

ETIKA IR ONTOLOGIJA: HANSO JONASO ATSAKOMYBĖS IMPERATYVO PAIEŠKA TECHNIKOS AMŽIUJE*

Danutė Bacevičiūtė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje užklausiama sutelkiant dėmesį į etikos ir ontologijos santykio problemą. Pirmiausia etikos ir ontologijos santykio problemškumas išryškkinamas platesniame kontekste: aptariama tradiciškai išvirtinusi teorinio ir praktinio proto perskyra, šiuolaikinės diskusijos ontologijos ir etikos santykio klausimu bei Martino Heideggerio mėginimas prie pamatinės ontologijos sugrįžti fenomenologinės štai-būties analizės, savitai inkorporavusios praktinį matmenį, terminais. Pažymima, kad fiksuodamas žmogaus buvimo ir veikimo būdo pokyčius technikos amžiuje Jonas kaip tik iš dalies ir seka Heideggeriu. Straipsnyje teigiama, kad technikos fenomenas yra konstitutyvus Jonasui formuluojant atsakomybės imperatyvą. Be to, ontologijos ir etikos ryšį paliudija ir Jonaso orientacija į tikrovišką etiką bei ontologinį etikos grindimą. Tačiau sykiu parodoma, kad Jonas išvelgia Heideggerio būties anonimiškumo pavojų, galintį panaikinti etinį matmenį ir priversti rezignuoti būtinybės akivaizdoje. Straipsnyje daroma išvada, kad, vengdamas šio būties anonimiškumo, Jonas skelbia savotišką neoaristotelizmą, pasireiškiantį teleologine būties samprata. Kartu straipsnyje suabejojama, ar aristoteliškoji teleologija gali būti pakankama atsvara viešpataujančiam šiuolaikinės technikos anonimiškumui. Galbūt etika, užuot ieškojusi pagrindimo ontologijoje, turi išlikti alternatyva jai.

Pagrindiniai žodžiai: Hansas Jonas, technika, etika, ontologija, anonimiškumas.

Etika ir ontologija: probleminis kontekstas

Straipsnyje Hanso Jonaso etika ir joje formuluojamas atsakomybės imperatyvas bus nagrinėjami apmąstant šio filosofo pastangą įsaknytį etiką ontologijoje, t. y. išvesti privalėimą iš būties. Pabrėždami Jonaso sumanymo problemškumą pradėsime nuo konstatavimo,

kad ontologijos ir etikos santykio svarstymas šiuolaikinėje filosofijoje nėra savaime suprantamas, o bet koks bandymas re-ontologizuoti etiką gali atrodyti netgi įtartinas. Pirmiausia tai susiję su paties praktinio proto specifikos įsisąmoninimu. Jau senovės graikų filosofijoje atsiradusi teorinio ir praktinio proto veikimo sferų perskyra rėmėsi įžvalga, jog *phronēsis*, praktinė išmintis, yra žmogaus geba, leidžianti jam teisingai nuspręsti, kas jam pačiam yra gera ir naudinga, tuo ji skiriasi nuo mokslinio pažinimo, besiremiančio įrodymu to, kas yra ir negali būti kitaip (Aristotelis 1990: 172–173)¹. Maža to, Aristotelis *Nikomacho*

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Ontologijos transformacijos: nihilizmas, etika, medijos“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutartis Nr. MIP-011/2013). Dėkoju kolegoms Ritai Šerpytytei, Tomui Sodeikai, Mintautui Gutauskui ir kt. už vaisingas diskusijas, kurios labai pravertė rengiant šį tekstą.

¹ Aristotelis remiasi prielaida, kad siela gali

etikoje praktinę išmintį (*phronēsis*) atskiria ne tik nuo mokslinio pažinimo (*epistēmē*), bet ir nuo meno (*technē*). Anot Aristotelio,

mokslinis pažinimas remiasi įrodymu, o dalykų, kurių pagrindai gali keistis, neįmanoma įrodyti, nes viskas gali būti ir kitaip, ir kadangi negalima svarstyti dalykų, kurie egzistuoja būtinai, tai supratingumas (*phronēsis*) nėra nei mokslas, nei menas – ne mokslas todėl, kad veikti galima ir vienaip, ir kitaip, o ne menas todėl, kad veikla ir kūrimas yra skirtingos rūšies dalykai. <...> Kūrimo tikslas yra už paties kūrimo, o veiklos tikslas negali būti išorinis, nes gera veikla yra pati sau tikslas (Aristotelis 1990: 173–174).

Be to, tik praktinei išminčiai būdingas imperatyvumas, arba įsakomoji galia, mat jos tikslas – „nustatyti, ką reikia daryti ir ko nereikia“ (Aristotelis 1990: 180). Vadinasi, pagal veikimo pobūdį, objektą ir tikslus teorinio proto, praktinio proto ir meno sritys išsiskiria. Tačiau sykiu būtent Aristotelio filosofijoje galima apčiuopti ontologiją ir etiką jungiantį saitą. Pažymėtina, kad galutinio pagrindo arba tikslo požiūriu

pažinti tiesą skirtingais būdais arba formomis. Esti penkios sielos gebos, kuriomis ji, teigdama arba neigdama, pažįsta tiesą: menas arba mokėjimas (*technē*), mokslinis pažinimas (*epistēmē*), praktinė išmintis arba supratingumas (*phronēsis*), išmintis (*sophia*) ir protas (*nous*) (Aristotelis *Nikomacho etika* 1139b; Aristotelis 1990: 172). Kalbėdama apie teorinį protą Aristotelio filosofijoje turiu omenyje tiek filosofinę išmintį (*sophia*), tiek mokslinį pažinimą (*epistēmē*), tiek protą kaip intelekto išvalgą (*nous*). Aristotelis teigia: „Todėl galėtume sakyti, kad išmintis yra ir protas, ir mokslinis pažinimas (ὡςτ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη). Ji yra mokslas apie kilniausias būties formas, tarsi visų mokslų mokslas“ (Aristotelis *Nikomacho etika* 1141a; Aristotelis 1990: 175).

pirma atskirtų pažinimo, praktinės išminties ir meno sričių santykį Aristotelis linkęs suvokti kaip hierarchišką. Aristotelis ne tik pabrėžia, jog kiekvienas menas, kiekvienas mokslas ir kiekvienas veiksmas savo srityje siekia ko nors gero, bet ir suponuoja tikslų hierarchiją, kurioje „galutinis tikslas bus gėris, tai yra aukščiausias gėris“ (Aristotelis 1990: 63). Čia pakaks tik priminti, kad laimingą gyvenimą laikydamas aukščiausiu tikslu, Aristotelis parodo, jog laimė yra veikla, atitinkanti dorybės reikalavimus, o aukščiausius dorybės reikalavimus atitinka proto (*nous*) vadovaujama veikla – teorinė veikla, kontempliacija. Šioje hierarchinėje veiklos struktūroje tobulai dorybingas gyvenimas reiškiasi kaip kontempliacija, o specifiskai praktinė veikla yra žemesnė, pajungta jai, kitaip sakant, būtent teorija suteikia žmogui išminties tinkamai pasirinkti matą ir tikslus praktinėje veikloje.

Pastarąjį – būties kontempliacijos, būties mąstymo – aspektą užklausia kantiškoji filosofija. Nors Immanuelis Kantas dar syki įtvirtina teorinio proto, siekiančio pažinti tai, kaip yra, ir praktinio proto, siekiančio pažinti tai, kaip turi būti, sričių skirtį, jo filosofija įvykdo transcendentalinį posūkį, leidžiantį nuo naivios, nekritinės metafizikos kaip bendrosios būties teorijos, pretenduojančios pažinti pasaulį tokių, koks jis yra „pats savaime“, pereiti prie paties pažinimo sąlygų ir ribų tyrimo. Tačiau Kantas neatsisako metafizikos, laikydamas ją esmine proto reikme (Kantas 1993: 145–146). Tiek *Prolegomenouse*, tiek *Dorovės metafizikos pagrindime* Kantas kalba apie metafizikos reformą, pasireiškiančią posūkiu link paties proto apriorinių formų tyrinėjimo, kuriam būdingas formalizmas ir į visuotinumą pretenduojantis subjektyvizmas. Kokių

pasekmių tai turi etikos sampratai bei svarstomam ontologijos ir etikos santykiui? Galima sakyti, kad Kantas „distiluoja“, išgrynina praktinį protą, pašalindamas iš jo bet kokias heteronomijos liekanas, ir formuluoja autonominį praktinio proto įstatymą kaip kategorinį imperatyvą. Tai reiškia, kad praktinio proto principų Kantas nemėgina grįsti būtiškąja struktūra (t. y. prigimtimi ar polinkiu) arba metafizinio esinio egzistavimu ir orientuojasi tik į grynojo praktinio proto formuluojamą visuotinį įstatymą.

Pokantiškosios filosofijos kontekste Martino Heideggerio filosofija suvoktina kaip pastangos atgaivinti ontologinę problematiką ir plėtoti pamatinę ontologiją remiantis fenomenologine prieiga, t. y. kaip štai-būties egzistencialinę analitiką, kaip egzistencijos būtiškųjų struktūrų aprašymą, ir iš naujo iškelti klausimą apie būtį tematizuojant esinio ir būties skirtumą. Tačiau ar ir kaip šis bandymas sugrįžti prie būties mąstymo implikuoja etiką? Viena vertus, Heideggeris tiesiogiai nesvarsto etinės problematikos, maža to, jis daro prielaidą, kad kiekviena „ontinė“ etika turi būti dekonstruota išryškinant ontologinės būties tiesos pirmenybę bet kokio ontinio įstatymo atžvilgiu. Kita vertus, Heideggerio ontologija skiriasi nuo tradicinės ontologijos, traktuojančios būtį substanciskai ar objektiškai. Pavyzdžiui, prancūzų filosofė Françoise Dastur, keldama klausimą, ar iš tiesų ontologija ir etika yra nesuderinamos ir opoziciškos, siūlo atkreipti dėmesį į pačios ontologijos pobūdį. Anot Dastur,

<...> Heideggerio ontologija nestokoja praktinio matmens: ji teikia pirmenybę ne grynajam stebėjimui, grynajai *theoria*, bet, priešingai, „praktinei“ egzistencijos laisvei.

Tokia egzistencija istoriškai skleidžiasi kaip santykis su savimi ir kitu, ir kaip toks santykis ji steigia žmogiškumą (Dastur 2002: 88).

Be to, galėtume pridurti, kad kai kurie Heideggerio *Būtyje ir laike* aprašyti egzistencialai, pavyzdžiui, rūpestis (*Sorge, Besorgen*), nesavastingo (neautentiško, *uneigentlich*) ir savastingo (autentiško, *eigentlich*) buvimo skirtis, į kurią išveda patiriamas egzistencijos nejaukumas (*Unheimlichkeit*), gali būti suvokiami kaip turintys etinių konotacijų. Tačiau šios etinės konotacijos turėtų būti siejamos ne su tradicinės, Aristotelio laikus siekiančios imperatyvios subjektiškos etikos pavidalu, bet suprantamos kaip aprašymas budrumo būklės, kuriai būdinga laukimo dispozicija, atverianti tikrovės dimensiją. Tačiau tokia etikos samprata gana probleminė, todėl nenuostabu, kad Heideggerio mokinys Hansas Jonas suabejoja galimybe ją priimti, pabrėždamas, jog būties anonimiškumas nesuderinamas su asmeninio santykio konkretumu. Anot jo,

siaubingas Heideggerio „būties“ anonimiškumas, neteisėtai išpuostas asmeninėmis charakteristikomis, užtemdo asmeninį šauksmą. Esu pagaunamas ne kito asmens būties, o tik „būties“! O mano atliepiantis mąstymas yra pačios būties įvykis. Tačiau mano kaip asmens, pašaukto kito asmens – artimųjų ar Dievo, atsakas pirmiausia bus ne mąstymas, bet veiksmas (nors tai įtraukia mąstymą), o veiksmas gali būti meilės, atsakomybės, gailesčio; taip pat keršto, pasipiktinimo, neapykantos, netgi mirtinos kovos: jis arba aš... Šia prasme, žinoma, ir Hitleris buvo šauksmas. *Tokie šauksmai paskandinami būties balse, kuriam negalima pasakyti „ne“* (Jonas 2001: 258).

Nors pasitelkti ontologinę plotmę grindžiant etiką yra gana rizikinga, mat, kaip pa-

rodo Jonas, iškyla grėsmė panaikinti etikos savitumą, rezignuoti ontologinės būtinybės akivaizdoje, jis pats neatsisako šio rizikingo sumanymo. Kiek užbėgdami į priekį galime pasakyti, kad nuo pavojaus etiniam santykiui ištirpti būties įvykyje Jonas mėgins apsisaugoti ontologiją transformuodamas į etiką. Detaliau Jonaso argumentus ir jo sumanymo sėkmingumą paanalizuosime tolesniuose skyreliuose.

Grįžtant prie Heideggerio ontologijos sampratos performulavimo reikia pridurti, kad heidegeriškoji tradicinės ontologijos kritika atskleidžia Vakarų filosofijos istoriją kaip būties užmaršties istoriją, kaip metafiziką arba „onto-teologiją“, kurioje esinys suvokiamas kaip reikalaujantis „pagrindimo esiniu, t. y. priešastingumo, ir būtent priešastingumo aukščiausios priešasties pavidalu“ („Onto-teo-loginė metafizikos sandara“) (Heidegger 1992: 359). Pažymėtina, kad ši kritika nelieka nepastebėta mąstytojų, kurių akiratyje iš naujo atgyja ontologijos ir etikos santykio klausimas. Kartais jis atgyja tik tam, kad ontologijos ir etikos atskyrimas būtų dar syki įtvirtintas. Pavyzdžiui, analitinės filosofijos sparnui atstovaujantis Hilary Putnamas, pasinaudojęs heidegeriška ontologijos kaip onto-teologijos kritika, skelbia etiką be ontologijos. Taip jis oponuoja ontologijai kaip metafizikai, bandančiai redukuoti visus etinius fenomenus ir problemas į vieną – grindžiančio esinio, t. y. Gėrio egzistavimo, – problemą ir plėtoja pragmatizmo atstovo Johno Dewey etikos kaip praktinių problemų sprendimo sampratą. Praktinės, konkrečioje situacijoje sprendžiamos problemos čia priešpriešinamos abstrakčioms, idealizuotoms arba teorinėms problemoms (Putnam 2004: 16–31). Emmanuelio Levino filosofijoje

matome dar radikalesnį etikos ir ontologijos atskyrimą bei ontologijos ir etikos santykio apvertimą². Levinas savitai įsiklauso į Platono ištara, jog gėris pranoksta būtį, yra anapus jos (*epekeina tēs ousias*) (Platonas 2000: 261). Anot Levino, etinis santykis kaip konkretus susitikimas su kitu mus išveda į plotmę, kuriai įvardyti pasirenkama išraiška „kitaip negu būtis“. Maža to, „pirmosios filosofijos“ statusą Levinas suteikia būtent etikai, o ne ontologijai.

Technikos amžiaus etiniai iššūkiai

Ir vis dėlto, ar derėtų besąlygiškai kliautis šiuo etikos ir ontologijos atskyrimu, ar tam tikri šiuolaikinio pasaulio fenomenai, kaip antai šiuolaikinės technikos fenomenas, transformuojantis pačias žmogaus buvimo sąlygas, nereikalauja iš naujo persvarstyti ontologijos ir etikos santykio klausimą? Galima pagrįstai tvirtinti, kad būtent technikos fenomenas paskatina Hansą Jonasą performuluoti etikos sampratą ieškant ontologinio jos pagrindimo. Pasak jo, technikos amžiaus „žmogaus veikimo pobūdis pasikeitė, o kadangi etika susijusi su veikimu, turėtų išeiti, kad etika taip pat šaukiasi pokyčio“ (Jonas 1984: 1; Jonas 1988: 15–16)³. Etika negali būti izoliuota nuo žmogaus buvimo ir veikimo būdo

² Levino argumentas taip pat remiasi būties anonimiškumo įžvalga ir yra artimas tam, kurį anksčiau pateiktoje citatoje išsako Jonas, tačiau, kaip minėta, Jonas nepriima ontologijos ir etikos atskyrimo.

³ Cituojant Jonaso knygą *Atsakomybės principas* nurodoma į vokiškąjį ir angliškąjį knygos leidimus. Kai kuriuos skyrius Jonas specialiai rašė vėliau pasirodžiusiam angliškajam knygos leidimui. Jei šie skyriai cituojami, pateikiama nuoroda tik į leidimą anglų kalba.

pokyčių, nuo tikroviškumo matmens, jeigu ji pretenduoja būti kuo nors daugiau nei abstrakčių taisyklių rinkiniu.

Abejoti ir vėl iš naujo kelti minėtą klausimą verčia ne tik naujos, iki tol neiškilusios etinės problemos, susijusios su mokslo ir technikos galių išsiplėtimu (branduoline galia, genetinė inžinerija, internetu, šiuolaikiniais finansais, pramonine gamyba ir vartojimu), bet ir juntamas prasmės deficitas, kurį puikiai paliudija fenomenologo Ulricho Melle's aprašoma patirtis, veikiausiai pažįstama daugeliui šiuolaikinių žmonių. Pateiksime ilgesnę jo teksto citatą:

Rašydamas šiuos apmąstymus, pro savo langą matau dažytoją, dažantį priešpriešiais stovintio namo karnizą. Tai amatininkas, dirbantis lėtai ir kruopščiai. Savo konkretumu, kasdienišku, akivaizdumu ir artimumu žmogus ir jo darbas atrodo nutolę per šviesmečius ir nepaisantys visų galingų abstrakcijų, kurio mis žongliuoju savo galvoje ir kompiuterio ekrane. Jo įrankiai paprasti kaip ir jo motyvacija – padaryti gerą darbą ir užsitarnauti padorų gyvenimą.

Bestebint jį, į galvą ateina originaliōs Rudolfo Bahro knygos *Issigelbėjimo logika (Die Logik der Rettung)* citata: „Tas, kuris – idant būtų šiuolaikiškas – susitelkia į mokslą, techniką, pasaulio rinką, valstybę, tikriausiai praras savo konkretų gyvenimą ir ims skleisti aplink save neviltį ir nelaimingumą, persmelksiančius ir jo artimus santykius su tėvynainiais.“ Kiekvienas, besistengiantis būti šiuolaikiškas tiek naujų mokslo atradimų, tiek naujai atsirandančių technologijų atžvilgiu ir sekti globalios ekonomikos ir politikos raidą, veikiausiai pažįsta nusivylimą ir nepasitenkinimą, abstrakcijų anoreksiją, apie kurią kalba Rudolfas Bahro. Dar didesnė ir beviltiškesnė ši frustracija bus filosofiniu lygmeniu, kai ne tik siekiame sužinoti mokslo, technikos, ekonomikos ir politikos naujienas,

bet ir suprasti, kaip tai dera tarpusavyje, ką visa tai reiškia, kur tai mus veda, ar tai gerai, ar blogai, ir t. t. (Melle 1998: 331).

Melle pažymi, kad pats šiuolaikinio žmogaus buvimo būdas bloškia jį abstrakcijų terpėn, į kurią panardinami ir konkretūs santykiai su kitais žmonėmis. Taigi, turėdami omenyje pasikeitusį šiuolaikinio žmogaus buvimo būdą, neatsiejamą nuo šiuolaikinės technikos galių išsiplėtimo ir jį lydinčios prasmės deficito patirties, pereikime prie Hanso Jonaso atsakomybės principo paieškos technikos amžiuje.

Jonas diagnozuoja technikos amžiaus žmogaus situaciją išskirdamas du didžiulius iššūkius, su kuriais šiuolaikinis žmogus neišvengiamai turi skaitytis. Pirmasis iššūkis susijęs su tuo, kad technikos raida pavertė žmogaus veikimą kumuliatyviu ir šio veikimo skalė bei mastas išsiplėtė ir padidėjo tiek, kad neišvengiamai sukelia toli siekiančius ilgalaikius padarinius. Tai reiškia, kad tam tikri technikos „laimėjimai“ tampa nekontroliuojami ir neapgręžiami, pranokdami savo iniciatorių planus ir norus. Šį šiuolaikinės technikos aspektą Jonas pavadina grėsmingąja beikoniškojo idealo puse, mat Franciso Bacono skelbiamas pažinimo metodas, kitaip nei Aristotelio, remiasi ne gamtos kontempliacija, o aktyviu veikimu, siekiant įgyti galios gamtos atžvilgiu. Antrasis iššūkis susijęs su kolektyviniu techninio veikimo pobūdžiu. Technikos įtarpintas veikimas palieka mus nežinioje, kai imame kelti klausimą apie atsakomybę už tokio veikimo padarinius. Mat visiškai neaišku, kas yra šio kolektyvinio veikėjo „mes“ – anoniminis kolektyvinis veikėjas, mokslininkai ekspertai, viešoji valdžia ar „galingieji“?

Šių iššūkių akivaizdoje, anot Jonaso, tradicinė, su asmens tiesioginiu veikimu ribotame laiko ir erdvės horizonte susijusi etika yra bejėgė, mat nepastebi, kaip *technė* sritis pakeitė žmogaus veikimo pobūdį. Jonas išskiria keturis aspektus, kuriais atsiskleidžia tradicinės etikos nepakankamumas: 1) visas ankstesnių laikų žmonių santykis su nežmogiškuoju pasauliu, su visa *technė* sritimi (išskyrus mediciną) buvo etiškai neutralus; 2) etinis reikšmingumas buvo priskiriamas tik tiesioginei vieno žmogaus sąveikai su kitu žmogumi, todėl visa tradicinė etika yra antropocentrinė; 3) veikimas buvo susijęs su esiniu „žmogus“ ir esminė jo sąlyga buvo suvokiama kaip iš esmės pastovi, o ne performuojama *technė* objekto; 4) gėris ir blogis, kuriuo turi rūpintis veiksmas, glūdėjo artumoje, buvo tiesiogiai pasiekiamas, todėl nesirūpinta tolimu planavimu. Veiksmingo veikimo trukmė buvo nedidelė ir nukreipta į tai, kas be vargo numatoma, todėl ir atskaitomybė čia pat, o aplinkybių kontrolė ribota. Galima sakyti, kad tradicinėje etikoje tinkamas elgesys turėjo tiesioginius kriterijus ir beveik tiesioginį užbaigimą. Ilgalaikiai padariniai buvo paliekami atsitiktinumui, lemčiai, apvaizdai (Jonas 1984: 4–5; Jonas 1988: 22–23). Todėl, įžvelgus tradicinės etikos nepakankamumą šiuolaikinių iššūkių akivaizdoje, apibrėžiamas laukas, į kurį turi būti projektuojama nauja etika: į šį lauką patenka ir etiniu požiūriu užklausias žmogaus techninis veikimas, jo sukeliama ilgalaikiai ir erdvėje nutolę padariniai bei pats pasikeitęs veikimo subjektas.

Atsakomybės tikroviškumas

Jonas nurodo, kad esminė naujos etikos sąvoka turėtų būti atsakomybės sąvoka. Tačiau

svarbu pažymėti, kad tai ne subjektiška autonomiško veikėjo atsakomybė, susitelkianti į patį veikėją ir jo veiksmus, bet atsakomybė už tai, kas yra – už veikėjo globai patikėtus dalykus, t. y. kažką, kas yra jo galios ir įtakos lauke, kas nuo jo priklauso ir kam jis gali pakenkti (pavyzdžiui, atsakomybė už kitų gerovę)⁴. Jonas atskiria šias dvi atsakomybės sampratas – pirmąją pavadina formalia atsakomybe (priežastiniu padarytų veiksmų priskyrimu veikėjui – veikimo subjektui), o antrąją – substancyvia arba tikroviška atsakomybe (pozityvia, į tikslą orientuota atsakomybe, kurią apibrėžia tai, kas turi būti padaryta) (Jonas 1984: 90–93; Jonas 1988: 172–175). Gali būti, kad formalumo ir substancyvumo skirtis susikloja su teisinės ir moralinės atsakomybių skirtimi: pirmojoje veiksmas gali būti tiesiog išoriškai man priskiriami, o antrojoje *jaučiuosi* už kažką atsakingas. Vis dėlto manytume, kad Hanso Jonaso įvesto terminijos pakeitimo tikslas – parodyti, jog atsakomybės principui apibrėžti nepakanka formalus elementas, o būtinas ir *afektyvus*, atsakomybės tikroviškumą grindžiantis elementas. Heideggerio terminais šį elementą galime pavadinti *nuotaika* ar *nusiteikimu* (*Befindlichkeit*), paliudijančiu *įmestumą* (*Geworfenheit*) ir *priklausymą būčiai*. Jau čia išryškėja Jonaso

⁴ Jonas atsakomybės sampratos slinktį fiksuoja ir įvardija ontologiniais terminais, kaip atsakomybę už tai, kas yra. Taip šis „yra“ matomas ne kaip neutralus buvimas, o kaip tai, kas yra mano galioje, taigi ir veda atsakomybės link. Pažymėtina, kad prancūzų filosofas Paulis Ricceuras taip pat pastebi šią atsakomybės sampratos slinktį, tačiau įvardija ją ne ontologiniais terminais, o kaip perėjimą nuo subjekto atsakomybės už savo elgesį prie atsakomybės už pažeidžiamą kitą, potencialią veikimo auką (Ricceur 2000: 29).

dėmesys atsakomybės tikroviškumui, kurį bus siekiama grįsti būtiškuoju santykiu.

Formalumo ir tikroviškumo perskyra atsikartoja ir Jonaso polemikoje su kantiškąja etika: senajam kantiškajam imperatyvui priešpriešinamas naujasis – išryškėjęs technikos amžiuje. Anot Jonaso, kantiškojo imperatyvo formuluotė „Elkis tik pagal tokią maksimą, kuria vadovaudamasis kartu galėtum norėti, kad ji taptų visuotiniu įstatymu“ (Kant 1980: 51–52)⁵ yra loginio tipo. Žodis „galėtum“ čia išreiškia tiesiog proto neprieštaravimą pačiam sau, formalios taisyklės paisymą. Kantiškasis imperatyvas neatsižvelgia į laiko aspektą – juk proto logika išliktų neprieštaringa ir tuo atveju, jei žmonija kada nors išnyktų arba ateities kartoms tektų varganas gyvenimas. Naujasis, Jonaso siūlomas, imperatyvas, priešingai, yra susikoncentravęs į laikiškumą. Dvi pateikiamos jo formuluotės skamba taip: „Elkis taip, kad tavo veikimo padariniai būtų suderinami su tikro (*echten*) žmogiško gyvenimo Žemėje tąsa“ arba (negatyvi formuluotė) „Elkis taip, kad tavo veikimo padariniai nesugriautų tokio gyvenimo ateities galimybės“ (Jonas 1984: 11; Jonas 1988: 36). Vadinasi, labiau kreipdamas ne į patį veiksmą, o į jo padarinius, Hanso Jonaso imperatyvas nepasitenkina vien loginiu, abstrakčiu, visada dabartišku neprieštaravimu protui, bet prideda laiko dimensiją, t. y. išsiplečia, kaip jis teigia, „į tikrą numatomą / apskaičiuojamą *ateitį* kaip mūsų atsakomybės negalutinį matmenį“ („in eine berechenbare wirkliche *Zukunft* als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit“) (Jonas 1984: 12; Jonas 1988: 58). Persmelktas laiko matmens, o

tiksliu – orientacijos į ateitį, naujasis Jonaso imperatyvas atskleidžia paties buvimo laikinį pobūdį. Ši Jonaso kantiškosios etikos formalumo kritika iš dalies siejasi su heidegeriška. Pavyzdžiui, prancūzų filosofas François Raffoul yra linkęs heidegeriškojoje Kanto kritikoje išvelgti faktiškumo ir atsakomybės sąsają. Anot Raffoul,

[k]itaip nei Kantas įrodinėjo, esu atsakingas ne todėl, kad esu subjektas, kaip tas, kuris absoliučiai pradeda <...> ir kuriam veiksmi gali būti priskirti. Greičiau esu atsakingas, nes esu įmestas į egzistenciją, už kurią turiu atsakyti. Todėl būti įmestam (faktiškumas) ir būti pašauktam (atsakomybė) yra tas pats fenomenas; iš čia ir išraiška „atsakomybės faktiškumas“⁶ (Raffoul 2002: 212).

Šiame kontekste verta remtis dar vieno prancūzų filosofo, Jacobo Rogozinskio, straipsniu „*Hier ist kein warum*“. Heidegger and Kant's Practical Philosophy“, kuriame primenama, kad 1929 m. diskutuodamas apie faktiškumą su Ernstu Cassireriu, marburgiškojo neokantizmo įpėdiniu, Heideggeris siekė parodyti faktiškumo esmingumą praktiniam protui. Cassirerio postuluojamam fenomenų laikiškumui ir laisvės noumeniškumui Heideggeris oponavo teigdamas, jog įstatymo neįmanoma pašalinti iš laiko. Anot Rogozinskio, Heideggeris sako, kad

⁶ Raffoul „atsakomybės faktiškumas“ yra Heideggerio „*Faktizität der Überantwortung*“ vertimas. Reikia atkreipti dėmesį, kad vietoje įprastos atsakomybės kaip *Verantwortung* Heideggeris kalba apie *Überantwortung*, t. y. jis kalba apie štai-būties buvimą atiduotai ar perduotai sau pačiai. Heideggerio pasakymą „Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten“ galėtume versti „Išraiška įmestis turi nurodyti *perdavimo faktiškumą*“ (Heidegger 1977: 135).

⁵ Vertimas šiek tiek pataisytas.

kategoriškas imperatyvas kreipiasi tik į protingas ir baigtines būtybes, pati pareigos, praktinio privalejimo sąvoka, implikuojanti esminį neužbaigtumą (t. y. tai, kad jis lieka nepasiekiamas), atskleidžia baigtinį buvimą-įpareigotam pobūdį, o įstatymo prasmė, kaip konstitutyvus štai-būties elementas, paliudija „etikos baigtinumą“ (Rogozinski 2002: 45).

Pažymėtina, kad Rogozinski savo straipsnyje ne tik detalai analizuoja heidegeriškąją Kanto kritiką, bet ir ją užklausia. Priimdamas Heideggerio teiginį apie praktinio proto baigtinumą, Rogozinski siūlo jį suprasti kitaip, t. y. ne būties-myriop terminais, o žvelgiant iš įstatymo horizonto:

Jei tiesa, kad praktinis laikiškumas peržengia būties-myriop horizontą, jei mirtis nėra absoliutus Šeiminingas, tai „baigtinumą“, transcendencijos, laisvės prasmė, etinės savaties statusas santykiyje su savimi ir kitu bus visiškai apverstas (Rogozinski 2002: 52).

Rogozinskio manymu, būtent šauksmo⁷ fenomenas, jei liktume ištikimi fenomenologiniam aprašymui, atveria paties šauksmo neįtikėtinumą, leidžiantį ir įstatymą suvokti kaip šauksmą, t. y. kaip tikslą patį savaime, neredukuojamą į „subjektiškus“ sąlyginius tikslus. Būtent čia Rogozinski mato galimybę heidegeriškai minčiai priartėti prie kantiškosios. Vis dėlto Heideggeris nepriima tikslo paties savaime sampratos,

mat tikslingumas jam visada siejasi su techniniu ar metafiziniu požiūriu. Rogozinski teigia, kad, stokodama tikslo paties savaime sampratos, Heideggerio filosofija tampa neįtikėtinai išlaikyti skirtumą tarp būties užmaršties ir jos atverties. Tiek būties įvykis, tiek technikos esmė, kurios žaismas bloškia į didžiausias nelaimes, aptinkami kaip betiksliai, o „Heideggerio mąstymas mums nepateikia jokio kriterijaus, jokio įstatymo, leidžiančio juos atskirti, daryti skirtumą tarp dviejų [dviveidžio dievo] Jano veidų“ (Rogozinski 2002: 58). Galbūt šio skirtumo įžvalga skatino ir Jonaso mintį ieškoti būdų, kaip iš būtiškosios plotmės kylantį tikroviškumą paversti atsakomybės už ateities kartas imperatyvo tikroviškumu.

Tačiau reikia pažymėti, kad Jonas nemėgina plėtoti gilesnės ateitiškumo ar plačiau – laikiškumo – analizės. Jonaso laikiškumo analizė apsiriboja pastebėjimu, jog į ateitį orientuota atsakomybė, kaip pareiga rūpintis ateities žmonijos buvimu ir šio buvimo sąlygomis, nėra grindžiama abipusiu ryšiu ar išipareigojimu, tai vienusis asimetriškas santykis (Jonas 1984: 39; Jonas 1988: 85). Atsakomybės objektas čia yra ateities žmonija – *tai, ko dar nėra*, ir tik nuo dabarties žmonių atsakingo veikimo priklauso pati jos *buvimo galimybė*, t. y. *pats ateities žmonijos „buvimas“ šaukiasi atsakingo dabarties žmonių veikimo*. Vis dėlto Jonas labiau rūpi parodyti tokio pobūdžio atsakomybės imperatyvo kategorišumą (o ne hipotetini) pobūdį ir sykiu neįrodomumą, nei aprašyti, kaip konkrečiai konstituojasi šios atsakomybės subjektas, kaip jis atpažįsta šį imperatyvą kaip savo imperatyvą⁸. Taigi,

⁷ Heideggeris apibrėžia sąžinę (*Gewissen*) kaip šauksmą (*Ruf*). Anot jo, „[s]ąžinės šauksmui būdingas štai-būties *pašaukimas* į jos savastingiausią gebėjimą būti pačia savimi ir jos *iššaukimas* į savastingiausią buvimą kalto“ („Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstsein können und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein“) (Heidegger 1977: 269).

⁸ Šiame kontekste galima paminėti, kad Dastur, keldama klausimą apie galimybę mąstyti

pradžioje atsiribojęs nuo kantiškosios etikos formalumo, Jonas netiesiogiai prie jo sugrįžta teigdamas, kad atsakomybės objektas yra veikiau galimų ateities veikėjų (žmonijos) idėja apskritai (Jonas 1984: 44; Jonas 1988: 91–92). Apibendrinant galima sakyti, kad laikiškasis buvimas čia nemąstomas kaip konstituojantis patį veikimo subjektą, nėra išryškinamos patirtys, verčiančios apsispręsti ir šiuo sprendimu įgyti savąją tapatybę, neapmąstoma laiko vienovė ir transformuojantis laiko aspektas. Ateitiškumo matmuo čia greičiau suvokiamas tik kaip veikimo padarinys, t. y. remiantis priežastiniu ryšiu.

Tačiau konkretybės, „tikroviškumo“ svarba nemažėja. Knygoje *Atsakomybės principas* Jonas siekia naujam atsakomybės principui svarbų „tikroviškos“ ateities matmenį atriboti nuo bet kokio pobūdžio utopijų, taip pat orientuotų į ateitiškumą, ypač marksizmo. Anot jo, „utopijos, šiaip ar taip pajungtės materialios gerovės siekiui, kaip begėdiško tikslo *par excellence* reikia atsisakyti; ne tik todėl, kad pasiekta ji gali neilgai trukti, bet labiau dėl to, kad jau pats kelias link jos veda į katastrofą“ (Jonas 1984: 191; Jonas 1988: 339). Teisingumo, gerumo ir proto siekius Jonas taip pat skatina atsieti nuo utopijos idėjos. Jis mano, kad dėl jų pačių

ne pesimistiškai ar optimistiškai, bet realistiškai turėtume rūpintis šiais reikalavimais, neapkvaitinti besaikių lūkesčių, ir nesusivilioti pernelyg didele kaina, kurios bet kokia se-

kuliari tūkstantmetė karalystė, „totalitarinė“ savo prigimtimi, pasiruošusi pareikalauti iš gyvenančiųjų jos numatomo atėjimo šešėlyje (Jonas 1984: 201; Jonas 1988: 386).

Utopijos, o ypač marksistinė utopija, susilaukia tiek daug Jonaso dėmesio ne tik dėl to, kad marksizmas įsisąmonina pačios istorijos dinamiškumą, bet ir todėl, kad paties Jonaso naujasis imperatyvas labiau orientuotas į viešąją politiką, t. y. labiau nukreiptas į kolektyvinės visumos veikimą, nei asmens elgesį. Vis dėlto šio kolektyvinio veikėjo „mes“ taip ir lieka neaiškus. Viena vertus, skaitant kai kurias Jonaso teksto vietas galima numanyti, jog naujos atsakomybės etikos šauklys turi būti visuomenės elitas ar politikai, įsisąmoninę kylančias grėsmes ir galintys imtis priemonių, netgi griebtis melo, kad įvestų būtinus apribojimus, numaldytų žmonių mases, genamas nepasotintamo troškimo pasiekti gerovę. Tačiau ir pačiam naujojo imperatyvo kūrėjui lieka neaišku, kaip toks elitas galėtų būti sukurtas ir sutelktas (Jonas 1984: 147; Jonas 1988: 263). Manytume, jog tai susiję su tuo, kad Jonas fenomenologiškai neaprašo, kaip gi konstituoja atsakomybės subjektas. Tai susiję ir su anksčiau minėtu nepakankamai apmąstyto buvimo laikiškumu. Antra vertus, galbūt galima spėti, kad čia sykiu apeliuojama ir į kiekvieną žmogų, jo asmeninį pasikeitimą ir atsakomybę, tačiau šios minties Jonas neplėtoja.

Ontologijos ir etikos santykis Hanso Jonaso atsakomybės pagrindime

Ontologijos ir etikos santykį Hansas Jonas ypač pabrėžia grįsdamas atsakomybę.

Viena vertus, pozityviu, nors gana fragmentiškai išplėtotu šio santykio aspektu

ontologijos ir etikos santykį ne opoziciškai, kaip tokio mąstymo pavyzdį nurodo Ricœur knygos *Pats sau kaip kitas* pabaigą – skyrių „Kokia ontologija turima omenyje?“ (Ricœur 1992: 297–356), kur savasties ir kitybės dialektika konstituoja pamatinį savasties hermeneutikos lygmenį (Dastur 2002: 88).

galima laikyti ontologinę dimensiją atskleidžiančių fenomenų svarbą etikos principui suvokti. Keletas Jonaso pateikiamų pavyzdžių suskamba gana heidegeriškai. Siekdamas išaknyti etinį imperatyvą patirtyje, suteikti jam tikroviškumo, Jonas pasitelkia aprašymus, kuriuose niekio patirtis aktualizuoja būties ir atsakomybės už ją aspektus, t. y. jis aprašo, kaip būtent nebuvimo galimybės įsisąmoninimas verčia pasisakyti už buvimą kaip tai, kas „turi būti“. Jonas pasitelkia vadinamąją „baimės euristiką“ ir „ilgalaikių techninio vystymosi efektų vizualizavimą“ (Jonas 1984: 26–28; Jonas 1988: 63–65), kad baimės jausmo sukelta niekio patirtis, nebuvimo galimybė leistų šiuolaikiniam žmogui ikiteoriniu lygmeniu suvokti paties buvimo – „kad yra“ – svarbą. Tačiau šis metodas, aišku, nieko negarantuoja. Jonas apmaudžiai konstatuoja, kad žmonėms lengviau suvokti atominės bombos grėsmę nei įsisąmoninti, jog pati technikos raida yra grėsminga (Jonas 1984: 202). Galima sakyti, kad taip besielgdami žmonės susitelkia į vieną ar kitą esinį, bet pražiūri patį technikos buvimo būdą.

Kita vertus, ontologijos ir etikos santykis intensyviausiai svarstomas tuomet, kai Jonas mėgina iš būties išvesti privalėjimą. Filosofas suvokia savo užduoties sunkumą. Anot jo, iš gamtos mokslų išvesta būties samprata verčia daryti griežtą perskyrą tarp *yra* ir *privalo*, tačiau pačią tokio pobūdžio nuostatą, nesuabejojančią minėta perskyra, jis pavadina dogmatine ir aiškiai metafizine pozicija. Jonaso manymu, metafizika turi nesislėpti, o pasirodyti grindžiant metafizinius privalėjimo pagrindus. Taigi Jonaso pozicija nėra nekritinė filosofija, jis netvirtina galutinio privalėjimo pagrindimo ar absoliučios tiesos, tačiau sykiu negalime

nepastebėti spekuliatyvaus Jonaso mąstymo posūkio (t. y. galime sakyti, kad Jonaso pozicija yra ikikritinė transcendentaline prasme).

Imdamasis atsakomybės sampratai esminio privalėjimo pagrindimo, išėities tašku Jonas pasirenka Heideggerio pakartotą Leibnizo klausimą „Kodėl yra kažkas, o ne priešingai – niekas?“ Pažymėtina, kad Jonas šį pamatinį klausimą pakartoja siekdamas pačių privalėjimo ištakų. Anot jo, kai atsakome, kad vienas ar kitas dalykas „turi būti“, atsakome reliatyviai, atsižvelgdami į pateiktas alternatyvas, o jei alternatyva yra ne kitas esinys, o tiesiog nebuvimas, galime absoliučiai teigti, kad buvimas yra „geras“ savaime ir „turi būti“ (Jonas 1984: 46; Jonas 1988: 96). Maža to, patį klausimą Jonas performuluoja kaip imperatyvią konotaciją įgavusį klausimą „Kodėl *turėtų* būti kažkas, o ne niekas, kad ir kokia būtų jo atsiradimo *priežastis*?“ (Jonas 1984: 48; Jonas 1988: 99). Taip žodį „yra“ pakeisdamas žodžiu „turėtų“ Jonas tikisi sugriebti šią būties ir privalėjimo sutapimo ir skyrimosi vietą. Jonaso teigimu, „būtis, paliudydama apie save, informuoja mus ne tik apie tai, kas yra, bet ir apie tai, ką mes privalome (esame skolingi) jai“ (Jonas 1996: 101). Tad koks gi santykis tarp Heideggerio ir Jonaso leibniciškojo *Grundfrage* pakartojimų? Viena vertus, atrodo, kad abiem filosofams būtent nebuvimo galimybė yra svarbi siekiant išryškinti patį buvimą. Kita vertus, derėtų įsiklausyti į Lawrence'o Vogelio pastabą, kuria pabrėžiamos skirtingos šių filosofų pozicijos interpretuojant šią nebuvimo galimybę. Vogelis rašo:

Heideggeris mėgina mus įtikinti, kad nebylus sąžinės balsas įsako mums būti autentiškiems būties niekio akivaizdoje, o Jonas padaro mus

budrius etiniam imperatyvui, kylančiam iš būties pilnatvės. Gyvenimo fenomenas atveria „autentišką esatį“, nes duoda mums ateitį, kuria verta rūpintis (Vogel 2001: xviii–xix).

Vogelio pastaba Jonaso filosofinėje pozicijoje leidžia išvelgti savotišką neoaristotelizmą, kuriuo gali būti paaiškinamas ir kitas Jonaso žingsnis išvedant privalėjimą iš buvimo – būties tikslingumo, teleologiškumo išryškkinimas. Žinoma, šiuo aspektu Jonaso pozicija labiausiai skiriasi nuo heidegeriškios. Pradėdamas nuo įrankiškosios ir reikmeniškosios būties (laikrodžio ar plaktuko) aprašymo, vėliau pereidamas prie socialinių darinių (teismo), o galiausiai prie organizmo aprašymų, Jonas visur pabrėžia tikslingumo aspektą. Vis dėlto reikia neišleisti iš akių kad, palyginti su Jonaso pasitelkiamais reikmenų pavyzdžiais, šiuolaikinės technikos fenomenas yra kur kas sudėtingesnis, todėl radikalčiai modifikuojantis pačią teleologiją⁹.

Pasitelkęs aristoteliskąjį gyvo kūno kaip „organinio“ (*soma organikon*) apibrėžimą, Jonas parodo, kad taip suprstas gyvas kūnas reiškia iš įrankių sudarytą arba įrankiais apdovanotą kūną (Jonas primena, kad žmogaus ranką Aristotelis pavadina „įrankių įrankiu“, nes pati būdama įrankis ji pagamina kitus, dirbtinius, įrankius) (Jonas 1984: 58; Jonas 1988: 117–118). Analogiškai Jonas linkęs

pripažinti tikslingumą slypint visoje gamtoje (ir ne subjektyvioje). Pažymėtina, kad gyvo kūno patirtis jam tampa atskaitos tašku aiškinant veikimą ir dinaminį visų daiktų ryšį bei pačią „gamtos“ sąvoką (Jonas 2001: 24). Sykiu Jonas nurodo, kad taip jis mėgina ne aiškinti, o suprasti gamtą, t. y. eina interpretacijos keliu. Be to, pačią gamtos sampratą jis tyrinėja dėl tikslo teorijos, o ne atvirkščiai. Sykiu minėta spekuliacija, kuria nuo žmogiškosios būtybės, vainikuojančios gamtos tikslingumą, veikimo leidžiamasi iki ikisubjektyvioje gamtoje slypinčio tikslingumo, bandoma ne tik atsekti *technē* ištakas (plg. Heideggeriui – *technē* ne amatas ar meistrystė, o žinojimo būdas), bet ir paruošti dirvą skirtingoms atsakomybės paradigmoms. Pavyzdžiui, tėvų atsakomybei už vaiką, kurią Jonas pavadina atsakomybės archetipu, būdinga tai, kad ji turi gerbti organinio augimo stadijas, mat jos objekte istoriškumas ir gamta glaudžiai susipynę. O kitam paradigmiam atsakomybės variantui – politiko atsakomybei, būdinga tai, kad ji veikia istorijoje, neturinčioje iš anksto nulemtu tikslo.

Straipsnyje „Ontologinio ateities etikos pagrindimo link“ Jonas dar aiškiau išsako savo nuostatas ontologijos ir etikos santykio klausimu. Anot jo, „būtent metafizika su visiškai skirtingu ontologiniu, ne fenomenologiniu, egzistencijos žinojimu praneša mums apie *pagrindą* to, koks žmogus iš tiesų yra ir „turi būti“ (Jonas 1996: 105), tačiau sykiu jis nurodo, kad jo pozicija nepatenka į vadinamojo tautologinio „ontologinio įrodymo“ užsuktą ratą, mat atsakomybės geba, kuria remiasi visas įrodymas, pirmiausia yra *duota* kaip patirties faktas (Jonas 1996: 106). Tuo Jonas pabrėžia, kad, fenomenologiniu lygmeniu remiantis atsakomybės

⁹ Pavyzdžiui, Jonas mini savo bendradarbiavimą su Hastingso centru, kuris buvo įkurtas 1969 m. kaip bioetikos institutas. Viena aštriausią diskusijų, susijusių su medicinos technikos pažanga, telkėsi apie klausimą, ar biotechnologijų amžiuje nereikia iš naujo apibrėžti mirtį. Buvo argumentuojama esą nauja mirties samprata, leidžianti laikyti mirusiu komoje atsidūrusį pacientą, palengvintų organų transplantaciją ir pan. Jonas aršiai priešinosi tokiam apibrėžimui (Jonas 2008: 200–201).

patirtimi, būtina eiti link metafizinio ar ontologinio jos pagrindimo. Tačiau būtent šis žingsnis ir yra problemiščiausias, nes spekuliacijos nulemtas abstraktumas grasina panaikinti atsakomybės tikroviškumą, be to, pati atsakomybės etika čia aptinkama kaip išliekanti priklausoma nuo technikos esmės kaip likimo.

Vietoje išvadų

Galiausiai belieka paklausti, ar Hanso Jonaso mėginimas suteikti etikai ontologinį pagrindimą, arba išvesti privalėjimą iš buvimo, parodant jų tarpusavio priklausomybę ir atskleidžiant buvimą kaip tai, kam reikalinga mūsų apsauga, yra vaisingas formuluojuojant technikos amžiaus atsakomybės etiką? Šis klausimas nėra lengvai atsakomas, mat Jonaso etikos sąsaja su technikos fenomenu, lemianti jos aktualumą ir tikroviškumą, sykiu išryškina ir jos silpnąsias vietas. Viena vertus, turint omenyje, kad Jonaso atsakomybės etika lieka gynybinio pobūdžio ir siūlo tik naują askezę bei individo laisvių apribojimą tam, kad būtų išsaugota žmogaus ir gamtos ateitis, galima spėti, jog ji nepanaikina pesimizmo ir nusivylimo dėl

mūsų situacijos. Galbūt, giliau apmąčius patį laikiškumo fenomeną ir aprašius atsakomybės subjekto konstituavimosi būdus, išryškėtų alternatyvių gyvenimo būdų ir atsakingų praktikų galimybė (skirtingos kompetencijos sritys ir pan.)? Pradžioje cituotas Ulrichas Melle daro prielaidą, kad „atsakymas į šį „didžiausią kada nors iškilusį iššūkį žmogiškajai egzistencijai, kilusį iš žmogaus veiksmų“, turėtų būti sugalvotas ne galios terminais, bet asmeninio pasikeitimo, savi-atsakomybės ir savigydos“ terminais (Melle 1996: 344). Galbūt, užuot grįžę prie objektyvistinės metafizikos ir filosofinio etikos grindimo, turėtume puoselėti alternatyvias gyvenamojo pasaulio formas ir bendradarbiavimo inicityvas, o sykiu pačią etiką suvokti kaip alternatyvą ontologijai? Kita vertus, galbūt Jonaso atsakomybės imperatyvas, nutraukęs ryšį su kantiškosios etikos formalizmu, pats pasirodo esąs stebėtinai abstraktus ne vien dėl kategorinio imperatyvo pobūdį įgijusios teleologijos, bet ir dėl to, jog išlieka netiesiogiai susijęs su technikos anonimiškumu, t. y. gali būti, kad technikos esmė yra įtraukusi mus į tokį buvimo būdą, kai net ir būdami asmenys išliekame anonimiški.

Literatūra

Aristotelis. 1990. Nikomacho etika. Vertė J. Dumčius, in Aristotelis, *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis: 63–273.

Aristotle. *Nicomachean ethics*. J. Bywater (ed.). Prieiga per internetą: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1177a%3Abekker+line%3D10> [žiūrėta 2013-12-14].

Dastur, F. 2002. The Call of Conscience. The Most Intimate Alterity, in F. Raffoul, D. Pettigrew (eds.) *Heidegger and Practical Phi-*

losophy. New York, Albany: State University of New York Press: 87–97.

Heidegger, M. 1977. Sein und Zeit, in M. Heidegger *Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1992. Onto-teo-loginė metafizikos sandara, in M. Heidegger *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis: 343–364.

Jonas, H. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search for an Ethics for the Techno-*

logical Age. Transl. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr. Chicago & London: University of Chicago Press.

Jonas, H. 1988 [1979]. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Jonas, H. 1996. Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future, in H. Jonas *Mortality and Morality. A search for the Good after Auschwitz*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press: 99–112.

Jonas, H. 2001 [1966]. Heidegger and Theology, in H. Jonas *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press: 235–261.

Jonas, H. 2001 [1966]. Life, Death, and the Body in the Theory of Being, in H. Jonas *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press: 7–26.

Jonas, H. 2008. *Memoirs*. Ed. by Ch. Wiese. Transl. K. Winston. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press.

Kantas, I. 1993. *Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti*. Vilnius: Mintis.

Melle, U. 1998. Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husser-

lian Meditation on Hans Jonas, *Human Studies* 21. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands: 329–345.

Platonas. 2000. *Valstybė*. Vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Pradai.

Putnam, H. 2004. *Ethics without Ontology*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Raffoul, F. 2002. Heidegger and the Origins of Responsibility, in F. Raffoul, D. Pettigrew (eds.) *Heidegger and Practical Philosophy*. New York, Albany: State University of New York Press: 205–218.

Ricœur, P. 1992. *Oneself as Another*. Transl. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.

Ricœur, P. 2000. The Concept of Responsibility, in P. Ricœur *The Just*. Transl. D. Pellauer. Chicago, London: University of Chicago Press: 11–35.

Rogozinski, J. 2002. *Hier ist kein warum*. Heidegger and Kant's Practical Philosophy, in F. Raffoul, D. Pettigrew (eds.) *Heidegger and Practical Philosophy*. New York, Albany: State University of New York Press: 43–61.

Vogel, L. 2001. Foreword, in H. Jonas *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press: xi–xxi.

ETHICS AND ONTOLOGY: HANS JONAS' LOOKING FOR THE IMPERATIVE OF RESPONSIBILITY IN THE AGE OF TECHNOLOGY

Danutė Bacevičiūtė

Summary

The article deals with the problem of relationship between ethics and ontology in Hans Jonas' search for the imperative of responsibility in the age of technology. One can see the relationship between ontology and ethics as problematical not only because of the traditional distinction between the theoretical and practical reason, but also because of the Martin Heidegger's attempt to return to fundamental ontology in terms of the phenomenological *Dasein* analysis which differently incorporates the practical dimension. Jonas follows Heidegger when he notices that the nature of human action has changed in the technological age. The author of the article maintains that the phenomenon of technology is constitutive for Jonas' formula of the responsibility imperative. Furthermore, the relationship between ontology and ethics is confirmed by Jonas' orientation towards the real or genuine ethics (*wirkliche Ethik*), as well as towards the ontological

grounding of ethics. However, Jonas' stand against anonymity of Heidegger's being, which can annul the ethical dimension and make one to resign facing necessity is also stressed. The article concludes that avoiding this anonymity Jonas declares the teleological notion of being as a kind of neo-Aristotelianism. The article questions whether the Aristotelian teleology can offer an adequate counterbalance for the dominant anonymity of modern technology. Maybe ethics should remain as an alternative to ontology instead of seeking for its ontological grounding.

Keywords: Hans Jonas, technology, ethics, ontology, anonymity.