Linas Jokubaitis

HANSO JONASO ATSAKINGOS POLITIKOS VIZIJA TECHNOLOGINĖJE CIVILIZACIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: linasjokubas@gmail.com

Straipsnio tikslas – rekonstruoti Hanso Jonaso technologinės civilizacijos etikos viziją ir pademonstruoti iššūkius, su kuriais susiduria pastangos pateikti ontologinę tokios etikos pagrindimą. Straipsnyje ginama pozicija, kad filosofo plėtojama atsakomybės etika yra neatskiriama nuo paternalistinių pozicijų, vedančių prie totalitarinės valdžios pateisinimo. Technologijų sukurtų pavojų akivaizdoje Jonas mano, kad žmonijos išsaugojimą gali užtikrinti tik visus piliečių gyvenimo aspektus reguliuojanti valdžia. Jo nuomone, technologijų sukurtų grėsmių akivaizdoje baime grįstas santykis su jomis tampa pragmatišku ir racionaliu, tokios jo nuostatos veda prie reakcionieriškų politinių tendencijų legitimavimo. Filosofo pateiktas imperatyvas skelbia apie būtinybę išsaugoti „tikrą“ žmogaus gyvenimą, tačiau jo pateisinama absoliuti technokratinė valdžia gali vesti prie visiškos žmonijos dehumanizacijos. Jonaso technologinės civilizacijos etikos vizija negali būti suderinta su liberalių demokratijų politine etika.

RAKTAŽODŽIAI: technologija, etika, atsakomybė, baimė, paternalizmas, laisvė, ontologija.

Hanso Jonaso samprotavimai apie būtinybę permąstyti pamatines Vakarų etinės tradicijos prielaidas yra neatskiriama nuo įžvalgos, kad XX a. žmonija atsidūrė precedento neturinčioje „apokaliptinėje situacijoje“, kai technologijos pradėjo kelti

pavojų jos išlikimui (Jonas 2016: 12–14). Ankstesnės kartos net negalėjo įsivaizduoti, kad žmonijos ir visos biosferos išlikimas galėtų priklausyti nuo žmonių sprendimų ar nuo nenumatytų šių sprendimų pasekmių. Žmogaus egzistavimas pasaulyje buvo savaime suprantama etinės ir politinės minties prielaida (Jonas 2016: 11), tačiau atominės bombos išradimas ir daugybė kitų technologinių pasiekimų pradėjo kelti vis didesnę pavojų žmonijos išlikimui. Technologijos Vakarų etinės minties tradicijoje iki XX a. dažniausiai būdavo suprantamos kaip etiškai ir politiškai neutralūs dalykai. Polemizuodamas su tokiais nuostatomis Jonas skelbia, kad „technologija yra žmogaus *galios* naudojimas, tai yra *veiklos* forma ir visa žmogiška veikla turi atsakyti prieš moralinius vertinimus“ (Jonas 1982: 891). Technologijų sukurtų pavojų akivaizdoje jas būtina apmąstyti kaip pamatinę politinę problemą (Beiner 1990: 338).

Jonas mano, kad technologinės civilizacijos iškilimas Vakaruose yra neatsiejamas nuo „beikoniškojo idealo“, nuo itin optimistinio ir pernelyg naivaus tikėjimo, kad mokslų ir technikos sąjunga žmonijai leis užvaldyti gamtą, pasiekti materialinį klestėjimą ir sukurti racionalią politinę tvarką (Jonas 1985: 140–143). Filosofas skeptiškai vertina tokias „progresyvistines“ ir „utopines“ istorijos vizijas dėl joms būdingo nekritiško ir neatsakingo pasitikėjimo technologijomis (Jonas 1985: 162–164). Šis vienpusiškas optimistinis požiūris neturi pagrindo, nes technologijos visuomet gali tapti net tik gerovę kuriančia ir išlaisvinančia, bet ir opresyvia bei naikinančia galia (Jonas 2010: xvi; 75–76). Dėdami pagrindus moderniai filosofijai ir mokslui Francis Baconas, René Descartes'as ir iškiliausi jų sekėjai manė, kad mokslų pažanga leis pasiekti mokslinių politinių ir etinių principų pažinimą. Mokslinių visuomenių organizavimo principų pažinimas jų vizijoje turėjo būti panaudotas reguliuojant technikos žmogui suteiktų galių panaudojimą. Nėra abejonių, kad pirmoji Bacono projekto pažado dalis buvo išpildyta – technologijos žmogui suteikė daugybę naujų galių, tačiau šis procesas nežymėjo kokios nors aiškos pažangos žmonijos moraliniame tobulėjime.

Jonas pastebi, kad modernių mokslų pažanga sugriovė tikėjimą kokia nors visatoje egzistuojančia tvarka, pakirto tikėjimą Dievu ir taip sukūrė „etinį vakuumą“ (Jonas 1985: 22–23). Filosofas taip apibūdina modernaus žmogaus situaciją, kai įtakingiausios modernios minties srovės neigia galimybę pateikti racionalų etinių normų pagrindimą (Jonas 2010: 177–178). Filosofija ir modernieji mokslai, leidę sukurti technologinę civilizaciją, pasirodo esantys bejėgiai siekiant pagrįsti etinius principus, kurie leistų sureguliuoti naujų žmonijai jų suteiktų galių panaudojimą. Jonas užsimena, kad be šventumo kategorijos gali būti itin sunku rasti atsaką į susidariusią situaciją, tačiau ieškodamas naujos etikos orientyrų jis apeliuoja tik į „sekuliarų protą“ (Jonas 1985: x) ir skelbia, kad filosofai neturėtų

tikėtis, jog šioje situacijoje juos išgelbės religija (Jonas 1985: 23). Lewisas Coyne pastebi, kad prie panašių išvadų apie nihilistines modernybės tendencijas priėję trys Jonaso bičiuliai – Leo Straussas, Hannah Arendt ir Ericas Voegelinas – manė, kad siekdamas įveikti šią situaciją modernus žmogus turėtų atsigręžti į klasikinę etinę ir politinę mintį (Cloyne 2021: 167). Jonas laikosi nuomonės, kad klasikinės etinės tradicijos rėmuose neįmanoma rasti atsako į šiuolaikinių technologijų keliamus iššūkius.

XX a. antroje pusėje sugrįžimas prie Vakarų etinės tradicijos yra nebeįmanomas, nes ši tradicija pasižymėjo tam tikrais ribotumais, kurių problemiškumas atsiskleidė tik technologinėje civilizacijoje. Filosofas išskiria keturias pamatines šios tradicijos prielaidas, dėl kurių ji yra nepajėgi pateikti atsako į technologinės civilizacijos iššūkius: 1) visa žmonių veikla, priskirtina *technē* sferai, buvo suvokiama kaip etiškai neutrali, išimtis čia buvo tik medicina. Beveik visą žmonijos istoriją technologinės intervencijos negalėjo sukelti kokių nors negrįžtamų pokyčių žmonijai ir visai biosferai. 2) Etikos objektu tradicijoje buvo žmonės ir jų tarpusavio santykiai. Jonaso manymu, visa Vakarų etinės minties tradicija gali būti apibūdinta kaip *antropocentrinė* (Jonas 1985: 4). Gamta etinėje tradicijoje nebuvo rūpesčio objektu, tačiau technologijų jai keliamų pavojų akivaizdoje žmonija privalo apmąstyti savo atsakomybę prieš gamtos pasaulį. 3) Vakarų etinės minties tradicijoje dominavo įsitikinimas, kad žmogus turi nekintamą prigimtį, kuri negali tapti *technē* apdirbimo objektu. Iki XIX a. įtakingiausios filosofijos srovės buvo grindžiamos įsitikinimu, kad tikslus amžinos žmogaus prigimties supratimas yra būtinas siekiant sužinoti, kokios yra jo teisės ir pareigos, kokia politinė santvarka geriausiai atitinka šią prigimtį. 4) Vakarų etinės minties tradicijoje problemų svarstymai visada buvo labai riboti laike ir erdvėje, joje nebuvo vietos apmąstymams apie ilgalaikius veiksmų padarinius, mažai dėmesio skirta planavimui į ateitį. Apibendrinamas Jonas skelbia, kad Vakarų etinės minties tradicija gali būti apibūdinta kaip „čia ir dabar“ etika (Jonas 1985:4–5). Naujoji technologinės civilizacijos etika privalo ištaisyti šiuos keturis tradicijos trūkumus.

Atsakomybės etika ir jos iššūkiai

Naujos etikos centru turi tapti „aksioma“, kuri skelbia, kad „atsakomybė yra galios koreliatas ir todėl turi būti proporcinga pastarosios taikymo sričiai“ (Jonas 1985: x). Pastangos įveikti „etinį vakuumą“ filosofui yra neatsiejamoms nuo būtinybės atsakomybės sąvoką padaryti centrine etinės minties kategorija. Iš aksiomos, skelbiančios galios ir atsakomybės proporcingumą, nuosekliai seka principas, kad naujos technologijų teikiamos galios turi būti lydimos pastangų įsisąmoninti jų

keliamus pavojus, apmąstyti žmonijos atsakomybę gamtos ir ateities kartų atžvilgiu. Technologijos vis labiau išplečia žmogaus veiklos padarinius laike ir erdvėje, todėl Jonas mano, kad šis procesas turi būti lydimas pastangų apmąstyti naujas atsakomybės dimensijas (Jonas 1985: 6). Nuolat intensyvėjančias technologijų žmonijai teikiamas galias turi lydėti joms proporcingai didėjantis atsakomybės jausmas. Apibendrinamas Jonaso pastangas rutulioti atsakomybės etiką Remi Brague pastebi, kad filosofo tikslas – „ginti apdairumą bet kokio utopinio technologinio nuotykiu akivaizdoje“ (Brague 2019: 18). Tai yra tikslus Jonaso intencijų apibūdinimas, nes jo ieškoma atsakomybės etika pirmiausia turi būti apdairumo ir atsargumo etika.

Filosofas formuluoja tai, ką vadina „naujuoju imperatyvu“: „elkis taip, kad tavo elgesio padariniai būtų suderinami su tikro žmogaus gyvenimo pastovumu“ (Jonas 1985: 11), negatyvi šio imperatyvo formuluotė skelbia: „elkis taip, kad tavo veiksmų padariniai nekelėtų sunaikinimo pavojaus tokio gyvenimo galimybei ateityje“ (Jonas 1985: 11). Žmonijos išlikimo užtikrinimas turi tapti „besąlygiška pareiga“ (Jonas 1985: 37). Jonaso imperatyvas yra „labiau orientuotas į viešąją politiką, t. y. labiau nukreiptas į kolektyvinės visumos veikimą, nei asmens elgesį“ (Bacevičiūtė 2013: 29). Danielis Levy pastebi, kad Kanto imperatyvas savo esme yra privatus, jis skirtas apmąstyti asmens sąveiką su kitais asmenimis, o Jonaso imperatyvas yra „kolektyvinis ir politinis“, nes skirtas „valstybininkams“ (Levy 2002: 88). Adolphas Lowe naująjį imperatyvą apibūdina kaip „aukščiausią įsakymą, turintį tapti orientyru ne tik priimant politinius sprendimus, bet ir ilgalaikes pasekmes turinčioms socialinėms ir ekonominėms praktikoms“ (Lowe 1978: 8). Privatūs individai beveik niekuomet negali prasmingai prisidėti prie žmonijos išsaugojimo, todėl iš jų būtų beprasmiška reikalauti nežinia kokios globalios atsakomybės dėl žmonijos ateities. Jonaso imperatyvas yra skirtas galingiausiems ir įtakingiausiems pasaulio politikams, verslo atstovams ir viešosios nuomonės formuotojams.

Jonaso bandymai nubrėžti technologinės civilizacijos etikos kontūrus yra neatskiriami nuo įsitikinimo, kad joje svarbiausias visai žmonijai bendras uždavinys yra būtinybė išsaugoti tai, kas imperatyve įvardyta kaip „tikras žmogaus gyvenimas“. Vis dėlto apmąstymai apie kilnų ir teisingą gyvenimą jo etikoje pasitraukia į antrą planą, nes pagrindinė problema tampa būtinybė bet kokia kaina išsaugoti žmoniją, užtikrinti jos tęstinumą. Jonas mano, kad politinės filosofijos tradicijoje pamatiniais buvę geriausio režimo, tinkamiausios ideologijos ar efektyviausios politinės programos klausimai technologinėje civilizacijoje praranda savo ankstesnį aktualumą, jų vietoje iškyla būtinybė apmąstyti principus, kuriais remiantis žmonės galėtų darniai sugyventi su gamta (Jonas 2008: 210). Gresiant „apokaliptinei situacijai“ svarbiausia etine problema tampa būtinybė ieškoti priemonių, leidžiančių išsaugoti žmoniją, užtikrinti sąlygas, leisiančias jai egzistuoti tolimesnėje ateityje.

je (Levy 2002: 134). Kai žmonijos išsaugojimas tampa absoliučiu visos politinės veiklos tikslu, kyla pavojus, kad, norint bet kokia kaina realizuoti šį tikslą, gali būti pateisinta net pati žiauriausia tironija. Siekiant užtikrinti žmonijos tęstinumą, galima pateisinti didelių jos dalių sunaikinimą. Kuo intensyviau jaučiamas žmoni-
jai kylantis pavojus, tuo labiau linkstama nesiskaityti su priemonėmis. Globalaus rūpesčio ir atsakomybės etikos vizija gali priartėti prie makiavelistinės pozicijos, kai net patys žiauriausi veiksmai yra legitimuojami *necessitas non habet legem* ar „tikslas pateisina priemones“ principu. Siekiant švento tikslo bet kokios jį pasiekti leidžiančios priemonės tampa šventomis. Norint išvengti tokių arbitralią valdžią pateisinančių išvadų, Jonasiui reikia rasti kriterijus, kuriais remdamiesi galėtume atskirti „tikrą“ žmogaus gyvenimą nuo tokio, kurio nebegalėtume laikyti „tikru“. Tokių kriterijų nustatymas yra itin svarbus uždavinys norint nubrėžti aiškias ribas, kurių peržengti negali jokia politinė galia.

Vakarų etinės minties tradicijoje pastangos rasti principus, reguliuojančius žmonių veiklą, buvo neatsiejamoms nuo bandymų apmąstyti žmogų kaip būtybę, turinčią nekintamą prigimtį. Šioje tradicijoje dominavo įsitikinimas, kad tikslus am-
žinos ir universalios žmogaus prigimties pažinimas leis rasti universalias žmonių santykius reguliuojančias normas. Tokio pobūdžio svarstymai būdavo neatskiriami nuo įvairių metafizinių ar teologinių prielaidų. Jonas mano, kad technologinėje ci-
vilizacijoje dominuojančios pozityvistinės nuostatos tik moksliniam žinojimui pri-
pažįsta tikro žinojimo statusą (Jonas 2010: 83), teologinės ar metafizinės spekuliacijos šioje civilizacijoje dažnai vertinamos kaip tamsios praeities reliktas. Vis dėlto atmetus metafizines ir teologines spekuliacijas etikoje darosi nebeįmanoma įveikti plyšio tarp „yra“ ir „privalėjimo“. Jonas pastebi, kad viena iš pamatinių „moksli-
nio tikėjimo“ aksiomų yra principas, skelbiantis, jog „vertybiniais sprendiniais moksle nėra vietos“ (Jonas 2010: 83). Tai reiškia, kad bet koks bandymas pagrįsti etines normas visada bus „nemokslinis“ ir todėl negalės pretenduoti į tikro žino-
jimo statusą. Technologinę civilizaciją sukurti leidusi mokslinės ir technologinės mąstysenos sąjunga neigia teologinių ir metafizinių spekuliacijų prasmę, tačiau be pastarųjų joje darosi neįmanoma rasti aiškius etinius principus, kurie leistų suregu-
liuoti nebesuvaldomą technologijų raidą, pradėjusią kelti pavojų žmonijos ir visos biosferos išlikimui. Šioje situacijoje Jonas skelbia, kad „žmogiškojo Gėrio žinojimas privalo būti išvestas iš to, kas yra žmogaus esmė“ (Jonas 1996: 105). Tokios filosofo nuostatos rodo jo įsitikinimą, kad norint pagrįsti naujus etikos principus, neįma-
noma išvengti metafizinių spekuliacijų.

Ronaldo Beinerio pastebėjimu, Jonaso pastangos plėtoti atsakomybės etiką neišvengiamai veda prie metafizinių problemų svarstymo, nes klausimas „kodėl turėtume besąlygiškai įsipareigoti žmonijos išsaugojimui?“ yra neatskiriamas nuo

„ontologinio“ klausimo „kodėl turėtų būti kažkas, o ne niekas?“ (Beiner 1990: 343). Jonas mano, kad ieškant naują etiką pagrįsti galinčių ontologinių principų būtina daryti prielaidą, kad racionali metafizika yra bent iš principo įmanoma, nors pripažįsta, kad tokios prielaidos galimybę neigia tai, ką įvardina kaip Kanto „verdiktą“ metafizikai (Jonas 1985: 45). Filosofas nepaaiškina, kaip kokia nors racionali metafizika galėtų būti įmanoma, jis nori priešintis Kanto išvadoms nepademonstruodamas jų klaidingumo. Jonas pripažįsta, kad jo naujasis imperatyvas yra pateiktas be „įrodymų“, kad tai tėra „aksioma“ (Jonas 1985: 12), tačiau lieka neaišku, kaip tokio pobūdžio imperatyvas galėtų būti įrodytas, kaip turėtų atrodyti jo įrodymas. Pasak žymiosios Davido Hume'o tezės „supratimui neprieštarauja viso pasaulio griūtis vietoje mano piršto įbrėžimo“ (Hume 2007: 309). Akivaizdu, kad tai yra neatsakinga pozicija, ji neigia pamatinius Jonaso etikos principus, tačiau jis negalėtų pademonstruoti šios pozicijos klaidingumo. Norėdamas atmesti Hume'o poziciją filosofas turėtų įrodyti savo siūlomo imperatyvo teisingumą ir neabejotinumą, tačiau pastarasis tegali būti priimtas kaip aksioma. Pastangos ieškoti ontologinio etikos pagrindimo oponentų visuomet gali būti atmestos kaip bandymas suręsti etiką ant arbitraliai pasirinktų principų.

Jonaso filosofiniai ieškojimai yra lydimi nuojautos, kad istoristinio reliatyvizmo ir darvinizmo iššūkiai gali žymėti neįveikiamą kliūtį pastangoms pateikti ontologinį etikos pagrindimą. Istoristinė pozicija neigia bet kokių nekintamų ir universalių etinių principų egzistavimą, pasak jos, visi orientyrai, normos ir idealai yra nuolat kintantys istorinio proceso produktai. Istoristinis reliatyvizmas atmeta bet kokias esencialistines pozicijas, jo rėmuose neįmanoma apmąstyti žmogaus kaip *animal rationale*, turinčio nekintamą prigimtį, ar svarstyti žmogaus pasaulimą pagal biblinį *imago Dei* supratimą (Jonas 2010: 242–243). Darvinistinė teorija taip pat teigia, kad žmogus neturi jokio amžino „atvaizdo“ (*image*), šios teorijos rėmuose žmogus tėra universalaus biologinio „tapsmo“, neturinčio jokio tikslo, dalis (Jonas 2010: 172). Jonaso imperatyvas skelbia, kad būtina išsaugoti „tikrą žmogaus gyvenimą“, tačiau jo etiniai ieškojimai yra lydimi nuojautos, kad neįmanoma bent kiek tiksliau įvardyti, kas yra „tikras žmogaus gyvenimas“. Istoristinis reliatyvizmas ir darvinizmas yra dvi itin įtakingos modernios minties srovės, kurias Jonas apibūdina kaip bylojančias apie „galutinę redukcionizmo tiesą“ ir skelbiančias „transcendencijos mirtį“ (Jonas 2010: 178). Šios pozicijos neigia metafizinio diskurso galimybę ir kuria reliatyvistinį pasaulėvaizdį, kuriame darosi neįmanoma atsakingai apmąstyti pamatinių etikos ir politikos problemų. Jonaso pastangos žmogiškojo gėrio supratimą išvesti iš „žmogaus esmės“ istoristų ir darvinistų tegali būti įvertintos kaip bandymas kurti metafizines fikcijas, neturinčias jokio pagrindo tikrovėje.

Redukcionistinės ir reliatyvistinės įtakingiausių modernios minties srovių išvados leidžia geriau suprasti didžiąją Jonaso etinės minties problemą: norint nustatyti normas, kurios turėtų reguliuoti žmogaus veiklą technologinėje civilizacijoje, reikia kalbėti apie nekintamus ar net šventus principus, tačiau technologinę pažangą įgalinę mokslai tokį kalbėjimą atmeta kaip tuščias metafizines ar teologines spekuliacijas. Filosofas ieško to, ką šiuolaikiniai mokslai ir įtakingiausios filosofinės srovės neigia egzistuojant. Siekiant rasti universalias etines normas, kurios leistų atsakingai reguliuoti žmogaus genų inžineriją, būtina kalbėti apie nekintamą žmogaus prigimtį, kurią turėtume apsaugoti nuo agresyvaus technologijų kišimosi, tačiau tokius technologinius pasiekimus įgalinę modernieji mokslai egzistuoja neigdami tokio kalbėjimo prasmingumą. Iš gamtos mokslų pasiskolintas redukcionizmas, kuriuo remiantis mėginama apmąstyti žmogų, galiausiai atveda prie „galutinio žmogaus demaskavimo (*debunking*)“ (Jonas 2010: 174). Jonas puikiai matė nihilistines tokio redukcionizmo pasekmes, jo ieškojimai buvo neatskiriami nuo pastangų įveikti „etinių vakuumą“, tačiau jis pripažino, kad „biologizmo ir vertybių subjektyvizmo (artimai susieto su istoriniu reliatyvizmu) kombinacija iš tikrųjų negali būti paneigta“ (Jonas 1996: 108). Paskaitoje „Socioekonominis žinojimas ir tikslų neišmanymas“ (*Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals*) jis teigė, kad „joks argumentas negali įrodyti, jog būtis yra geriau už nebūtį“ (Jonas 2010: 89). Šie teiginiai rodo Jonaso pripažinimą, kad nihilistinės įtakingiausių modernios minties srovių išvados liko neišveiktos. Technologinėje civilizacijoje protas pasirodo esąs nepajėgus pagrįsti net pačias fundamentaliausias etikos normas.

Apibendrinama Jonaso projektą Theresa Morris pastebėjo, kad jo etiniai samprotavimai negali būti pagrįsti be „apeliavimo į jausmus“ (Morris 2014: 134). Jonas pripažįsta, kad plyšys tarp „yra“ ir „privalėjimo“ negali būti įveiktas be apeliavimo į emocijas (Jonas 1985: 85–86). Tai yra itin rimta problema, nes pripažinti, kad etikos principai negali būti įrodyti racionaliais argumentais, o priklauso nuo jausmų ir intuicijos, reiškia pripažinti neišvengiamą tokios etikos arbitralumą. Vienas iš didžiųjų modernaus pasaulio paradoksų yra tai, kad nuolat intensyvėjanti gyvenimo racionalizacija ir technologizacija etinėje ir politinėje sferoje dažnai yra lydimi iracionalistinių tendencijų. Jonaso pastangos pateikti ontologinį etinių principų pagrindimą yra neatsiejamas nuo siekio įveikti šią akivaizdžiai neatsakingą situaciją, tačiau jo paties etika tegali būti pagrįsta apeliuojant į žmonių jausmus. Bręstant tokiai situacijai filosofas užsimena, kad žmonijai reikia naujo tipo „*education sentimentale*“ – ugdymo, kuris būtų neatskiriamas nuo baimės kultivavimo (Jonas 1985: 28). Siekiant išsaugoti žmoniją racionalūs argumentai gali pasirodyti esantys silpnesni sąjungininkai už baimę.

Negatyvios etikos principai ir baimės euristika

Technologinėje civilizacijoje egzistuojančios skirtingos rasės, tautos ar socialinės klasės negalėtų sutarti dėl *summum bonum*, tačiau Jonas mano, kad žmonija galėtų sutarti dėl visiems jos nariams bendro *summum malum* – susinaikinimo pavojaus. Filosofas skelbia, kad „blogio suvokimas mums yra daugybę kartų lengvesnis nei gėrio suvokimas, jis yra labiau tiesioginis, įtikinantis, jame mažiau vietos nuomonei ar skoniui, jis tampa suprantamas net tada, kai jo nieškomė“ (Jonas 1985: 27). Tokio pobūdžio samprotavimai primena Thomasą Hobbesą, kuris rašė: „nėra tokio *finis ultimus* (galutinio tikslo) ir *summum bonum* (didžiausio gėrio), apie kuriuos kalbama senųjų filosofų moralistų darbuose“ (Hobbes 1999: 112). *Leviatano* autorius smurtinę mirtį suvokė kaip *summum malum* ir visą politinę tvarką išvedinėjo iš žmogui fundamentalaus savisaugos instinkto. Jonasui *summum malum* yra žmonijos susinaikinimo pavojus, todėl ateities globalios politinės santvarkos kontūrai turėtų būti išvesti iš žmonijos savisaugos instinkto. Neslėpdamas palankumo „senojo Hobbeso“ įžvalgoms Jonas skelbia, kad proto vaidmuo tvarkant žmoniškuosius reikalus yra labai ribotas, tačiau dėl tokio proto silpnumo galima dėti daug vilčių į „sveiką nuogos baimės jėgą“ (Jonas 2010: xvi). Beiner mano, kad tokio pobūdžio svarstymai leidžia kalbėti apie filosofo plėtojamą „negatyvią etiką“, kurią grindžia įsitikinimas, kad negalėdami sutarti dėl siektinų tikslų žmonės galės sutarti dėl visiems bendrų pavojų vengimo (Beiner 1990: 340). Tokį sutarimą geriausiai suvirtina visiems bendra baimė.

Jonas kalba apie baimės euristikos koncepciją, kuri yra grindžiama įsitikinimu, kad siekdami apmąstyti didelio masto technologinių projektų pasekmes, didžiausią dėmesį turime skirti blogiausių įmanomų scenarijų svarstymams. Priimdami svarbiausius sprendimus politikai visuomet turėtų didžiausią dėmesį skirti pastangoms įvertinti jų keliamus pavojus. Filosofas mano, kad pavojų vengimas ir saugumo užtikrinimas turėtų tapti pagrindine politikų užduotimi (Wolin 2001: 120). Jonas skelbia, kad „mes kur kas geriau žinome, ko nenorime, nei tai, ko trokštame. Dėl šios priežasties moralės filosofija turėtų atsižvelgti į mūsų baimes“ (Jonas 2016: 16). Baimės emocija dažnai yra suvokiama kaip iracionalus veiksnys, kuris neturėtų vaidinti didesnio vaidmens priimant svarbiausius politinius sprendimus, tačiau filosofas mano, kad gresiant potencialiam žmonijos susinaikinimui baime grindžiamas santykis su technologijoms tampa pragmatišku ir racionalių. Jis pabrėžia, kad baimės euristikos taikymas praktikoje turi būti paremtas „hipotetinių prognozių mokslu“, kurį jis pavadina „lyginamąją futurologija“ (Jonas 1985: 26). Filosofas išreiškė viltį, kad skirtingų sričių mokslininkai galėtų susivienyti kurdami „globalų aplinkos apsaugos mokslą“ (Jonas 1985: 189), tačiau jis puikiai suprato,

kad viena iš pamatinių technologinės civilizacijos problemų yra tai, kad joje būtina planuoti vis toliau į ateitį, tačiau toks planavimas yra neįmanomas dėl jai būdingo dinamizmo. Dėl šio dinamizmo ir jo keliamų pavojų filosofas pateisina baimę grįstą santykį su technologijų plėtra. Baimė „apokaliptinėje situacijoje“ pradeda atrodyti kaip pati racionaliausia emocija.

Roberto Theiso pastebėjimu, Jonaso siūloma baimės euristika leidžia kalbėti apie konservatyvią jo atsakomybės etikos dimensiją (Theis 2019: 44–45). Technologinės civilizacijos sukūrimas neišvairduojamas be drąsių ir pavojingų eksperimentų, tačiau filosofas mano, kad tokie eksperimentai technologinėje civilizacijoje tampa prabanga, kurios žmonija nebegali sau leisti. Komentuodamas tokias nuostatas Lawrence'as Trosteris pastebi, kad Jonasui „bet kokia technologija, kuri kelia žmonijai pavojų, yra imorali“ (Troster 2008: 388). Drąsų ir veržlų, tačiau neatsakingą nuolatinį eksperimentavimą, kuris buvo itin svarbus komponentas formuojantis technologinei civilizacijai, turėtų pakeisti atsargumas. Žmonės turėtų pradėti mąstyti ne apie didžiausius tikėtinus įvairių eksperimentų laimėjimus, bet apie didžiausius potencialius pavojus. Jonas mano, kad dėl technologijų sukurtų pavojų žmonijai reikia išsižadėti utopinių vilčių, nes pastangos jas realizuoti visuomet gali sukurti dar daugiau naujų neprognozuojamų pavojų. Filosofo samprotavimai apie teigiamą baimės vaidmenį planuojant technologijų raidą veda prie konservatyvių ar net reakcionieriškų nuostatų, legitimuojančių *status quo*.

Konservatyvią politinę prasmę turinti Jonaso siūloma baimės euristika yra artima Ulricho Becko samprotavimams, išdėstytiems knygoje *Rizikos visuomenė*. Šiame veikale vokiečių sociologas atkreipė dėmesį į tai, kad milžiniški technologiniai projektai žmonijai nepadėjo pasiekti žadėtos šviesios ateities, bet pradėjo kurti precedento neturinčius pavojus. Nuolat gausėjant pavojams, Vakarų politikai ir piliečiai pradėjo vis mažiau dėmesio skirti utopinėms ateities vizijoms ir ėmė vis labiau rūpintis apsisaugojimu nuo įvairiausių technologinės pažangos sukurtų grėsmių. Apibendrindamas tokią situaciją Beckas rašė: „lygybės utopijoje yra daug substantyvių ir *pozityvių* tikslų, rizikos visuomenės utopija yra *negatyvi* ir *gynybinė*. Žmonės nebėra suinteresuoti pasiekti kokį nors „gėrį“, jie tik siekia *išvengti* blogiausių dalykų: *apsiribojimas* tampa siekiamybe. Klasinės visuomenės svajonė yra tokia, kad kiekvienam priklausys pyrago dalis. Rizikos visuomenės utopija yra tokia, kad kiekvienas turėtų būti *apsaugotas* nuo apsinuodijimo pyragu“ (Beck 1992: 49). Jonas yra pasirengęs pateisinti tokias reakcionieriškas nuostatas, nes mano, kad jos geriausiai užtikrina atsakingą santykį su visuomet pavojus keliančia technologijų plėtra. Jis yra teisus, kad tuščiomis ir nepamatuotomis viltimis grįstas santykis su technologijų plėtra yra neatsakingas. Vis dėlto įsitikinimas, kad siekdami saugumo turime pateisinti baimę grįstą santykį su technologijomis, žymi pasidavimą kitam kraštutinumui.

Paternalistinė politinė etika ir totalinės valdžios legitimumas

Jonas mano, kad siekdami apmąstyti politines atsakomybės dimensijas turėtume atsisąsėti į „amžiną atsakomybės archetipą“ – tėvišką rūpinimąsi vaikais (Jonas 1985: 130). Jis išskiria tris tėviškos atsakomybės aspektus, kuriais turėtų pasižymėti ir valstybininkų rūpinimasis savo piliečiais. Abu atsakomybės tipai jam yra „totaliniai“ – valstybininkai turi rūpintis ne kokiais nors konkrečiais ir siaurais piliečių gyvenimo aspektais, bet privalo užtikrinti jų saugumą ir visapusišką gerovę. Tėvų rūpinimasis vaikais yra nuolatinis, jis niekuomet nesustoja, todėl Jonas mano, kad valdantieji turėtų demonstruoti toki patį nepertraukiamą rūpestį savo piliečių gerove. Tėvai visuomet rūpinasi vaikų ateitimi, todėl tikroji politinė atsakomybė turėtų pasižymėti tokiu pat rūpesčiu dėl piliečių ateities (Jonas 1985: 105–107). Pastangos apmąstyti politinę atsakomybę pagal analogiją su tėvišku rūpesčiu neišvengiamai veda prie paternalistinių išvadų (Wolin 2001: 123; Bernstein 1995: 17). Tokia Jonaso pozicija yra nesuderinama su Vakarų pasaulyje itin įtakinga liberalios minties tradicija, kuri yra neatskirama nuo paternalistinių pozicijų atmetimo. Johnas Locke'as pagrindus liberaliai tradicijai dėjo polemizuodamas su Roberto Filmerio veikalu *Patriarchija, arba Natūrali karalių valdžia*, kuriame politinė valdžia apmąstyta pagal tėvų valdžios savo vaikų atžvilgiu analogiją. Locke'o filosofijoje ir visoje vėlesnėje liberalioje tradicijoje paternalistinė valdžia yra suprantama kaip blogis, kurio būtina išvengti. Valdžia, kuri rūpinasi savo piliečiais taip, tarsi jie būtų vaikai, šioje tradicijoje yra atmetama kaip nelegitimi. Jonas neslepia, kad, laikantis jo siūlomų paternalistinių pozicijų, galima prieiti prie totalitarizmui būdingos išvados, jog valstybininkai turėtų rūpintis visais žmonių gyvenimo aspektais. Tokią poziciją filosofas pateisina pastebėjimu, kad judėjimas link paternalistinių politinių modelių yra neišvengiama modernaus pasaulio tendencija (Jonas 1985: 103).

Jonaso pastangos legitimuoti politinį paternalizmą kyla iš įsitikinimo, kad liberalios demokratijos nėra pajėgios susidoroti su technologinės civilizacijos iššūkiais. Demokratijose priimant svarbiausius politinius sprendimus žiūrima į dienos aktualijas, piliečiams ir politikams rūpi „čia ir dabar“ problemos. Demokratijų piliečiai nėra pasirošę sutikti su „asketiškomis“ priemonėmis, kurios darosi vis labiau būtinos, norint užkirsti kelią įvairioms ekologinėms katastrofoms (Jonas 1985: 151). Siekiant išsaugoti žmoniją ir palaikyti sąlygas, reikalingas normaliam jos egzistavimui, politikams gali tekti priimti daugybę nepopuliarių sprendimų, tačiau tokių sprendimų beveik neįmanoma priimti nepažeidžiant demokratinių principų, kurie yra grindžiami įsitikinimu, kad visų svarbiausių politinių klausimų sprendimas turi priklausyti nuo piliečių valios. Demokratijose nepatogių

ir nepopuliarių problemų sprendimai nuolat nukeliami į ateitį. Jonas mano, kad tokia praktika yra itin neatsakinga ateities kartų atžvilgiu. Samprotaudamas apie ekonominę politiką filosofas rašo, kad principas *après nous le déluge* yra „mirtina nuodėmė“ (Jonas 2010: 106), tačiau ši nuostata tiksliai apibūdina vakarietiško demokratijų funkcionavimą. Jonas nėra antidemokratas, esant normalioms sąlygoms europietiško stiliaus socialdemokratijos jam atrodytų kaip tinkamiausias politinis režimas (Coyne 2021: 160), tačiau „apokaliptinės situacijos“ akivaizdoje demokratijos rodosi esančios pernelyg inertiškos, didelis jų trūkumas yra tai, kad jos nepasizymi gebėjimu numatyti ir užkirsti kelią tolimesnėje ateityje galintiems iškilti pavojams. Demokratijose svarbiausių sprendimų priėmimas visuomet yra priklausomas nuo nuolat kintančios viešosios nuomonės, šiam režimui trūksta apdairumo ir atsakingumo. Jonaso paternalistinės politinės etikos vizija yra svetima demokratiniais režimams.

Liberalių demokratijų politinis idealas yra neatskiriamas nuo kapitalistinių visuomenės organizavimo principų. Technologinės civilizacijos iškilimas prasidėjo su industrine revoliucija kapitalistinėse valstybėse, kur laisva konkurencija skatino technologijų plėtrą, o naujos technologijos užtikrino vis didesnę ekonominę klestėjimą. Jonas mano, kad kapitalistinė *laissez faire* logika, kai viskas paliekama laisvai konkurencijai, tikintis, kad tvarka susikurs spontaniškai, veda prie nuolat intesyvėjančio resursų švaistymo ir gamtos žalojimo. Kapitalistines santvarkas grindžiantį principą, kad ekonominė veikla turi būti organizuojama siekiant nuolat didinti pelną, jis paskelbia esant „iracionaliu“ (Jonas 1985: 146). Coyne pastebi, kad kapitalistinė sankloda filosofui atrodo kaip nepajėgi išspręsti technologinės civilizacijos iššūkių (Coyne 2021: 154). Jonas mano, kad ekonomika, kurios pagrindas – svarbiausių poreikių tenkinimas, yra pranašesnė už ekonominį modelį, kuris grindžiamas pelno siekimu. Technologinėje civilizacijoje biurokratinio aparato planuojama ir valdoma ekonomika jam atrodo esanti pranašesnė už laisvos rinkos modelį (Jonas 1985: 145–146). Vertindamas dviejų svarbiausių Šaltojo karo ideologinių alternatyvų perspektyvas Jonas buvo įsitikinęs, kad Vakarų pasaulyje dominuojanti kapitalistinė liberali demokratija neturi ateities (Wolin 2001: 128). Vakarietiškas modelis piliečiams garantuoja plačias laisves ir materialinį klestėjimą, tačiau tai dažnai daroma ateities kartų sąskaita. Filosofas mano, kad kapitalizmui būdingas konsumeristinis gyvenimo būdas ilguoju laikotarpiu neišvengiamai veda prie ekologinių katastrofų, todėl šis modelis tegali būti apibūdintas kaip neatsakingas. Kapitalistinė sankloda buvo itin efektyvi užtikrinant neįtikėtinai sparčią technologinę pažangą, tačiau Jonas mano, kad ši sistema nebėra tinkama siekiant kontroliuoti pavojingų technologijų plėtrą ir jų panaudojimą.

Jonas užsimena, kad jo pozicija gali būti apibūdinta kaip „postmarksistinė“¹ (Jonas 1985: 127). Marksizmą² jis įsivaizduoja kaip neatskiriamą nuo globalaus rūpesčio dėl žmonijos ateities – centrinio jo ieškomos etikos komponento (Jonas 2016: 14; Beiner 1990: 338–339). Filosofas manė, kad marksistinis idealas pasižymi itin aukštais moraliniais reikalavimais, šiai politinei ideologijai būdingą asketizmą jis laikė moraliai pranašesniu už hedonistinį liberalių demokratijų konsumerizmą: „didelis marksizmo pranašumas yra jo kategoriškas „moralizmas“, persmelkiantis ir formuojantis visą visuomenę [...] gyventi „vardan visumos“ ir būti pasiruošusiam dėl jos aukotis yra viešosios moralės credo“ (Jonas 1985: 147). Galima pagrįstai abejoti, ar toks marksistinio etoso suvokimas nebuvo filosofo vaizduotės kūrinys. Vis dėlto marksistinį modelį jis manė pasižymint ne tik kilnesniu etiniu idealu, tačiau ir didesniu efektyvumu bei racionalumu už kapitalistinį modelį. Jo teigimu, „centrinis planavimas, paremtas kolektyvo poreikiais, galėtų leisti išvengti daug švaistymo, neatskiriama nuo konkurencijos mechanikos, ir daugybės rinkos nesąmonių (*nonsense*)“ (Jonas 1985: 145). Marksistinis modelis yra artimesnis filosofo paternalistinės politinės etikos vizijai. Siekiant apsaugoti nuo technologinės civilizacijos pavojų, tvarkingas centralizuoto biurokratinio aparato vykdomas planavimas bei atsakingas visų gyvenimo aspektų reguliavimas jam atrodo kaip tinkamesnis modelis nei neatsakinga demokratijos ir kapitalizmo laisvė.

Jonaso samprotavimai apie kapitalistinių demokratijų trūkumus ir marksistinio modelio pranašumus kyla iš jo įsitikinimo, kad norint išvengti ekologinių katastrofų ir efektyviau reguliuoti technologijų naudojimą, būtina turėti visus visuomenės gyvenimo aspektus reguliuojantį valdžios aparatą. Technologinėje civilizacijoje siekdami saugumo piliečiai turėtų būti pasiruošę paaukoti daugelį jiems brangių laisvių. Samprotaudamas apie būtinybę priimti nepopuliarius sprendimus Jonas pateisina „totalinę valdžios galią“ (Jonas 1985: 146). Totalinė galia turėtų būti suteikta technokratiniam elitui, kuris valdytų visuomenę remdamasis moksliniais ateities prognozavimo modeliais ir baimės euristika. Totalinės valdžios pateisinimas turėtų būti palydėtas paaiškinimo, kokios priemonės leistų apsaugoti nuo visuomet tikėtino globėjiškos totalinės valdžios išvirtimo į tironiją, tačiau Jonas tokių samprotavimų nepateikia. Jis yra pasirengęs pateisinti tironiją, nes toks politinis režimas gali efektyviausiai saugoti žmoniją nuo jai kylančių pavojų (Wolin 2001:

¹ Jonas pabrėžia, kad marksistinė vizija yra „progresyvistinė“ ir neatskiriama nuo nepamatuotų utopistinių vilčių (Jonas 2016: 14; Wolin 2001: 127). Polemizuodamas su Ernstu Blocho veikale *Vilties principas* (*Das Prinzip Hoffnung*) išdėstyta marksizmo apologetika filosofas pastebi, kad šios utopijos realizavimas negalėtų išspręsti resursų švaistymo ir gamtos niokojimo problemų (Jonas 1985: 187). Jo manymu, marksistinė ideologija turėtų atsakyti jai būdingos „eschatologijos“ (Jonas 1985: 17).

² Komentuodamas Jonaso terminologiją Walteris Weisskopf pastebėjo, kad „marksizmo“ sąvoką filosofas vartojo labai neapibrėžtai. Kalbėdamas apie ekonomiką „marksistinėmis“ jis vadino sistemas, kurios nebuvo „kapitalistinės“ (Weisskopf 2016: 32).

127). Filosofas kalba apie būtinybę apsisaugoti nuo technologijų keliamo „dehumanizacijos“ pavojaus (Jonas 1985: 37), tačiau šį tikslą turinti užtikrinti absoliuti valdžia gali vesti prie visiškos dehumanizacijos totalitariniame režime, kuris net pačius žiauriausius savo veiksmus galėtų legitimuoti kaip būtinus siekiant aukščiausių humanitarinių idealų.

Paternalistinės nuostatos politinėje teorijoje veda prie įsitikinimo, kad filosofai karaliai, apsišvietę despotai ar technokratinis elitas turi valdyti ne atsižvelgdami į kaprizingą ir nuolat kintančią žmonių valią, bet priimdami sprendimus, kurių būtinybės eiliniai piliečiai negali suprasti. Paternalistiniame modelyje valstybininkai nėra liaudies atstovai ir jos valios vykdytojai, jie tampa absoliučiais valdovais. Ši pozicija yra neatskiriama nuo įsitikinimo, kad su liaudimi galima elgtis kaip su vaikais, jos valdyme galima naudoti įvairias manipuliacijas. Jonas atvirai gina Platono „kilnaus melo“ doktriną (Jonas 1985: 149). Jo nuomone, valdantieji gali meluoti eiliniams piliečiams, kurie yra nepajėgūs perprasti gerų ir teisingų valdančio elito motyvų. Žmonių apgaudinėjimas yra pateisinamas, jei padeda užtikrinti technokratinio režimo stabilumą (Gordon 2014: 199). Jonas skelbia, kad „esant ypatingoms aplinkybėms, klaidingoji nuomonė gali būti naudinga, jei tiesa pasidaro nepakečiama, reikia naudoti gerą melą“ (Jonas 1985: 151). Jonas yra pasiruošęs pateisinti net pačias amoraliausias priemones, jei tik jos leidžia efektyviai užtikrinti žmonijos išlikimą. Tokios išvados pasiekiamos, kai siekiant aukščiausių etinių idealų, pradėdama visiškai nesiskaityti su juos pasiekti leidžiančiomis priemonėmis.

Išvados

Jonaso imperatyve kalbama apie būtinybę išsaugoti „tikrą žmogaus gyvenimą“, tačiau filosofas nepateikė jokie tikslesnio paaiškinimo, kokie kriterijai leistų „tikrą“ gyvenimą atskirti nuo tokio, kuris nebeatitinka net minimalaus žmogiško orumo. Nepateikus aiškių principų, nustatančių ribas valdžios intervencijai, filosofo iškelta „besąlygiška pareiga“ išsaugoti žmoniją tampa tokia absoliuti, kad siekiant ją išpildyti galima pateisinti bet kokius valdžios veiksmus. Dėl šios priežasties kilniais idealais grindžiama globalaus rūpesčio ir atsakomybės etikos vizija galiausiai atveda prie makiavelistinės pozicijos, kai su žmogiškumu nesuderinami veiksmai yra pateisinami *necessitas non habet legem* principu. Šis principas pateisina bet kokių moralinių ir teisinių normų suspendavimą. Siekiant švento žmonijos išgelbėjimo tikslo, bet kokios jį užtikrinti leidžiančios priemonės tampa sveikintinomis. Jonas neįvertino problemos, kai siekiant apsaugoti žmoniją nuo jos pačios, galima pradėti pateisinti veiksmus, kurie yra nesuderinami su žmogaus orumu. Jis nepastebi, kad išlikimas bet kokia kaina visuomet gali tapti išlikimu žmogaus gyvenimo prasmės kaina.

Gauta 2021-06-25
Priimta 2021-09-20

Literatūra

- Bacevičiūtė, D. „Etika ir ontologija: Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje“, *Religija ir kultūra*, 2013 (12): 21–34.
- Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by M. Ritter. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- Beiner, R. 1990. “Ethics and Technology: Hans Jonas’ Theory Of Responsibility”, in Day, R. B., Beiner, R., Masciulli, J. (eds.). *Democratic Theory and Technological Society*. New York and London: M.E. Sharpe Inc.
- Bernstein, R. 1995. “Rethinking Responsibility”, *The Hastings Center Report*, 25 (7): 13–20.
- Brague, R. 2019. *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Coyne, L. 2021. *Hans Jonas: Life, Technology and the Horizons of Responsibility*. London: Bloomsbury Academic.
- Gordon, J.-S. 2016. “Refined Marxism and Moral Enhancement”, in Gordon J.-S., Burckhart, H. (eds.). *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*. London and New York: Routledge.
- Hobbes, T. 1999. *Leviatanas, arba bažnytinės ir pilietinės valstybės materija, forma ir valdžia*. Vertė K. Rastenis. Vilnius: ALK Pradai.
- Hume, D. 2007. *Traktatas apie žmogaus prigimtį*. Vertė J. Vanagienė. Vilnius: Charibdė.
- Jonas, H. 2010. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New York: Atropos Press.
- Jonas, H. 1982. “Technology as a Subject for Ethics”, *Social Research*, 49 (4): 891–898.
- Jonas, H. 1985. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jonas, H. 2008. *Memoirs*, edited by Ch. Wiese, translated by K. Winston. Lebanon NH: University Press of New England.
- Jonas, H. 2016. “Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future”, in Gordon J.-S., Burckhart, H. (eds.). *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*. London and New York: Routledge.
- Jonas, H. 1996. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, edited by L. Vogel. Evanston: Northwestern University Press.
- Levy, D. 2002. *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. Columbia and London: University of Missouri Press.
- Lowe, A. 1978. “Prometheus Unbound: A New World in the Making”, in Spicker, S. F. (ed.). *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Morris, T. 2014. *Hans Jonas’s Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. Albany: State University of New York Press.
- Theis, R. 2019. *Hans Jonas: Etappen seines Denkwegs*. Springer VS.
- Troster, L. 2008. “Caretaker or Citizen: Hans Jonas, Aldo Leopold, and the Development of Jewish Environmental Ethics”, in Tirosh-Samuelson, H., Wiese, C. (eds.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden: Brill.
- Weisskopf, W. 2016. “Moral Responsibility for the Preservation of Humankind”, in Gordon J.-S., Burckhart, H. (eds.). *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*. London and New York: Routledge.
- Wolin, R. 2001. *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.

HANS JONAS' VISION OF RESPONSIBLE POLITICS FOR THE TECHNOLOGICAL CIVILIZATION

Summary

The aim of the article is to reconstruct Hans Jonas' vision of ethics for the technological civilization and to highlight the challenges that are faced in the attempt to provide an ontological grounding for such ethics. The attempt to develop the ethics of responsibility is inseparable from the affirmation of paternalistic political positions, which leads towards apologetics of total governmental control. In the face of dangers created by modern technology, Jonas argues that attempts to safeguard the existence of humanity are best served by a government that controls all aspects of life. Jonas maintains that in the face of various dangers created by modern technologies, a relationship with them, which is based on fear, becomes pragmatic and rational. A positive evaluation of fear leads towards reactionary political tendencies. Philosopher's imperative is based on the duty to protect „genuine” human life, however, his vision of total technocratic government could lead to an absolute dehumanization of humanity. It is therefore concluded that Jonas' vision of ethics is incompatible with the political ethics of liberal democracy.

KEYWORDS: technology, ethic, responsibility, fear, paternalism, freedom, ontology.