потенцијалите на своите потомци.

Јонас е длабоко свесен дека ќе остане отстрана од модерното сфаќање на човекот како слободно и суверено суштество во користењето на своите права, но возвикнува: "Сочувајте го правото на секој човечки живот да си го најде својот сопствен пат и да биде изненадување за себе самиот" (3:194).

Овој свој пледоаје за суштествена, онтолошка слобода, Јонас го брани со укажувањето дека главниот Spiritus agens на модерната молекуларна биологија и генетиката е намерата за овладување со животот, а, особено, со создавањето на самиот живот, и тоа според некои однапред зададени норми и проекти; значи, не се работи повеќе само за подобрување и зачувување на животот.

Напливот на примерите и прашањата е вулкански. Секојдневно се остваруваат нови продори во структурата на живата материја и нови резултати во градењето подобри и "подобри" карактеристики и функции на живите суштества. Но, сето ова стихијно се оправдува самото себеси со поединечните, изделени остварувања, или со генералната модерна онтологија на науката и на "успехот" без оглед на наличјето и цената која ја плаќа животот во целина и универзалноста на постоењето.

в) Некои премиси на етиката на одговорноста во
биологијата и генетиката

Укажувајќи на сета ароганција која ќе ја манифестираме во една авантура во која можеме да искочиме само најобични дилетанти, Јонас, свесен за огромниот степен на ризик и одговорност, сепак се решава на еден чекор во насока на некакво нормирање на премисите на новата етика на одговорноста, барем што се однесува до областа на биологијата и генетиката. Во таа смисла, она за што тој се залага може да се резимира во следното:

1. Експериментите со неродените суштества се неетични како такви;
2. Бидејќи неуспешните механички конструкции ги фрламе, дали исто ќе постапиме и со биолошките? Нашата намера да ја отстраниме несреќата така се здобива со нехумана смисла;
3. Механичките грешки се реверзибилни, додека биогенетските не се;
4. Механичките грешки имаат директен објект, а биогенетските ќе се протегнат генерациски во недоглед;
5. При трансплантацијата на органите е извесна нивната интеграција со останатите, додека при трансплантацијата на гените можностите за ваква интеграција се непознати;
6. Најпосле, со ваквото некритичко однесување ширум се отвора капакот на Пандорината кутија на мелиористичкиот, пронаоѓачки перверзно-љубопитен авантуризам; подобро е оваа Пандорина кутија да остане затворена.

Но, сосема свесен за незапирливиот од на модерната наука и техника Јонас резигнирано одговара на прашањето: "Постојат ли изгледи Пандорината кутија да се задржи затворена?" - "Јас мислам не" (3:217).

Одговорот е одречен, укажува Јонас, не заради реалните потреби на медицината, односно на човекот, туку заради принудата на прометејскиот нагон. Токму заради опасноста од претворање на луѓето во хомункулуси, предупредува Јонас, е нужно ние, денешните, современи и еманципирани луѓе, да неим потклекнеме на демоните на нашата сопствена моќ.

За ова, се разбира, вели Јонас, се неопходни и нови табуи. На нашиот потполно детабуизиран свет и на неговите нововидни моќи мора доброволно да му се постават нови табуи. Мораме да знаеме дека отидовме предалеку, односно повторно да знаеме да научиме дека постои едно "предалеку". За Јонас, тоа предалеку треба да стане интегритетот на сликата на човекот. Таа за нас треба да биде неповредлива, смета Јонас, а за ова повторно мораме да се научиме на страв и трепет, овојпат без Бога, како стравопочит пред светиња.

И внатре во овие граници остануваат и премногу задачи, заклучува Јонас. А надвор од овие граници би можеле да бидеме само шутраци, а не некакви мајстори. "Човечката состојба трајно повикува на подобрување. Да се обидеме да помогнеме. Да се обидеме да спречиме, да ублажиме, да лечиме. Но, да не се обидуваме да бидеме творци над коренот на нашето Постојење, на праседалото на неговата тајна".(3:218).

8. ПОГОВОР

Нашето комплетирање и окончување на излагањето на етиката на одговорност на Ханс Јонас, како обид за засновање на една нова етика, на една етика за технолошка цивилизација, ќе го сториме низ еден краток и резимиран преглед на она што сакаме да го соопштиме како релевантно за разбирањето на неговиот општофилозофски и, посебно, етички дискурс. Намерата на овој краток преглед е значи, "да кажеме неколку збора за тоа што, всушност, сме зборувале". (43 : 221).

Најнакрај, ќе се обидеме да ги понудиме можните правци на една пролегомена на критиката на Јонасовата нова етика на одговорност.

а) Сумата на принципот одговорност

Прометеј се почувствува конечно слободен во овој миг кога техниката го снабде со таква моќ која му овозможи најпосле да овладе со природата, а со тоа - и со самиот себе. Ова овладување не е еднократно, туку задира длабоко во човечкото битие и ситуација - сега и во иднина. За таа рефлексивност, пак, не е доволна сета досегашна и традиционална етичка теорија. Дотолку повеќе што кумулативниот карактер на практикуваната технологија до крај ја релативизира границата меѓу воинствената и мирнодопската апликација на нејзините придобивки, за што најдобро сведочи Чернобил во споредба со Хиросима.

Техниката сама, од друга страна, е плод на човековата слободна волја за дејствување, "а не космичка судбина, нејзин етички предизвик и бара етичка теорија. Етиката веќе одамна стоеше во мојата програма, вели Јонас, како природен завршеток на една

филозофија на организмот, која од себе наваму го навестуваше следењето со феноменот на човечката слобода" (4 : 28).

Во секој случај, шокот што човекот го доживува со спознанието за можните последици на сопствената до ненасетени размери зголемена моќ – е она што поимот на одговорност го враќа во центарот на етиката, но и ја прави неодложна неговата преработка во духот на новите правила на однесувањето, од кои првата должност е токму одговорноста. Станува збор за сосема нововидна одговорност која ниту една досегашна етика не можела да си ја предочи. "Уште никогаш немало, квантитативно и квалитативно, да се одговара за нешто за што денес има да се одговара" (4 : 29).

Еден од овие квалитети е нашата одговорност веќе еднаш да почнеме на нов начин да мислиме: тоа е нашата прва должност. Продукт на новото мислење мора да биде нововидно знаење кое ќе го предочи ²наличјето на оптимистичката спрега на знаењето и моќта, која, токму ¹немоќна над сопствената моќ, до крај ја релативизира моќта на човекиот субјективитет. Ако дозволува скепса во однос на тоа дали ќе се дојде до вакво ново знаење, Јонас не му дава право на никаков нихилизам или фатализам. "Знаењето никогаш не смее да се откаже од својата шанса"; а ако постои шанса да се открие сончевата страна на поразот, (44.) таа ќе биде откриена само ако, со сета неизвесност – "знаењето ја изврши својата должност"(4 : 29).

Потребни се "страв и трепет" како поттик на знаењето на дејствување. Следствено – потребна е нова етика. Должност на мислењето е да биде будно и да предупредува на употребата на нашата моќ, а не на откажување од неа, само така ќе создаде грижа за иднината.

Грижата за иднината на човекот тргнува од уверувањето дека неговата со техниката посредувана моќ е сепак една голема авантура на битието (Abenteuer des Seins) и дека човекот, доколку

сака да го сочува сопствениот живот, и животот во целост, мора да ја плати цената на смртта, за да и во иднина ја обезбеди "својата секогаш-повторна-младост во новороденото. Едно такво уверување мора, на многу работи кои ги правиме, да може да му рече Не, но тоа самото е едно сеопфатно Да". (4 : 31). Ова Да е она што Јонас во "Принципот одговорност" го преведе во грижа за иднината.

Сето ова значи дека мораме да се помириме со спознанието дека во иднина ќе живееме во сенката на заканувачкиот каламитет, кој предизвикува страв, но и надеж со одговорност. Надежта се покажува во онаа светлина во која не дозволува да занемиме гласот на одговорноста : тоа веќе не е утопија, туку предупредување кое ни го осветлува патот - заедно со вербата во слободата и умот, вели Јонас.

Етиката на одговорноста е плод на човековиот ум, а тој секогаш мора да ја докажува способноста за создавање шанси и алтернативи, способноста секогаш да може да се почнува од почеток, да може да се избира и одлучува, и да се живее со таа надеж, поединечно и колективно- сега и во иднина.

Ова е онтолошката, метафизичка едеја на животот и на надежта за кои се залага Ханс Јонас.

"Така, на крајот, сепак Принципот одговорност се соединува со Принципот надеж - не веќе во занесената надеж за еден овозмен рај, туку во поскромното, кон натамошното опстојување на светот насочено, човечки подостоинствено понатамошно живеење на нашиот род, на кој му е доделено, додуша не посиромашно, но сепак постеснето наследство" (4 : 46).

б) Пролегомена на можна критика на новата етика на Ханс Јонас

1) Ханс Јонас и неговите современици

Во пошироката филозофска и научна јавност Ханс Јонас станув

знаменит во последните две децении, посебно по објавувањето на неговото филозофски најсинтетичко дело "Принципот одговорност". Тоа е основната причина за сè уште релативно малиот број собеседници и критичари на неговото дело.*1) Сепак, со силата на филозофските аргументи и актуалноста на состојбите кои ја засегаат целава планета, во последната деценија е евидентен растежот на интересот за делата на овој американско-германски филозоф, посебно за оние дела кои го тангираат прашањето на обидот на засновање нова етика на технолошката цивилизација.

Во оваа смисла, во кратки потези ќе ги изложиме мислењата на неколку филозофи и научници.

Сметајќи ја неговата етика за блиска до Аристотеловата етичка (па и филозофска) позиција, Абдулах Шарчевиќ го смета Јонас за "филозофски логичен, консеквентен и реалистичен" (2 : 336), истакнувајќи дека денес навистина ни е неопходна нова етичка теорија на одговорноста, како би било можно и претстојното морално ориентирање во светот на техниката и науката, значи - потребно ни е ново освестување. Од друга страна, за Шарчевиќ денес централното филозофско прашање е дали е "Принципот одговорност" единствениот можен одговор на модерната ситуација на кризата, не дали е тој неопходен, зашто тој е, секако, неопходен.

Во однос на Маркс и на марксизмот, Шарчевиќ му забележува на Јонас дека се апстрахира од другите и битни конститутивни моменти на Марксовото мислење и на марксизмот воопшто, што, пред сè, се однесува на проблематиката на отуѓувањето и неговото укинување, на искуството на бездомност и експлоатација, на критичкиот и еманципаторски потенцијал на марксизмот,

*1) Обусловен од крајно неповолните објективни околности, авторот на овој труд со крајни напори се обиде да дојде во посед и контакт со литературата која ќе посведочи за не малата акцептација и растечка популарност на Ханс Јонас во светски размери.

на теоријата на развој на човечкото општество итн. Оттука, Шарчевиќ му забележува на Јонас што и во сфаќањето на поимот на напредокот не вовел диференцијација, што, според Шарчевиќ, во денешнава ситуација е и можно и неопходно.

Шарчевиќ смета дека кај Јонас се работи за една своевидна критичка натуралистичка филозофија во која вишото право на човекот или егоизмот на човечкиот вид е претпоставено од хармонијата со природата, а така било во сите времиња во кои природата била неповредива во ниту еден свој аспект. Оттука Шарчевиќ заклучува дека кај Јонас имаме изразена вредносно конзервативна тенденција, која се доведува во врска со модерниот аристотелизам, заради неговото онтолошко-метафизичка етика на битието, со едно саморазбирање на смислата на битието.

Сепак, она што за Шарчевиќ (и за нас) е филозофски најатрактивно е секако следната спорна точка кај Јонас: доколку архетипот на секоја одговорност е родителството (државништвото) кое не се дедуира од некој принцип, како кај Кант, туку него "моќно ни го всадила природата" - како тогаш да се појасни кризата на модерниот свет, како повреда за која се виновни политичарите, економистите, научниците, техничарите, зашчи - луѓето, како тоа да се објасни ако "човекот е авантура на битието" и произлегува во метафизичка смисла од самото битие!?

Најпосле, со сите сенки и пукнатини во разотрувањето и сите контроверзи кои ги иницира, за Шарчевиќ делото на Јонас е вредно и епохално, што му дава извонредно место во дваесеттото столетие, како Јонасово "право на израз - на израз на слободата и на трансценденцијата" (2 : 374).

Карл-Ото Апел е познат современ филозоф кој, исто така, се занимава со проблемот на преминот кон постконвенционалниот морал и како таков стапува во плоден и критички дијалог со истиот таков обид на Ханс Јонас. Со оглед на обемот на критичката анализа на

Апел, ќе се запреме само на неколку негови заклучни дистинкции во однос на филозофијата на Јонас.

Прво, Апел смета дека Јонасовата критика на Пореметејската утопија на Модерната нема ништо - или има сосема малку - заедничко со критиката на Модерната, онака како што таа современо се сфаќа, т.е. како критика на Умниот принцип (Vernunft-Prinzip); второ, иако кај Јонас се работи за залагање за зачувувањето како за примарна и неодложна должност, Апел смета дека Јонас тешко може да се нареди во современите тенденции на неоконзервативизмот, кои најповеќе се изразени во САД и (Западна) Германија; трето, иако во обидот на Јонас гледа склоност кон реставрација на аристотеловската етика, и иако е, според Апел, "основната склоност на Јонас да се зафати назад, пред Кант, во една квази-аристотеловска - имено онтолошка и телеолошка - метафизика, сепак оваа склоност има малку или ништо заедничко со она што денес во С Р Германија може да го именуваме со преовладувачки скептичко-прагматичен неоаристотелизам" (18:187).

Па сепак, она што е ~~можеби~~ најиндикативно во разоткривањето на природот што Апел го применува кон Јонас е самиот наслов на неговата статија, посветена на Јонас: "Одговорноста денес - само уште принципот на зачувување и самоограничување или секогаш уште ослободување и остварување на хуманизмот?", односно заклучокот на истата статија: "И дотолку тука пак се покажува неопходноста и во кризна ситуација на совремието, принципот на напредок да следи заедно со императивот на зачувување на постоењето и деструктивното на човекот" (18:216).

Без разлика дали го прифаќаат или го критикуваат неговиот етички и севкупен филозофски дискурс, во дијалог со Јонас и неговите аргументи стапуваат и низа други филозофи и научници: Лотар Шефер, Јирген Мителштрас, Гернот Беме, Пол Шолмерих, Ханфрид Хелмхен, Гинтер Пациг, Ханс-Гинтер Шлегел, Хаинрих Карл Ербен, Жарко Пуховски,

Ц.Штрак и други.

Ханс-Гинтер Шлегел, Лотар Шефер, Јирген Мителштраас и Гернот Беме ги зближува единствената намера за осветлување и опсервација на Јонасовите аргументи од аспектот на односите на поимите на природата и средината, природата и историјата, природата и науката и, најпосле - природата и умот. Со еден збор, во центарот на нивниот филозофски интерес е природата и нејзиното место во новата етика на Јонас¹⁾.

Како биомедицинари и генетичари, Пол Шолмерих, Хансфрид Хелмхен, Гинтер Пациг и Ц.Штрак²⁾, ги соединува интересот за тоа како Јонасовите согледби и конкретни заложби, посебно оние што произлегуваат од "применетиот дел" на неговата нова етика ("Техниката, медицината и етиката") се реперкуираат во овие науки, кои пак, директно влијаат врз пресоздавањето на човечкото суштество и неговото секогаш повторно поимање.

Расправајќи за суштината и перспективите на развојот на цивилното општество, Жарко Пуховски смета дека во каква и да е дискусија за насоките и перспективите на едно вакво општество се неодминливи аргументите што Ханс Јонас ги изложува во својата нова теорија на одговорноста³⁾.

Хајнрих Карл Ербен го оставивме за крајот на овој наш краток преглед на Јонасовите соговорници не само заради неговото предупредување дека, ако не се земе сериозно предвид Јонасовиот начин на поставување и обид за разрешување на проблемите на современата цивилизација, како човештво ќе запаѓаме во уште подлабоки кризи и крајна неизвесност на нивните разврски. Имено, овој истакнат научник

1) Види под броевите: 25,28,22 и 19 од Библиографијата

2) Види под броевите: 26,27,21,23 и 29 од Библиографијата

3) Види бр. 24 од Библиографијата.

го поставува она прашање кое и Јонас го поставува и кое низ текот на целиот овој труд бавно, но неизбежно се јавува како основно филозофско прашање: "Носи ли и филозофијата одговорност?" (20:21), (подвлекол - С.Д.); Беше ли и филозофијата лојална слугинка на "господарот на џунглата", за да го доведе до состојба во која тој нема веќе со што да господари, а со него да господари "џунглата на асфалтот"? Истото се однесува и за нејзината "помлада сестра" - социологијата, констатира Ербен.

И не само по повод Ербен, и по повод Јонас, стои фактот дека црвеното светло за тревога, по правило, допираше од науката, а не од филозофијата, што повторно го налага круцијалното прашање што Јонас, на некој начин, веќе го постави: Не е ли филозофијата тажно неподготвена да се соочи со новата состојба на нештата?

"Филозофираме денес. Не знам никого кој денес би можел да рече како одат заедно времето, физиката и метафизиката, или просветувањето, откровението и расветлувањето. Можеби нашето следно искуство нема да биде контемплативно, туку самопроизведена криза на политичката историја, на култура која има вид на мск" (40:30).

2) Критика на критичката критика и наш прилог кон критиката на Ханс Јонас

Она што на Шарчевиќ би можело да му се замери е токму благата критика на Јонасовото сведување на марксизмот само врз една негова димензија, имено врз "терапијата" која тој ја понуди на заболеното човечко социјално ткиво, заборавајќи дека би било неодговорно и избрзано квалификувањето на "Марксовата "дијагноза"

за сосема застарена или погрешна. Настаните чии сведоци сме и допрва ќе бидеме – налагаат ваква претпазливост. Ова дотолку повеќе што Јонас како да заборава дека "Маркс(измот) е и – критика на граѓански то општество, критика на политичката економија на граѓанското општество, која, кога се знае пресудната улога на технологијата во борбата за поголем профит, веќе во старто станува обврзувачка.

Во овој дух, евидентна е хроничната Јонасова инсуфициенција во увидот во политичко-економската структура на современиот светски неоколонијализам (технолошки неоколонизјализам) и наивно е толкувањето на генезата на технологијата, што ја искажува Јонас, кога смета дека порастот на моќта на технологијата била една револуција која од никого не била планирана и се случила речиси анонимно. Ова ќе беше точно само ако технологијата се задоволеше со ликот на човечкиот прометејски нагон и драматично не еволуираше во технологијата на (светската)моќ и владеење, "претворајќи го сопствениот револуционерен порив во макијавелизам прерушен во руното на функционализмот и сцеинтизмот " (77:142).

Во таа смисла се поставува и прашањето дали марксизмот останува релевантен само за разбирањето на минатото. Напротив, и новите настани навестуваат дека се "од стар тип", и дека Јонасовата оценка е избрзана, па и наивна, и тоа сè дотогаш до кога технологија и придобивките на техничката цивилизација ќе успеваат да ја амортизираат и пролонгираат "побуната на масите"¹⁾, и ќе обезбедуваат status quo на принципот panem et circenses (леб и игри). Тоа само сведочи дека "избрзавме" кога "филозофиите на историјата ги фрливме во старо железо. Постојат ли наместо нив други теории кои ги разрешуваат практичните последици на научно-

1) Види бр.152 од Библиографијата.

техничкиот напредок? Каде тие се упатени, на каква форма на политичка практика тие се однесуваат? (95: 342).

Не беше само комунизмот сила која мислеше дека со техниката само ќе се послужи, како што вели Јонас. И капитализмот здружно и успешно се служеше со техниката, сè до фазата во која со ова "послужување" самиот се доведе (а со тоа и, речиси, сиот свет), а чија кумулативност во форма на отуѓен бумеранг толку здружно ја елаборира Јонас, и за чија генеза, рековме, дава половичен, односно наивен одговор.

И граѓанската класа мислеше дека со државата (бирокрацијата) само ќе се послужи, па му служеше, меѓу другите, и на фашизмот; и западните држави сметаа дека Хитлерова Германија ќе им послужи да го урнат комунизмот, па станаа слуги и жртви на Хитлер; и работниците мислеа дека "авангардата" ќе им служи во остварувањето на нејзините историски цели, па станаа "војници" (т.е. поданици) на Партијата, итн., итн., а што сето толку ригорозно не враќа кон Маркс и фетишкиот карактер на (сите!?) човечки институции, па според тоа - и ^{на}техниката.

Што се однесува на Карл-Ото Апел и на неговата критика на Јонас, се чини дека се оправдани најмалку две забелешки: прво, токму во проблематизацијата на прашањето на "ослободувањето" и "остварувањето" на хуманизмот на човекот лежи јадрото на Јонасовата критика на утопијата за "ослободениот" и "остварениот" (т.е. вистински) човек; и второ, во форма на прашање, дали е можен "принципот криза" без "принципот напредок", т.е. дали Апел кризата сака да ја надмине токму со причината што истата таа криза ја предизвикала (и која и натаму ќе ја предизвикува), имено - со "принципот напредок"? Со други зборови прашано, дали е кризата феномен *sub specie aeternitatis* или, сепак, само *sub specie temporis*?

Со ова го завршуваме приказот на патот по кој се упати конечно ослободениот Прометеј, патот за чија опасна и заканувачка насока размислува Ханс Јонас во својот етички и филозофски опус. Делото на Ханс Јонас можеби не е онолку епохално како што тоа некои го оценуваат, но е секако дело кое длабоко ја вдахнува мислата на современиот човек, иако новите и конкретни задачи што од него би произлегле за човечкиот морал се далеку од тоа да бидат систематизирани, непротивречно образложени и акламативно прифатливи за сите. Ова, меѓу другото, и од причина што стварноста на современиот технолошки *praxis*, и за филозофите, и за најголемиот број луѓе на планетава – допрва почнува да станува очевидна.

X X X

Патот на конечно ослободениот Прометеј е пат од Кавкас до Хирошима пат од кавкаската карпа на која беше окован, до долината на градот што луѓето го изградија благодареејќи на вештината што тој им ја подари. Тука остана закован, но овој пат легнат, со лице зацапано во дното на една затруена и смрдлива бара, што се наоѓа на истекот на сите валкани води од градот Хирошима. Тоа беше казната на која го осуди Зевс. Но, "зошто казна?" – се запраша Прометеј.

"... зошто "казна"?

Зашто изигрував творец, зашто му конкурирав на Бога".

(Данило Киш)

"Но, зошто Хирошима?" - се запрашаа некои. Затоа што целите на војната, воениот виор и хаос, во кој секогаш се "превреднуваат сите вредности", беше и остана подобна околност (камуфлажа) на веќе параноичниот прометејски дух (на експериментирање со луѓето) да му се даде морален легитимитет (алиби) - пред судот на сопствената совест и пред судот на историјата.

9. БИБЛИОГРАФИЈА

Оваа библиографија е составена од три дела:

- а) Делата на Ханс Јонас (селектирана библиографија),
- б) Трудови за делото на Ханс Јонас, и
- в) Други трудови за проблемот на одговорноста, комплементарни со етиката на одговорноста на Ханс Јонас (селектирана библиографија).

При цитирањето во текстот, прво е наведен бројот на трудот од оваа библиографија, а потоа страната на цитираното дело.

а) Делата на Ханс Јонас (селектирана библиографија)

1. Jonas, H., Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1984.
2. Jonas, H., Princip odgovornost, Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
3. Jonas, H., Technik, Medizin und Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Insel Verlag, Frankfurt /M., 1987.
4. Jonas, H., Wissenschaft als persönliches Erlebnis, Sammlug vandenhosck, Göttingen, 1987.
5. Jonas, H., Macht ode Ohnmacht der Subjektivität, Das-Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, Insel verlag, Frankfurt/M., 1981.

6. Jonas, H., Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Sammlung Vandenhoeck, Göttingen, 1973.
7. Jonas, H., On Faith, Reason and Responsibility, Six Essays, Missoula, Montana, Scholars Press, /Harper-Row/ 1978.
8. Jonas, H., Philosophical Essays, From Ancient Creed to Technological Man, Engelwood Cliffs, /Prentice-Hall/, New Jersey, 1974.
9. Jonas, H., Responsability Today, The Ethics of an Endangered Future, Social Research No. 43/1, 1976.
10. Jonas, H., Philosophische Betrachtungen über Versuche an Menschlichen Subjekten, in Doerr, W., W. Jakob, A. Laufs /izd./ Recht und Ethik in der Medizin, Berlin/Heidelberg/New York, 1982.
11. Jonas, H., Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1965.
12. Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1966.
13. Jonas, H., Wandel und Bestand, Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, Wissenschaft und Gegenwart, Frankfurt/M., 1970.
14. Joanas, H., The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Beacon Press, Boston, 1963.
15. Jonas, H., The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology, Dell Publishing Co., New York, 1968.

16. Jonas, H., Der Gottesbegrif nach Auswitz, Eine jüdische Stimme, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1987.

б) Трудови за делото на Ханс Јонас

17. Bibliografija djela Hansa Jonasa, in: Hans Joanas, Princip odgovornost, Veselin Maleša, Sarajevo, 1990., /str. 315-324/.
18. Apel, K. O., Diskurs und Verantwortung, Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990.
19. Böhme, G., Bedingungen gegenwärtigen Naturphilosophie, in: Oswald Schwemmer, /hrsg/ Über Natur, Vittorio Klosterman, Frankfurt/M., 1991.
20. Erben, H. K., Wissenschaft Zwischen Verantwortung und Freiheit der Forschung, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Mainz, Nr. 1, 1989.
21. Helmhen, H., Ethische Probleme der medizinischen Forschung, erläutert am Beispiel der psychiatrischen Therapie-Forschung, in: Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft, /Symposion der Max-Planck-Gesellschaft, Mai, 1984. /WVA, mbH, Stuttgart, 1985.
22. Mittelstras, J., Leben mit der Natur, in: Oswald Swemmer /hrsg/ Über Natur, Vittorio Klosterman, Frankfurt/M., 1991.
23. Patzig, G., Moralische Probleme der Genomanalyse/Gentherapie und In-vitro-Fertilisation, in: H. G. Schlegel, Gentechnologie und In-vitro-Fertilisation, Nachrichten der Akademie der Wissenschaft, Göttingen, 1988/2.

24. Puhovski, Ž., Civilno društvo u etičkoj perspektivi, vo: Pregled, br. 7-8/1990., Sarajevo.
25. Schlegel, H. G., Gentechnologie und In-vitro-Fertilisation, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, 1988/2.
26. Schölmerich, P., Ethische Fragen in Grenzsituationen der Medizin, in: Anfang und Ende des Lebens als normatives Problem, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1988/12.
27. Schölmerich, P., Wandel im Selbstverständnis der Medizin, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, 1988/2.
28. Schäfer, L., Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen, in: Oswald Swemmer, /hrsg/ Über Natur, Vittorio Klosterman, Frankfurt/M., 1991.
29. Stark, C., Verfassungsrechtliche Grenzen der Wissenschaftsfreiheit am Beispiel der Genomanalyse, Gentherapie und In-vitro-Fertilisation, Nachrichten der Akademie der Wissenschaft, Göttingen, 1988/2.
30. Šarčević, A., Etika odgovornosti u krizi znanstveno-tehničke civilizacije; Makroetika Hansa Jonasa, in: Hans Jonas, Princip odgovornost, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
31. Šarčević, A., Univerzalistička etika, etika prirode u sporu oko moderne, Otfried Höffe i mogućnost filozofske etike, Pregled, br. 6-7/1991., Sarajevo.

в) Други трудови за проблемот на одговорноста, комплементарни со етиката на одговорноста на Ханс Јонас
(селектирана библиографија)

32. Димитров, Д., Социјалистичката програма и нејзината операционализација - личноста и масата, Литературен збор, книга 5-6, Одделен отпечаток, Скопје, 1989.
33. Јосифовски, Ј., Трудот и слободното време, Современост, Скопје, 1969/10.
34. Јосифовски, Ј., Каде со утопијата?, Погледи, Скопје, 1970/3.
35. Кирн, А., Марксизмот и природата, Трета програма на Радио Скопје, 1980/1.
36. Костов, К., Хуманистичките аспекти на техниката, Трета програма на Радио Скопје, 1982/9.
37. Лекур, Д., Билогијата и кризата на хуманитарните науки, Трета програма на Радио Скопје, 1982/10.
38. Маркс, К./ Енгелс, Ф., Манифест на комунистичката партија, Студентски збор, Скопје, 1973.
39. Миљовска, Д., За слободата и одговорноста во социјализмот, Погледи, бр. 6-7, Скопје, 1972.
40. Михалски, К., Човек у модерним наукама, Зборник, Нџивевна задруга Новог Сада, 1985.
41. Маркс, К., Критика на готската програма, Комунист, Скопје, 1987.
42. Младеновски, Г., Етосот на интелектуалците, Разгледи, Скопје, 1988/5-6.

43. Мухиќ, Ферид, Филозофија на иконокластиката, Македонска книга, Скопје, 1983.
44. Мухиќ, Ф., Сончевата страна на поразот, Трета програма на Радио Скопје, 1968/28.
45. Мухиќ, Ф., Некои општествени консеквенци на научно-технолошкиот развoтoк, Трета програма на Радио Скопје, 1985/24.
46. Мухиќ, Ф., Границите на умот во филозофијата на постмодерната, Трета програма на Радио Скопје, 1988/36.
47. Недељковиќ, Д., Неморалност бесмртности и етичка функција смрти, Издавачка књижница Геце Кона, Београд, 1928.
48. Ниче, Ф., Воља за моќ, Просвета, Београд, 1976.
49. Ниче, Ф., Така зборуваше Заратустра, Здружени македонски издавачи, Скопје, 1978.
50. Старделов, Г., Социјалистичкото самоуправавање и моралот, во: Моралот на социјалистичкото самоуправно општество, /"Стив Наумов - Мите Богоевски"/, Студентски збор, 1983.
51. Старделов, Г., Уметноста, науката и нашето време, МАНУ, Посебен отпечаток, Скопје, 1988.
52. Старделов, Г., Орфеј над техничката цивилизација, Современост, Скопје, 1972/7.
53. Цуцуловски, Љ., Религијата како основа на моралот, Филозофска трибина, бр. 8, Скопје, 1982.
54. Цуцуловски, Љ., Фрагментарноет, носталгија, рационалност, Трета програма на Радио Скопје, 1986/28.

55. Чокревски, Т., Некои социолошки аспекти на технолошкиот напредок, Погледи, Скопје, 1972/3.
56. Шаплеи, Х., Доказите на неорганската револуција, Трета програма на Радио Скопје, 1984/20.
57. Шарчевиќ, А., Кризата на модерната и постмодерната, Трета програма на Радио Скопје, 1988/36.
58. Anders, G., Zastarelost čoveka, Nolit, Beograd, 1985.
59. Antropologija danas, zbornik, Vuk karadžić, Beograd, 1972.
60. Aristotel, Nikomahova etika, BICZ, Beograd, 1980.
61. Balke, S., Die technischen Entwicklungen und unsere Zeit, in: Universitas, Stuttgart, 1968/4.
62. Berdjajev, N. A., Čovek i tehnika, Matica Hrvatska, Zagreb, 1944.
63. Bacon, F., Novi organon, Naprijed, Zagreb, 1964.
64. Bloch, E., Duh utopije, BICZ, Beograd, 1982.
65. Bloch, E., Princip nada, Naprijed, Zagreb, 1968.
66. Bloch, E., Tübingenski uvod u filozofiju, Nolit, Beograd, 1973.
67. Bloch, E., Kraj utopije / Esej o oslobodjenju, Stvarnost, Zagreb, 1972.

68. Born, M., Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in: Universitas, Stuttgart, 1968/3.
69. Bubalo, I., Kantova etika i odgovornost za svet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.
70. Buber, M., Ja i Ti, Biblioteka Pana Dušickog, Beograd, 1990.
71. Buber, M., Zweisprache, in: Werke I, Paul Artur Schilp und Maurice Friedman, Stuttgart, 1963.
72. Butenand, A., Aufgaben der Forschung und Probleme ihrer Förderung, in: Universitas, Stuttgart, 1970/9.
73. Capra, F., Vrijeme preokreta, Globus, Zagreb, 1986.
74. Cifrić, I., Latentne dimenzije socijalneekoloških koncepcija, in: Sociologija, Zagreb, 1990/1-2.
75. Cooper, D. E., Collective Responsibility, in: Philosophy, 1968/165.
76. Descartes, R., Osnovi filozofije, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951.
77. Dimitrov, D., Misao iskušenja na fomu naučno-tehnološkog i društvenog razvoja, in: Naučni, tehnološki i društveni razvoj, Beograd, 1974.
78. Edel, A., Tehnika i moral, Praxis, Zagreb, 1973/5-6.
79. Engels, F., Dijalektika prirode, Prosveta - BIGZ, Beograd, 1978.
80. Fetscher, I., Uvjeti preživljavanja čovečanstva, Globus, Zagreb, 1989.

81. Filipović, V., Filozofijski rečnik, Matica Hrvatska, Zagreb, 1989.
82. Flego, G., U ime biofilije, in: E. Fromm, Autoritet i porodica, Naprijed, Zagreb, Nolit, Beograd, August Cesarec, Zagreb, 1984.
83. Fingarette, H., Responsability, Mind, br. 297, 1966.
84. Freyer, H., Die Idee der Freiheit im technischen Zeitalter, Universitas, Stuttgart, 1959/3.
85. Freyer, H./J.C. Papalekas/G. Wippert, Technik im technischen Zeitalter, Düsseldorf, 1965.
86. Fromm, E., Bekstvo od slobode, Nolit, Beograd, 1978.
87. Fromm, E., Savest industriskog društva, Gledišta, Beograd, 1966/10811.
88. Fromm, E., Revolucija nade: ka humanizaciji tehnike, Grafos, Beograd, 1979.
89. Gehlen, A., Čovjek, Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo, 1990.
90. Graves, R., Grčki mitovi, Nolit, Beograd, 1974.
91. Grlić, D., Leksikon filozofa, Naprijed, Zagreb, 1982.
92. Gledišta, tematski broj 7-8, Mi i buduće generacije, Beograd, 1978.
93. Grul, H., Jedna planeta je opljačkana, Prosveta, Beograd, 1985.
94. Guardini, R., Das Ende der Neuzeit, Würzburg, 1956.
95. Habermas, J., Teorija i praksa, BICZ, Beograd, 1980.

96. Habermas, J., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' 1968.
97. Hartmann, N., Ethik, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1926.
98. Hartmann, N., Novi putevi ontologije, BIGZ, Beograd, 1973.
99. Hartmann, N., Philosophische Grundfragen der Biologie, Vandenhoeck - Ruprecht, Göttingen, 1912.
100. Heidegger, M., Über den Humanismus, Vittorio Klosterman, Frankfurt/M., 1946.
101. Heidegger, M., Uvod u metafiziku, Vuk Karadžić, Beograd, 1976.
102. Heidegger, M., Pitanje o tehnici i obrat, 1962.
103. Heisenberg, Die Rolle der modernen Physik in der gegenwärtigen Entwicklung des menschlichen Denkens, Universitas, Stuttgart, 1961/4.
104. Hegel, G. W. F., Enciklopedija filozofijskih znanosti, Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo, 1987.
105. Hobbes, T., Levijatan, Kultura, Beograd, 1961.
106. Höffe, C., Lexikon der Ethik, Verlag C. H. Beck, München, 1977.
107. Horkheimer, M./ Adorno, Th., Dijalektika prosvetiteljstva, Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo, 1990.
108. Huxley, A. L., Divni novi svijet, August Cesarec, Zagreb/ Svjetlost, Sarajevo, 1985/5.
109. Ingarden, R., Über die Verantwortung, Stuttgart, 1970.

110. Irrlitz, G., Subjekt ohne Objekt, Philosophie postmodernen Bewusstseins, in: Sinn und Form, 1990/2.
111. Jaspers, K., Freiheit und Widerfereinigung, R. Piper/ Co Verlag, München, 1960.
112. Jaspers, K., Wahrheit, Freiheit und Friede, Piper/ Co Verlag, München, 1958.
113. Jodl, F., Istorija etike, /I-II/, Veselin Masleša, Sarajevo, 1975.
114. Kangrga, M., Etički problem u djelu Karla Marksa, Nolit, Beograd, 1980.
115. Kangrga, M., Etika i sloboda, Naprijed, Zagreb, 1966.
116. Kant, I., Kritika praktičkog uma, BICZ, Beograd, 1979.
117. Kant, I., Zasnivanje metafizike morala, BICZ, Beograd, 1981.
118. Kant, I., Dvije rasprave, Zagreb, 1953.
119. Kinle, H., Mensch und Kosmos im Atomzeitalter, Universitas, Stuttgart, 1968/7.
120. Kitanović, B., Rat na dalekom istoku, Istarska naklada, Pula, 1985.
121. Lazović, Ž., Determinizam, sloboda i odgovornost, Gledišta, Beograd, 1985/7-8.
122. Lefebvre, H., Urbana revolucija, Nolit, Beograd, 1974.
123. Leibniz, G.W., Izabrani filozofski spisi, Naprijed, Zagreb, 1980.

124. Lenk, H., Pladoyer für eine zukunftsorientierte Wissenschaftstheorie und Philosophie, Universitas, Stuttgart, 1971/5.
125. Lersch, Ph., Das Bild des Menschen in der Sicht der Gegenwart, Universitas, Stuttgart, 1958/1.
126. Lewine, N., Humanizam bez eshatologije, Beograd, Ideje, br. 2-3, 1973.
127. Lionnais, F., A quoi sert la science pure?, Revue, No. 1, 1966.
128. Lübbe, H., Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte, Mainz, 1981.
129. Lübbe/Schölmerich/Zippelius/Müller/Funke, Anfang und Ende des Lebens als normatives Problem, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1988/12.
130. Machiavelli, N., Izabrano djelo, /I/, Globus, Zagreb, 1985.
131. Malek, I., World Order and the Responsibility of Scientists, Daedalus, 1966/1.
132. Mandel, E., Socijalizam na pragu 21 veka, Socijalizam u svetu, Beograd, 1986/52.
133. Mannheim, K., Ideologija i utopija, Nolit, Beograd, 1968.
134. Marcel, G., La sagesse à l'âge technique, Revue, No. 1, 1964.
135. Marks, K., Kapital, /I/, Prosveta, Beograd, 1977.
136. Marks, K., Temelji slobode, Naprijed, Zagreb, 1977.
137. Marks, K., Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1985.

138. Marković, M., Etički problemi nauke, Gledišta, Beograd, 1988/11-12.
139. Matković, V., Slobodno ali i neodgovorno, Gledišta, Beograd, 1964/8-9.
140. Meadows, D.L., Granice rasta, Stvarnost, Zagreb, 1974.
141. Mesarovic, M., Čovječanstvo na raskršću, Stvarnost, Zagreb, 1976.
142. Meyer-Abich, K.M. Natúrphilosophie auf neuen Wegen, in: Über Natur, Oswald Schwemmer, /hrsg/ Vittorio Klosterman, Frankfurt/M., 1991.
143. Morin, E., Čovek i smrt, BICZ, Beograd, 1981.
144. Milić, V., Od budućnosti kao raja do budućnosti kao košmara, Socijalizam, Beograd, 1979/6.
145. Mills, W., Znanje i moć, Vuk Karadžić, Beograd, 1966.
146. Mounier, E., Angažirana vjera, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1972.
147. Marcuse, H., Eros i civilizacija, Naprijed, Zagreb, 1985.
148. Marcuse, H., Čovjek jedne dimenzije, Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo, 1989.
149. Marcuse, H., Kraj utopije/Esej o oslobodjenju, Stvarnost, Zagreb, 1972.
150. Oppenheimer, R., Nauka i zdrav razum, Prosveta, Beograd, 1967.
151. Ortega Y Gaset, J., O tehnici, 1933.
152. Ortega Y Gaset, J., Pobuna masa, 1930.

153. Pavićević, V., Osnovi etike, BIGZ, Beograd, 1974.
154. Pavićević, V., Lična odgovornost u socijalizmu, Gledišta, Beograd, 1965/2.
155. Pavićević, V., Za lično angažovanje i ličnu odgovornost, in: O socijalističkom moralu, zbornik, Univerzitetski komitet SK, Beograd, 1965.
156. Pawlica, J., Ingarden on Responsibility, Reports on Philosophy, No. 12, Warsaw - Cracow, 1988.
157. Platon, Gozba ili o ljubavi, Beograd, 1955.
158. Platon, Država, BIGZ, Beograd, 1976.
159. Plesner, H., Die Frage nach dem Wesen des Menschen - Der Ruf nach philosophischen Antropologie, Universitas, Stuttgart, 1968/6.
160. Portman, A., Experimente am Menschen - Möglichkeiten und Konsequenzen heutiger Forschung, Universitas, Stuttgart, 1968/9.
161. Richta, R., /izd./ Civilizacija na raskršću, Komunist, Beograd, 1972.
162. Rozhaja, D., Čovek i biosfera - čovek u biosferi, Dijalektika, Beograd, 1980/3-4.
163. Sartr, J. P., Kritika dijalektičkog uma, /11-12/, Nolit, Beograd, 1983.
164. Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft, /I/ 1983.
165. Smith, J.M., Eugenics and Utopia, Daedalus, No. 1, 1965.
166. Spinoza, B., Etika, BIGZ, Beograd, 1959.

167. Steinbuch, K., Die Zukunftsforschung und das Überleben der Menschheit, Universitas, Stuttgart, 1972/5.
168. Stojanović, S., Marksistička koncepcija slobode, in: Marks i savremenost, zbornik, Beograd-Arandjelovac, 1963.
169. Supek, I., Thruth, Freedom and Responsibility, in: Science and Faith, Ljubljana - Rome, 1984.
170. Supek, I., Ugrožena ljudska egzistencija i preporod humanizma, JAZU, Zagreb, 1966.
171. Supek, R., Ova jedina zemlja, Naprijed, Zagreb, 1973.
172. Scheler, M., Položaj čovjeka u kozmosu, Veselin Masleša - svjetlost, Sarajevo, 1987.
173. Scheler, M., Formalismus in der Ethik, Bern, 1954.
174. Spaemann, R., Philosophische Essays, Philipp Reclam, Stuttgart, 1983.
175. Šarden, P.T., Fenomen čoveka, BIGZ, Beograd, 1979.
176. Turner, F., Ka novoj ekološkoj etici, Pregled br. 246, /izd./ Ambasada Sjedinjenih Američkih Država, Beograd, 1989.
177. Toffler, A., Šok budućnosti, Otokar Keršovani, Rijeka, 1975.
178. Vico, G., Principi nove znanosti, Naprijed, Zagreb, 1982.
179. Vidaković, Z., Pakleni krug represivnih funkcija nauke i tehnologije, Naše teme, br. 3, Zagreb, 1980.

180. Weber, M., Politik als Beruf, Duncker-Humbolt, Berlin, 1968.
181. Whitehead, A.N., Process and Reality: An Essay in Cosmology,
182. Weizsäcker, C.F. fon., Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1986.
183. Weizsäcker, C.F. fon., Die Wissenschaft und die moderne Welt, Universitas, br. 10, Stuttgart, 1962.
184. Wisser, R., Odgovornost u mijeni vremena, Svjetlost, Sarajevo, 1988.
185. Zbornik, Predvidjanja budućnosti, konferencija, Nauka i društvo, Herceg Novi, 1969, /Beograd, Naučno delo, 1971./
186. Zbornik, Čovek i mašina, Zagreb, 1944.
187. Zbornik, Moderna tehnika i civilizacija, Naprijed, Zagreb, 1968.
188. Zbornik, Čovek danas, Nolit, Beograd, 1964.
189. Zbornik, Budućnost sveta, /Freeman-Jahoda/, Globus, Zagreb, 1980.
190. Zbornik, Bähr, H./izd./ Wo stehen wir heute?, 1961.