

Ks. Stanisław WARZESZAK

FILOZOFICZNO-RELIGIJNE PODSTAWY ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŻYCIE : PROPOZYCJA HANSA JONASA

Treść: 1. Wolność jako warunek odpowiedzialności za życie; 2. Odpowiedzialność jako warunek nieśmiertelności; 3. Religijny sens bytu i odpowiedzialności za życie; Zakończenie.

Dyskusja wokół etyki życia odwołuje się dzisiaj do wielorakich uzasadnień, nie tylko filozoficznych lecz także religijnych. Teoretyczne uzasadnienie, dlaczego jesteśmy odpowiedzialni za świat życia i istnienie w nim przyszłych pokoleń, stanowi według Hansa Jonasa „bez wątpienia zadanie niełatwe, a bez religii być może w ogóle niemożliwe”¹ To stwierdzenie wyraźnie wskazuje na to, że sięganie do argumentu religijnego jest konieczne dla uzasadnienia obiektywnej wartości życia. Jednak największą moc uzasadnienia Jonas przypisuje nie teologii lecz metafizyce, która ze swej strony sama musi przychodzić z pomocą argumentacji religijnej, by mogła ona stać się prawomocna na gruncie etyki.²

W tej perspektywie Jonas podjął próbę zbliżenia argumentacji teologicznej i metafizycznej oraz ich wzajemnego dopełnienia tak, aby w porządku racjonalności ściśle filozoficznej uprawomocnić zasadę odpowiedzialności za życie w ogóle i życie ludzkie w szczególności. Wyraża on przekonanie, że udało mu się to zrobić, jeśli nie merytorycznie, to przynajmniej perswazyjnie. Jednak nie ma odwagi odwołać się wprost do argumentacji teologicznej na gruncie etyki, bo jest przekonany, że argumentacja religijna nie przemawia przekonująco do umysłowości współczesnego człowieka, a nadto filozofia wraz z metafizyką winny same dostarczyć argumentów przekonujących dla ludzkiego rozumu. Z drugiej strony cały wysiłek filozoficzny nad uzasadnianiem wartości natury i odpowiadającej jej odpowiedzialności może być w pewnym sensie zawieszony a nawet niekonieczny, gdy weźmie się pod uwagę przesłanki wiary i związaną z nią argumentację teologiczną. O ile filozofia szuka poznania struktury bytu w ontologii i zrozumienia jej fundamentów na gruncie metafizyki, o tyle teologia bezpośrednio udziela odpowiedzi na temat sensu i wartości stworzeń. Teologia oznacza wówczas „luksus” dla rozumu, na który nie może sobie pozwolić filozofia. Świadomy siły argumentacji teologicznej a zarazem jej ograniczeń Jonas wielokrotnie korzysta z okazji, by zarówno w środowiskach religijnych jak i świeckich rozwijać przesłanki teologiczne, poparte osobistą intuicją wiary i rozumu

¹ H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1996, 39.

² Szerszą perspektywę poruszonych tu problemów czytelnik znajdzie w omówieniach myśli Hansa Jonasa, opublikowanych przeze mnie w *Warszawskich Studiach Teologicznych* (5/1992, 225-234; 7/1994, 269-278; 8/1995, 287-298; 12/1999, 305-320; 14/2001, 231-260).

filozoficznego. Jego odniesienie do teologii nie ma jednak charakteru dogmatycznego lecz ściśle etyczny. W tym względzie pozostaje wierny etycznej tradycji w judaistycznej interpretacji Biblii, z którą osobiście się utożsamia.³ Przyjrzyjmy się wysuwany przez Jonasa argumentom religijnym oraz ich doniosłości etycznej dla uzasadnienia odpowiedzialności człowieka za życie.

1. Wolność jako warunek odpowiedzialności za życie

Argumentacja teologiczna posiada u Jonasa istotne znaczenie dla zrozumienia problematyki wolności i odpowiedzialności w ludzkim działaniu oraz jej bezpośrednich implikacji moralnych. Wychodząc z przesłanki biblijnej o stworzeniu człowieka na „obraz Boży” Jonas poszukuje zrozumienia wyjątkowej pozycji ludzkości w kosmosie, którą jego zdaniem potwierdza przede wszystkim zdolność do refleksji nad własnym bytem oraz zdobyte możliwości przekształcania przyrody na miarę własnego projektu. Idea człowieka nabiera szczególnego znaczenia w świetle jego dyspozycji do przyjęcia istnienia świata jako dobra samego w sobie a także zasad etycznych normujących jego władzę poznawczą i techniczną. W tym kontekście Jonas sięga do innej przesłanki biblijnej, według której „Bóg objawił człowiekowi dobro, ponieważ wpisał swoje słowo w ludzkie serca” (por. Pwt 30,14), odkrywając w niej fundamentalną zdolność moralną człowieka do przyjęcia obiektywnej zasady odpowiedzialności za całość, ciągłość i przyszłość stworzenia oraz ludzkiego istnienia. Zdolność ta odpowiada wewnętrznej potrzebie szacunku wobec obiektywnie danego porządku rzeczywistości. Do niej odwołuje się m.in. idea „drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2,9) oraz alternatywa jaką Jahwe stawia przed narodem wybranym: „kładę przed wami życie i śmierć ...” (Pwt 30,19). Możliwość wyboru między dobrem i złem, życiem i śmiercią, jest w istocie wolnością odpowiadającą podmiotowej zdolności ludzkiego bytu, konfrontowanej nieustannie z konkretnymi warunkami życia. W kontekście teologii stworzenia rzeczywistość przedstawia się jako dobro samo w sobie (wszystko, co Bóg stworzył, było dobre) a jednocześnie jawi się jako przedmiot wolności, w którą został wyposażony człowiek, będący „obrazem Boga” Dar wolności udzielonej przez Stwórcę istnieje dla dobra i obiektywnego porządku zawartego w stworzeniu. Jeżeli Bóg dał człowiekowi wolność, to jest ona wolnością wobec dobra, ale przede wszystkim dla dobra. Inaczej mówiąc: wolność wobec dobra zakłada odpowiedzialność za dobro. Świat, który jest dziełem Stwórcy i jako taki przedstawia dobro sam w sobie, stanowi przedmiot wolnych wyborów ale także i odpowiedzialności. Ta idea odpowiada pewnej prawidłowości, która zakłada, że im większa wartość, tym większa wolność i odpowiedzialność. W odpowiedzialności jest wolność, która potwierdza status ludzkiego bytu, najgłębszą istotę człowieczeństwa.

Idea wolności od początku związana jest bezpośrednio z dramatem ludzkich wyborów oraz sprzeciwem wobec ustanowionego przez Boga porządku istnienia (owocu „z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść” – Rdz 2,17). Ten dramat rozgrywa się nieustannie w relacji między człowiekiem i Bogiem, między wyborem subiektywnych wartości a obiektywnym dobrem boskiego porządku. Jonas wpisał ten dramat w szerszy kontekst teologii oraz jej interpretacji problemu zła. Proponując swoistą filozofię Boga i Jego rela-

³ Por. "Hans Jonas", w: *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews* von H. Koelbl, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1989, 121.

cji do ludzkiej wolności, odchodzi od klasycznej teodycei, usiłującej usprawiedliwić istnienie Boga wobec problemu zła, by sięgnąć do mitu, w którym proponuje racjonalizację działania Bożego wobec autonomii ludzkiej wolności. Przy użyciu mitu jako sposobu egzystencjalnego wyjaśnienia rzeczywistości, stworzonego już w kontekście refleksji nad nieśmiertelnością,⁴ Jonas ukazuje Boga jako tego, który dla nieznanymi racji zechciał się całkowicie ukryć, aby świat mógł istnieć w czasie i przestrzeni, aby immanencja świata nie została naruszona przez ingerencję transcendencji. Bóg miałby czekać aż do końca rozwoju świata, jego naturalnej i ludzkiej pełni, do jego własnego odkupienia, powstrzymując się od jakiegokolwiek interwencji w tym świecie. Bóg byłby także zależny od stworzeń, poniekąd ich dłużnikiem, aż do potrzebowania ich dla ich własnego odkupienia. W świetle tego mitu Bóg wycofał się już w akcie stwórczym pozostawiając świat w procesie a zarazem zlecając człowiekowi odpowiedzialność za los świata i tym samym za los Boga w świecie. Ten fakt zakłada wolność i poznanie a przez to możliwość separacji dobra od zła, dopuszcza współistnienie dobra i zła, jak również sytuację odrzucenia transcendencji oraz zniszczenia stworzenia. W żadnej z tych sytuacji Bóg nie może działać, ponieważ taka jest wewnętrzna konsekwencja boskiego projektu stwórczego. Jednak Bóg uczestniczy w historii ludzkiej, choć nie panuje nad nią i nie jest w stanie jej odkupić. Bóg cierpi wraz ze światem i nieustannie troszczy się o jego rozwój, ale nie może bezpośrednio interweniować w jego losy. Bóg wchodzi również w historię stawania się świata, nie jest Absolutem niewrażliwym na losy świata, lecz razem z nim przemienia się w swoim bycie, Bóg wieczny "temporalizuje się" (*sich verzeitlicht*).⁵ Taki obraz Boga jest, zdaniem Jonasa, bliższy duchowi Biblii i odpowiada personalistycznej interpretacji samookreślenia Boga: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14) w wymiarze historycznym.

Mit, którym posługuje się Jonas, ukazuje Boga wciąż niespokojnego o los świata a zarazem tego, który w akcie stworzenia sam się pozbawia możliwości interwencji w świecie, i czyni niemoc Boga podstawowym Jego atrybutem. Wychodzi z logicznego założenia, iż wszechmoc absolutna, nieograniczona istnieniem innych bytów, jest sama w sobie sprzeczna, tak jak wolność bez konieczności. Podobnie gdyby moc nie napotykała żadnego oporu, byłaby niemocą, bo istnienie *per se* innego bytu ogranicza możliwość działania mocy, ale zarazem pozwala jej być mocą aktywną. Tak więc "moc" jest według Jonasa pojęciem "relacyjnym", które zakłada odniesienia dwubiegunowe oraz istnienie mocy przeciwnej.⁶ W tym sensie wszechmoc Boża, jeśli ma być realną mocą Boga, nie może być absolutna, lecz ograniczona, jakkolwiek nieproporcjonalną przeciw-mocą stworzeń. Nie oznacza to, że Bóg nie jest wszechmocny *per se*, lecz że powstrzymuje się od manifestacji własnej mocy, którą posiada bez ograniczeń, i jeśli czyni bądź przyjmuje ograniczenia w stosunku do siebie to z uwagi na prawa autonomii właściwe stworzeniu. W tym świetle staje się dla Jonasa zrozumiałe, dlaczego Bóg nie interweniował w Oświeceniom i dlaczego Shoah był możliwy. Jeśli przyjąć tezę, że Bóg powstrzymuje się od własnej mocy, którą posiada bez ograniczeń i że czyni ograniczenia w stosunku do siebie z uwagi na prawa

⁴ Por. H. JONAS, "Unsterblichkeit und heutige Existenz", w: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 55-58.

⁵ Już sam fakt stworzenia pokazuje pewną zmianę położenia Stwórcy; jest odtąd w stałej relacji do stworzeń, które powstają i giną, a On sam doświadcza tych przemian. Por. "Der Gottesbegriff nach Auschwitz", w: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.: Shurkamp 1994, 199 [*Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków: Znak 2003, 38n].

⁶ *Tamże*, 201n.

właściwe stworzeniu, to należałoby jednak oczekiwać od Boga, iż złamie On od czasu do czasu zasadę całkowitego powstrzymywania się od mocy i że spowoduje cud wyzwolenia świata spod władzy i zgubnej działalności człowieka. Tymczasem w okresie Shoah nie dokonał się żaden cud. Zamiast cudu wielu ludzi sprawiedliwych, anonimowych, poświęciło się do ostatka dla ratowania lub przynajmniej ulżenia losowi narodu żydowskiego. Bóg milczał i nie uczynił żadnego cudu, nie dlatego że nie chciał, lecz nie mógł. Bóg nie odpowiedział na wstrząsy wydarzeń świata "mocną ręką i wyciągniętym ramieniem" (Wj 6,1), lecz zachował typowe milczenie, które niezmiennie towarzyszy realizacji jeszcze niedopełnionego celu świata.⁷ Inaczej mówiąc Jonas proponuje ideę Boga, który pozbawił się wszelkiej władzy interwencji w fizyczny bieg rzeczy tego świata na etapie jego ustawicznego rozwoju w wolności. Przy tym ukazuje pewien paradoks, polegający na tym, że Bóg będąc *per se* wszechmocnym, w przypadku Shoah nic nie mógł uczynić tylko dlatego, by nie ograniczać człowiekowi przestrzeni wolności.

Konsekwencją samoograniczenia Boga jest nie tylko powstanie przestrzeni dla ludzkiej wolności lecz także ryzyko stworzenia przestrzeni dla zła, do tego stopnia, że może pojawić się wrażenie radykalnej nieobecności Boga albo wprost tyranii absurdu. Przyjęcie tezy o ograniczonej wszechmocy Bożej pozwala na zachowanie idei Boga zrozumiałego i dobrego, mimo obecności zła w świecie a jednocześnie nie wyklucza obecności Boga w nim ani w historii ludzkiej wolności. Jonas broni teologicznego sensu w pojmowaniu świata a także w interpretacji zachodzących w nim zdarzeń. Sens teologiczny jawi się nierozdzielnie od ludzkiego doświadczenia historycznych zdarzeń oraz naturalnych procesów przyrody, które do końca zrozumiałe są tylko w świetle transcendentnej władzy Boga nad światem. Obecność Boga dana jest zarówno w podmiotowych doświadczeniach historycznych jak i w obiektywnych faktach i zdarzeniach kosmicznych. Głównym problemem dla Jonasa nie jest pytanie o zakres lecz o sposób obecności Boga. Jeżeli teologia chrześcijańska stawia problem stopnia obecności Boga wprowadzając rozróżnienie na *providentia generalis* i *providentia specialis*, to Jonas w myśl tradycji hebrajskiej pokazuje Boga jako tego, który prowadzi naród „silną ręką” z niewoli do wolności. Ponad zwykłą obecność Boga podkreśla *czyn* Boga, który włącza się w historię narodu wybranego i tworzy historyczny fakt „wyjścia” z Egiptu.⁸ Ta idea Boga „czynnego” a nie tylko „obecnego” zawiera w sobie dwie istotne prawdy. Pierwsza wskazuje na to, że celem działania Boga jest zawsze wyzwolenie człowieka do wolności, ale nie dzieje się to inaczej – druga prawda – jak tylko poprzez przyczyny wewnętrzne. Mówiąc o możliwości cudu Jonas zgadza się z Bultmannem⁹ co do tego, że należy odrzucić ideę spektakularnych wydarzeń nadprzyrodzonych,

⁷ *Tamże*, 204n.

⁸ "Theology and Ethics: An Interpretation of the Agenda – Response to James M. Gustafson", w: H.T. ENGELHARDT, D. CALLAHAN, *Knowing and Valuing. The Search for Common Roots*, Hastings-on-Hudson, NY: The Hastings Center 1980, 206.

⁹ Możliwość cudu rozważa Jonas w eseju dedykowanym R. Bultmanowi, z którym podejmował dyskusję nad krytyczną sytuacją wiary w obliczu nauk przyrodniczych. Por. "Is Faith still possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work", w: *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*, Claremont, Ca.: The Institute for Antiquity and Christianity 1981, rozdz. 1. Problem filozoficznej argumentacji na temat istnienia Boga i Jego obrazu w obliczu współczesnej kultury i postępu nauk przyrodniczych Jonas podejmował kilkakrotnie na prośbę religijnych środowisk żydowskich. Por. H. JONAS, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio* [*The Unanswered question. Some Thoughts on Science, Atheism, and the Notion of God*], red. E. SPINELLI, Genova: Il melangolo 2001.

bowiem Bóg, jeśli działa w przyrodzie, to działa jako istota transcendentna, nie *między* lecz w fenomenach naturalnych, nie w partykularnych zdarzeniach lecz u podstaw wszystkich rzeczy.¹⁰ Z punktu widzenia filozofii, podobnie jak w historii, tak i w rozwoju kosmosu, Bóg pozostaje mimo wszystko w ukryciu, przyjmuje postawę samoograniczenia, zostawiając stworzeniu a zwłaszcza człowiekowi, wolność czynienia tego co jest w stanie uczynić z siebie samego, mocą udzielonej mu władzy. Chociaż nie można udowodnić transcendentnej przyczyny w zjawiskach naturalnych, to jednak nie da się jej wykluczyć ani naukowo ani filozoficznie u podstaw wszystkich procesów kosmologicznych.¹¹

Teologiczne argumenty Jonasa wyraźnie próbują pogodzić biblijną wiarę w Bożą wszechmoc ze współczesną logiką nauk przyrodniczych a przede wszystkim z doświadczeniem narodu, dla którego milczenie Boga w dramacie Auschwitz a także manifestacja nieokiełznanej wolności czynienia zła stały się źródłem zgorszenia. W myśl przedstawionej argumentacji z pojawieniem się subiektywności, a zwłaszcza ducha, Stwórca przekazał stworzeniu wszystko co miał do przekazania, stawiając na odpowiedzialność bytów rozumnych i wolnych. Sam zaś ukrył się, ponieważ nie miał już nic do dania swemu stworzeniu, poza poszanowaniem zadanej człowiekowi wolności. Ciężar wolności i samoograniczenia Boga spadł na człowieka, który powinien odtąd dawać Bogu okazję do radości ze swej decyzji o stworzeniu świata (por. Rdz 6,6n). W tej sytuacji człowiek nie może niczego oczekiwać od Boga, bo sam Bóg oczekuje ludzkiej pomocy. Paradoksalnie mówiąc, Bóg potrzebuje tej pomocy, aby On mógł pomóc człowiekowi. Bóg nie może wyrećzyć człowieka w zwyciężaniu zła, to raczej człowiek sam musi zaangażować się, by pomóc Bogu to uczynić.¹² W myśl argumentacji Jonasa Bóg, by nie ograniczać autonomii stworzenia, nie może bezpośrednio powstrzymać człowieka przed działaniem, wstrzymać jego rękę przed zbrodniczym czynem. Może jednak wpływać na jego motywacje w sposób perswazyjny, „odmieniać jego serce” tak, aby działał zgodnie z prawem Bożym, aby czynił dobro.¹³ Człowiek może jednak do końca oprzeć się działaniom perswazyjnym Boga i

¹⁰ Jednak z punktu widzenia Objawienia Bóg jest tym, który interweniuje w świecie w sposób wyjątkowy, powoduje zdarzenia między zdarzeniami. Jonas przyjmuje ten fakt jako warunek istnienia religii objawionej i traktuje go jako wyjątek w ogólnej zasadzie immanencji. Nie sprzeciwia się on żadnej nauce, ale też nie może być w żaden sposób udowodniony. Por. *tamże*.

¹¹ Miejsce transcendencji w naturze można, zdaniem Jonasa, rozważać zwłaszcza na gruncie wewnętrznej struktury i celowości bytów. Porządek w rozwoju kosmosu, przejście od bytów niższych do wyższych, od nieświadomości do świadomości, wskazuje wyraźnie na istnienie Logosu, czynnika transcendentnego, jako źródła zasad porządkowania i organizacji kosmosu, permanentnej realizacji nowych i wyższych form życia. Szczególnie widać to na przykładzie subiektywności, która stanowi fundamentalny element metafizyki Jonasa, najistotniejszy element ontologiczny bytu a zarazem prawdziwą zagadkę natury. Por. *Zasada odpowiedzialności, dz. cyt.*, 361-409.

¹² Na potwierdzenie swoich wniosków filozoficznych Jonas zamieszcza tekst Etty Hillesum, Żydówki zmarłej w Oświęcimiu, która w swym dzienniku z 1941-1943 napisała: "Jedna rzecz staje się dla mnie oczywista, że Ty Boże nie możesz nam pomóc, że to my powinniśmy Ci pomóc, abyśmy mogli sobie pomóc. Bowiem nie wydaje się, byś Ty sam mógł oddziaływać na otaczające nas zdarzenia, na nasze życie. Nie uważam Cię też za odpowiedzialnego... Ty nie możesz nam pomóc, lecz my, my powinniśmy Ci pomóc, my musimy bronić Twego miejsca przebywania w nas aż do końca" (tł. S.W.), cytowane za: "Materie, Geist und Schöpfung", w: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, dz. cyt.*, 248 [*Idea Boga po Auschwitz, dz. cyt.*, 82]. Polskie wydanie: E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, tł. I. Piotrowska, Kraków 2000, 152-160.

¹³ „Selbst wenn Gott auf seine Macht verzichtet hat, so hat er doch nicht darauf verzichtet, daß seine Stimme hörbar wird. Auch wenn wir nicht mehr glauben können, daß er "mit starker Hand und ausge-

wówczas Bóg pozostaje bezsilny wobec wolności człowieka.¹⁴ Powstaje zatem pytanie, czy Bóg mógłby, szanując do końca ludzką wolność, dopuścić do zniszczenia swojego stworzenia. Stawiając na konsekwencję Boga należałoby oczekiwać odpowiedzi pozytywnej: tak, Bóg mógłby dopuścić, jednakże nie ma podstaw, by wątpić w siłę Bożej perswazji i wykluczyć jej wpływ przynajmniej na nielicznych, którzy powstrzymają destrukcyjny bieg wydarzeń w świecie. W wymiarze historii jak i przestrzeni całego kosmosu konieczne jest, aby znalazło się przynajmniej symbolicznych "trzydziestu sześciu sprawiedliwych", którzy będąc "sprawiedliwymi wśród narodów", utrzymają świat przy istnieniu. Będąc małą liczbą, zrównoważą zło wielu, oczyszczą plamy zła własnego pokolenia i uratują duchowy ład świata i życia przyszłych pokoleń. Świętość tych ludzi, nawet niedostrzeżona, stanie się błogosławieństwem dla świata, przywróci mu sens istnienia i uczyni lżejszym ciężar cierpienia.

2. Odpowiedzialność jako warunek nieśmiertelności

Innym argumentem teologicznym, posiadającym ściśle biblijną inspirację i jednocześnie sens moralny, będzie u Jonasa zagadnienie nieśmiertelności. Rozwijając tę kwestię przywołuje biblijny symbol „Księgi Życia” (Ps 69,29) oraz głęboko wpisany w tradycję judaistyczną transcendentny obraz Boga. Nie stawia sobie jednak za cel wypracowanie integralnej eschatologii, lecz podejmuje tylko niektóre aspekty filozoficzne i antropologiczne nieśmiertelności, uzgadniając je z przesłankami możliwymi do przyjęcia w myśli współczesnej.¹⁵ Zdaniem Jonasa nieśmiertelność polega przede wszystkim na wpisaniu po śmierci do "Księgi Życia" wszystkich czynów spełnionych przez człowieka w wolności i odpowiedzialności. Dlatego życie ludzkie włączone w określoną historię zmierzać będzie ku nieśmiertelności, gdy stanie się formą autotranscendencji człowieka w odpowiedzialnym działaniu. Chodzi o odpowiedzialność, która wypływa ze związku człowieka ze swoim pierwotnym obrazem nadprzyrodzonym, z faktu iż Bóg poddał świat jego autonomii i powierzył swój los w świecie samemu człowiekowi. Towarzyszy temu również fakt, że poznanie i wolność nakładają na człowieka odpowiedzialność za wybór między do-

strecktem Arm" seinen Plan durchführt, so können wir doch glauben, daß er uns zu *verstehen* gibt, was er von uns will"; "Hans Jonas", w: *Jüdische Portraits, dz. cyt.*, 121.

¹⁴ Por. *Zwischen Nichts und Ewigkeit, dz. cyt.*, 58 [*Idea Boga po Auschwitz, dz. cyt.*, 37]. Tajemnicą jest fakt, czy i kiedy Bóg stosuje taką perswazję, że człowiek nie może się jej łatwo oprzeć. Wydaje się bowiem, że im większa perswazja, tym większa szansa na uległość człowieka. Gdy człowiek opiera się Bożej perswazji, czy to oznacza, że Jego perswazja była niewystarczająca? Rola modlitwy polegałaby na tym, by prosić Boga o taką perswazję w stosunku do człowieka, aby ten uległ Bogu i w swoich wyborach poszedł drogą pozytywnej wolności, np. poszukiwał sprawiedliwości i pokoju.

¹⁵ W eseju "Unsterblichkeit und heutige Existenz" (*Zwischen Nichts und Ewigkeit, dz. cyt.*, 44-72) Jonas podejmuje ideę nieśmiertelności w wymiarze ludzkiej aktywności, odrzucając zarazem nieśmiertelność człowieka we wspomnieniach ludzi, która dawałaby prawo do wiecznej pamięci osobom o skażonej sławie (Hitler, Stalin, itp.) lub o wyjątkowej próżności. Nawet wybitne dzieła sztuki, które są wyrazem ludzkiego ducha, nie mogą stanowić - według Jonasa - podstawy nieśmiertelności człowieka, ponieważ wpisane są w wymiar czasu i nietrwały charakter ludzkiej kultury. Nieśmiertelność nie polega też, jego zdaniem, na życiu uwolnionej od ciała duszy ludzkiej, która w sensie platońskim, po opuszczeniu życia ziemskiego, przebywa w królestwie wiecznych idei. Pozostając w nurcie współczesnego myślenia, Jonas ogranicza się wyłącznie do nieśmiertelności ludzkich czynów. Pomija kwestię nieśmiertelności człowieka i jego trwania w wieczności. Por. *Zwischen Nichts und Ewigkeit, dz. cyt.*, 47n.

brem i złem a zarazem otwierają możliwość oddziaływania na los Boga w świecie. W ten sposób wartość ludzkiego działania wchodzi na poziom nieśmiertelności, bo człowiek ma wpływ nie tylko na wydarzenia wewnątrzświatowe, lecz skutki jego działań przyjmują wymiar transcendentny, są „stawką wieczności”.¹⁶ Powstaje zatem odpowiedzialność za działania wewnątrzświatowe, ograniczone w skutkach do wymiaru historycznego, ale także odpowiedzialność w wymiarze wieczności, która nigdy nie traci swego znaczenia. Według Jonasa należy także mówić o odpowiedzialności za to, co dotyczy płaszczyzny komunikacji tego co wieczne z tym co doczesne tak, aby Wieczność mogła przekazywać, bez fizycznej interwencji w bieg rzeczy, duchowe podstawy istnienia każdemu żyjącemu pokoleniu. Wreszcie Jonas stwierdza, że nieśmiertelność, widziana jako korelat ludzkiej odpowiedzialności, polegałaby na służbie zagrożonym zadaniom życia śmiertelnego oraz pomocy w tym świecie Bogu nieśmiertelnemu, który cierpi cierpieniem świata. Odpowiedzialność pojęta w kontekście dążenia do utrzymania wewnętrznego ładu świata byłaby ostatecznie postawą wobec perspektywy nieśmiertelności.

Problem życia i nieśmiertelności stanowi podstawowy wymiar ludzkiej kondycji i wyznacza kryterium jej rozumienia. Wartość transcendentna ludzkich czynów rzutuje na sens ludzkiego życia oraz sposób rozumienia położenia człowieka w świecie. To właśnie w kontekście nieśmiertelności Jonas proponuje wymyślony przez siebie mit o stawaniu się Boga i o powstaniu świata, który ma być kluczem do zrozumienia ludzkiej kondycji oraz tego, kim jest człowiek.¹⁷ W świetle zaproponowanego mitu ukazuje obszar wolności i ludzkich decyzji podejmowanych „pod okiem wieczności”. Nie chodzi tu jednak o indywidualne zasługi każdego człowieka i jego osobistą nieśmiertelność, tak jak sugerowałyby to Biblia, lecz wyłącznie o ludzkie działania, które nabierają wymiaru nieśmiertelnego w oczach Boga, jeśli przyczyniają się do realizacji boskiej obecności w świecie. Każdy moment decyzji podjętej na poziomie osobistych możliwości jest momentem potwierdzenia obecności Boga i determinacji Jego losu w świecie, gdyż ludzkie czyny kształtują obraz transcendentnej Wieczności w porządku czasowym kosmosu.¹⁸ Wziąwszy pod uwagę sedno mitycznego założenia Jonasa, iż dla zaistnienia świata „Bóg zrzekł się swego własnego bytu; pozabawił się swego Bóstwa, aby je na powrót otrzymać od odysei czasu, obładowane przypadkowym plonem nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego, przemienione czy może też zniekształcone przez nie”¹⁹, należy przyjąć, że „sprawa Boża” została całkowicie wydana w ręce człowieka oraz możliwościom, jakie dla Boga uczyniła byt kosmiczny. W miarę jak kosmos nabierał coraz większych możliwości transcendencji materii, gdy pojawiło się życie a wraz z nim śmiertelność, gdy wreszcie pojawił się człowiek a wraz z nim poznanie i wolność, powiększył się zakres temporalnie przeżywanej wieczności i bez-

¹⁶ *Tamże*, 59.

¹⁷ *Tamże*, 55-58.

¹⁸ Moment decyzji według Jonasa potwierdza wieczność i odsłania obecność wizerunku Boga. Akcentując moment decyzji jako ślad nieśmiertelności, Jonas podnosi ideę zaczerpniętą z myśli egzystencjalnej M. Heideggera, choć stosuje ją w sensie przeciwnym. U Heideggera autentyczność momentu decyzji polega na wyborze kierunku życia bez odniesienia do transcendencji. Jego zdaniem, sumienie jeśli woła, to w milczeniu, bo nie nakłada ono żadnych wymagań moralnych poza tym, co dotyczy osobistej odpowiedzialności w decyzjach na gruncie własnych możliwości. Natomiast u Jonasa wołanie sumienia w momencie decyzji potwierdza w nim obecność wieczności i samego Boga. Por. L. VOGEL, "Hans Jonas Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology" (Editor's Introduction), w: H. JONAS, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Il.: Northwestern University Press 1996, 23.

¹⁹ *Idea Boga po Auschwitz, dz. cyt.*, 34

pośredniego uzależnienia jej od czynów ludzkich. Odtąd wizerunek Boga w świecie przeszedł pod problematyczną opiekę człowieka, który swoim czynem może ten wizerunek spełnić, ocalić lub zniszczyć. W efekcie ludzki czyn staje w nieustannej konfrontacji z Bożym losem, w ciągłym zderzeniu z wiecznym bytem. Właśnie na tym oddziaływaniu na stan wiecznego bytu w świecie polega nieśmiertelność ludzkich czynów – precyzuje Jonas.²⁰ Tak pojętej nieśmiertelności towarzyszy nieodwołalnie odpowiedzialność człowieka wobec możliwości popełnienia dobra i zła, wobec zatrważającej perspektywy niepewności i ryzyka oddziaływania na los Boga i wszystkich jego spraw w świecie.

Idea nieśmiertelności zakłada w ujęciu Jonasa określony *status metafizyczny* człowieka oraz jego *moralnej podmiotowości*, bezpośrednio związanej ze zdolnością przyjmowania porządku moralnego lub w ogóle racjonalnego, ponadmysłowego. Na tej podstawie możliwe jest dopiero podejmowanie decyzji oraz zaangażowanie w działania „pod okiem wieczności”. W tym kontekście aktualne działania w świecie mogą dopiero kształtować wizerunek wieczności, na którą składa się duchowa całość pojedynczych obrazów życia, czy też suma zdarzeń kształtowanych na drodze odpowiedzialnego zaangażowania. Chodzi w istocie o takie działania, których wartość i znaczenie chciałby człowiek przeżywać w przyszłej wieczności, które by zawsze chciał powtarzać lub spełniać jako jedyne i niepowtarzalne. Celem takich działań byłaby wieczność objawiająca wewnętrzny sens wszelkiego zaangażowania w świecie i motywująca lęk o utratę nieskończonej szansy trwania. Powstały w ten sposób wizerunek wieczności staje się celem, w który wpisany jest ogólny sens ludzkich czynów. Metafora transcendentnego „wizerunku” własnej wieczności człowieka odpowiada najgłębszej wartości jego ludzkich działań czasowych.²¹ Ujawnia się w nim transcendentne znaczenie ludzkich działań oraz sposobów przeżywania życia doczesnego. Człowiek ujęty w perspektywie wieczności oraz omówionego wyżej mitu został powołany do tego, aby być nie tyle stworzonym „na obraz Boży”, co przede wszystkim „dla obrazu Bożego”, gdyż jego czyny stają się liniami rysującymi boskie oblicze w świecie. Tym sposobem należy mówić o odpowiedzialności człowieka nie tylko za doczesne konsekwencje działań, często sprowadzane do prowizoryczności, lecz także o takiej odpowiedzialności, którą dyktuje transcendentna norma wewnętrznej istoty czynów. Wziąwszy pod uwagę częstą niejednoznaczność ludzkich czynów człowiek tym bardziej musi pamiętać, że ich wpływ na wieczność jest „na dobre i na złe”. Z tytułu nieśmiertelności ludzkich czynów nie ma powodu do próżnej dumy; istnieje raczej ogrom odpowiedzialności tym bardziej, że niezależnie od woli człowieka każdy czyn pozostawia niezatarty ślad w porządku wieczności. U Jonasa nie chodzi jednak, jak już wspomnieliśmy, o indywidualny sens czynów, gdyż te są natury wyłącznie doczesnej. Mają one wartość transcendentną i wieczną o tyle, o ile są związane z decyzjami w czasie, przez które manifestuje się wieczność. Wartość moralna indywidualnych decyzji zależy od tego, na ile one uczestniczą, choćby przejściowo ale autentycznie, w realizacji obrazu wieczności.²²

²⁰ *Tamże*, 37.

²¹ Dla zilustrowania tej myśli Jonas sięga do tekstów gnostyckich, według których człowieka po śmierci spotyka swój własny wizerunek niebieski. Chce w ten sposób stwierdzić, że w porządku wieczności każdy posiada swoje dobrze zachowane *alter ego*, na które złoży się również trud życia doczesnego. Por. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, dz. cyt., 53n.

²² *Tamże*, 59n.

Przedmiotem odpowiedzialności w perspektywie nieśmiertelności jest stan istnienia życia i ducha w wymiarze doczesnym. Jonas zwraca uwagę na to, że ten stan nie może zabezpieczyć żadna „metafizyka sukcesu” ani żadna „apoteoza bytu”, który nigdy nie chybienia celu. Kosmologiczne świadectwo o naturze bytu, do której należy życie i duch, wyraźnie wskazuje na ryzyko, jakie Stwórca musiał wkalkulować w autonomiczny rozwój świata.²³ Najpierw, poprzez wyzbycie się pozycji Absolutu i powierzenie swego losu możliwościom materii oraz jej immanentnym procesom, uwarunkowanym zewnętrznym przypadkiem a także czasem i przestrzenią, Stwórca *chciał* poddać „swoją sprawę” niewyczerpanej grze przypadków oraz „udręce śmiertelności”, aby w ten sposób duch mógł doświadczyć swych wielorakich możliwości. Następnie, musiał stworzyć ogromny kosmos, który ze względu na swą rozległość mógłby stanowić szansę na pojawienie się „gdzieś i kiedyś” ducha bez ingerencji transcendentnej mocy. Musiał także stworzyć warunki dla pojawienia się życia, poczynając od subiektywności materii a skończywszy na duszy zmysłowej zwierząt tak, by utworzyć drogę dla ducha, gdyż może on wyłonić się w świecie tylko na podłożu życia organicznego.²⁴ Z tego faktu można wyprowadzić wniosek, zresztą potwierdzony w religii judaistycznej, gdzie „Bóg jest Bogiem żywym” i „Bogiem, który chce życia”, że w samym założeniu przyczyny świata życie jest chciane dla niego samego, i aby poprzez duszę mogło stać się kolebką dla ducha. W tym sensie życie ze względu na nie same i ze względu na ducha należy traktować jako święte, tym bardziej jeśli zwróci się uwagę na to, że może być ono drogą realizacji nieśmiertelności. Wreszcie należy przyjąć, stwierdza Jonas, że człowiek jako jedyny nosiciel ducha, będąc zdolnym do myślowego poznawania i własnowolnego działania w świecie, ma obowiązek przyjąć fakt, że duch był chciany przez Stwórcę i dla możliwości rozwoju tego ducha w świecie wyrzekł się mocy transcendentnego ingerowania w porządek kosmosu. Byt świata, wraz z jego immanentnymi prawami natury i ducha, najwyraźniej wskazuje na to, że człowiek ma obowiązek wsłuchać się w głos bytu oraz w zamiysł jego Stwórcy.²⁵ Odpowiedzialność za życie i związanego z nim ducha należy rozumieć w ścisłej relacji do nieśmiertelności i Bożego zamiysłu wobec świata. Immanentne prawa rozwoju kosmosu, dopełnione odpowiedzialnym zaangażowaniem ludzkiego rozumu i wolności, pozwalają wieczności nabierać siły w świecie a Stwórcy, przyglądającemu się autoafirmacji życia i ducha, pozwalają z dumą stwierdzić, że stworzenie jest dobre.²⁶

Koncepcja nieśmiertelności, odniesiona do idei życia i ducha, a przede wszystkim do czynów potwierdzających cele i wartość życia, nabiera u Jonasa ściśle moralnego znaczenia. Stawia on pytanie nie tyle o istotę nieśmiertelności co raczej o jej funkcję w moralnej ocenie ludzkich czynów. Świadectwem nieśmiertelności jest już samo świadectwo życia i ducha, z jednej strony sprzeciwiające się współczesnej koncepcji natury jako tworu pozbawionego celów i wartości a z drugiej strony domagające się uznania jej wewnętrznego dobra, jej immanentnego prawa do istnienia i wreszcie jej bezpośredniego odniesienia do stwórczego zamiysłu Boga. To świadectwo kierowane jest do człowieka jako istoty zdol-

²³ Por. *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., 78n.

²⁴ Według Jonasa, odczuwanie jako zdolność duszy, pojęta jeszcze w immanentnym horyzoncie materii, i myślenie jako zdolność ducha, dająca się wyjaśnić już tylko w transcendentnym horyzoncie, mają wspólną płaszczyznę, którą jest subiektywność: „zaistnienie samej wewnętrzności i jej cały rozwój zwierzęcy należy więc traktować jako torowanie drogi duchowi”; *tamże*, 80.

²⁵ *Tamże*, 79-81.

²⁶ *Tamże*, 35.

nej do widzenia i słuchania dobra oraz stawiania się podmiotem obowiązku wobec niego.²⁷ Jonas bardzo mocno podkreśla, że tym podmiotem jest człowiek na każdym etapie historii i w każdym miejscu kosmosu.²⁸ Jednak pominięcie przez niego osobistej nieśmiertelności człowieka osłabia ideę odpowiedzialności, która zawsze jest podmiotową odpowiedzialnością kogoś za coś i wobec kogoś.²⁹ W koncepcji Jonasa człowiek osiąga w świecie nieśmiertelność mocą danych mu duchowych możliwości w czynie, które mają odpowiedzieć na „obowiązek kosmiczny” z uwagi na dopuszczony przez Stwórcę „kosmiczny eksperyment” i związaną z nim częścią ryzyka. Założenie Jonasa, że Stwórca zrezygnował z własnej mocy tak, by „Jego sprawy” toczyły się czysto immanentnie, bez mieszania się transcendencji, a jednocześnie ten sam Stwórca „drży o swoje sprawy”, które mogą być skazane na niepowodzenie, wręcz obrócone wniwecz, prowadzi do przekonania, iż tylko człowiek swoją decyzją i czynem może ocalić świat i związaną z nim ideę nieśmiertelności. Bóg nie tylko nie może bezpośrednio ocalić tego świata, bo byłaby to transcendentna interwencja w immanencję kosmosu, której człowiek tak zazdrośnie broni, ale także wiąże ściśle kształt nieśmiertelności z ludzkimi czynami, ich dobrocią, oznaczającą zarazem spełnienie się obecności Boga w świecie. Świat ma wartość, bo dla jego istnienia, jego autonomii, Bóg zrezygnował z pełnej władzy swego bóstwa i złożył w ręce śmiertelnych powierników swą nieśmiertelną sprawę. Nieważne jest czy taki obraz jest heretycki, jak sam dopuszcza Jonas, bo niezgodny z Objawieniem i religijną tradycją judaizmu (pomijając żydowską kabałę). Ważne jest przesłanie teologiczne, jakie mit o Bogu zrzekającym się swej wszechmocy przedstawia dla zrozumienia autonomii życia w świecie i jego wartości oraz odpowiadających im obowiązków człowieka.

3. Religijny sens bytu i odpowiedzialności za życie

Ostatecznym kryterium uzasadnienia powinności wobec bytu oraz odpowiedzialności za życie mogłoby być, według Jonasa, odniesienie do transcendencji wykraczającej poza całą naturę i samego człowieka. Sprzeciw wobec roszczeń, jakie natura adresuje do człowieka, mógłby być uzasadniony poprzez odwołanie do jakiegoś trybunału, którego autorytet oparty jest na transcendencji. Jednakże transcendencja ta potwierdza wewnętrzny status rzeczywistości i jego obiektywną wartość, tak że odmówienie jej prawa do istnienia

²⁷ *Tamże*, 81.

²⁸ „Za los ducha tutaj, gdzie my władamy, w jedynym rewirze naszej mocy, tylko my jesteśmy odpowiedzialni – tak jak owe hipotetyczne inteligencje, jeśli istnieją, są odpowiedzialne w swoim. Nikt nie może zdjąć tego z innych, nikt nie może innym w tym pomóc – ani my im, ani one nam. W tym sensie jesteśmy sami!”; *Tamże*, 88.

²⁹ Intencją Jonasa, na ile można to odczytać z całości jego myśli, nie jest tworzenie antropologicznego przyczynku do nieśmiertelności człowieka, lecz uzasadnienie nieśmiertelności czynów w ich relacji do świata oraz do zamysłu, jaki z nim związał Stwórcę. Jonas sięga do nieśmiertelności jako do Boskich idei realizujących się w świecie z udziałem człowieka, pomijając kwestię jego indywidualnej nieśmiertelności. Tymczasem nie sposób oderwać czynu od jego podmiotu, nieśmiertelności czynów od nieśmiertelności człowieka. Teologicznie ujmując, człowiek sam odpowie za życie przed Bogiem (Rdz 9,5). Jednakże Jonasowi chodzi przede wszystkim o dobre czyny zasługujące na nieśmiertelność, czyny, które tworzą historię wypełnioną sensem i wartościami, niezależnie od osoby czy grupy społecznej. Jego zdaniem, na pewno na nieśmiertelność czynów nie mogą liczyć ani czyny Hitlera, Lenina, czy też Stalina. Zrozumiałe jest, że tym bardziej oni sami, tak jak pamięć o nich, nie mogą zasługiwać na nieśmiertelność. Por. S. WARZESZAK, "Z twórczości Hansa Jonasa 3: Bóg – człowiek – Etyka", *Warszawskie Studia Teologiczne* 8(1995) 295.

byłoby znakiem dualizmu, który wyznaje gnostycyzm. Z punktu widzenia transcendencji należy przyjąć jedność dążeń natury, jej afirmacji przez człowieka oraz zamysłu Stwórcy w stosunku do świata. Aby w sposób ostateczny usunąć niebezpieczeństwo gnostyckiego nihilizmu istnieje konieczność odrzucenia dualizmu jako formy rozdziału w pojmowaniu sensu bytu oraz jego metafizycznego związku z transcendencją. Jeśli przyjąć, że świat nie jest dobry i nie jest dziełem Stwórcy, który przyporządkował światu określony sens i wartość, to pozostaje on niezobowiązujący dla człowieka i wolnym od wszelkich roszczeń. Wówczas uzasadnione może być przeciwstawienie się jego niedoskonałemu lub zupełnie bezsensownemu istnieniu. Gnostycką wizję świata i teorii bytu uważa Jonas za rzecz niemożliwą do przyjęcia dla każdej rozumnej istoty poszukującej sensu rzeczywistości.³⁰ Przypomnienie tej zasady antygnostyckiej znajduje się u podstaw wszelkiej filozoficznej i teologicznej hermeneutyki rzeczywistości doczesnej, która jest hermeneutyką jedności sensu całego stworzenia. W myśl tej zasady, którą można by określić zasadą hermeneutycznego monizmu, uprawniony byłby sprzeciw tylko wobec szczegółowych przejawów rzeczywistości a nigdy w odniesieniu do jej całości. Argument teologiczny, jak pokazaliśmy już wcześniej, stoi na straży globalnego sensu rzeczywistości, jego niepodważalności i integralności, co potwierdza sam fakt, że istnienie świata pozostaje zawsze w nieprzerwanej łączności z jego Stwórcą.³¹ Filozoficznemu rozumieniu świata, a więc ontologicznym i metafizycznym uzasadnieniom jego wewnętrznej wartości odpowiada bezwzględnie biblijna idea Boga, która wyklucza możliwość gnostyckich interpretacji. Podkreślając wewnętrzną wartość stworzeń i ich głęboki sens w zamysle Stwórcy odsłania także niepodważalne źródło powinności wobec życia w świecie.

W argumentacji Jonasa na rzecz uzasadnienia odpowiedzialności za życie spotykamy w istocie dwa typy argumentów: filozoficznych i teologicznych, które powinny stanowić dla siebie wzajemne dopełnienie. Intencją Jonasa jako filozofa i twórcy zasady odpowiedzialności wobec obiektywnego fenomenu życia jest jednak wykazanie, że byty mają wartość i sens nie tyle przez odniesienie do Boga, co przez swą własną, immanentną konstytucję. Chętnie nawiązuje on do opinii wyprowadzonej z Biblii, że również Bóg widzi świat jako dobry sam w sobie, a nie jedynie dzięki stworzeniu go przez siebie. Teologia natomiast ukazuje nie tylko wewnętrzną wartość bytów, ale także ich odniesienie do człowieka i ostatecznie do Stwórcy, dzięki któremu świat w ogóle mógł stać się wewnątrznie dobry. Relacja Stwórcy do swego stworzenia jest absolutnie fundamentalna dla zrozumienia sensu rzeczywistości oraz jej roszczeń w stosunku do człowieka. Należałoby zatem stwierdzić, że w świetle teologii dla podmiotu świadomego i wolnego wiążący jest byt w swoim immanentnym dobru, lecz nie inaczej jak przez bezpośrednie odniesienie do tegoż podmiotu. Byt jawi się jako obiektywne dobro sam w sobie, ale zarazem jest wartością w doświadczeniu podmiotu i w jego dążeniu do niego. Natura jako przedmiot dążenia jawi się jako cel i wartość podmiotowego doświadczenia aksjologicznego. Byt nie zobowiązuje inaczej jak poprzez doświadczenie podmiotu oraz jego związku z tymże podmiotem. Ostatecznym uzasadnieniem powinności związanej z bytem może być istnienie lub bytowanie człowieka wśród bytów naturalnych oraz jego uświadomiony związek z nimi. Człowiek uświadamiając sobie, że nie tylko przyroda należy do niego, ale także i on przy-

³⁰ Por. *Zasada odpowiedzialności, dz. cyt.*, 144n.

³¹ W przeciwnym wypadku należałoby zgodzić się na taką teologię Boga, w której nie jest On odpowiedzialny za świat lub jest Stwórcą świata niedoskonałego z racji jakiejś przeciwstawnej zasady lub dla jakiegoś wyższego celu. Por. *tamże*, 145.

należy do przyrody, przyjmuje na siebie ciężar odpowiedzialności za naturalne środowisko życia jako środowisko realizacji własnego istnienia. U podstaw przejścia z bytu do powinności jest egzystencjalne doświadczenie bytu przez podmiot moralny. Argument egzystencjalny pozwala powiązać odpowiedzialność człowieka nawet za życie biologicznych form, które nie stanowią bezpośrednio części ludzkiego ciała.³² Jeśli nawet oprzeć argument na rzecz odpowiedzialności w samej ontologii bytu, w metafizycznym uzasadnieniu jego immanencji oraz egzystencjalnym odniesienia do człowieka, to byt ten tak czy inaczej w sposób ostateczny może być uzasadniony tylko na poziomie teologii, a więc w Bogu, który wszystko stworzył jako dobre i dlatego że było dobre, również pragnął tego aktem swej woli.

Wobec powyższego teologiczna myśl Jonasa wymaga rozwinięcia i znacznego uzupełnienia. Trzeba najpierw podkreślić, że argument teologiczny nadaje ostateczny sens rzeczywistości przez jego fundamentalne odniesienie do Boga a przez Boga do człowieka. W polu wzajemnej relacji między teologią i antropologią odkrywamy ostateczny sens rzeczywistości, który jest ustanowiony nie inaczej jak przez Boga, ale też nie inaczej jak ze względu na człowieka. Tak więc nie istnieje sens świata jak tylko dla człowieka, lecz to Bóg go zawsze ustanawia. Jeśli człowiek jest tym, który nadaje sens światu ze względu na siebie, to jednak jest on ustanawiany zawsze przez Boga, gdyż On jedynie daje ostateczne podstawy istnienia człowieka i świata. Inaczej mówiąc, człowiek nadaje sens rzeczywistości już ustanowiony przez Boga, ale nie istniejący inaczej jak w relacji do bytu ludzkiego i dla niego samego.³³ Określenie sensu rzeczywistości pozostaje w ścisłej zależności od relacji między Stwórcą i stworzeniem, od relacji, która opiera się na dynamice przymierza wolnego od przymusu i determinacji. Patrząc z perspektywy teologicznej atrybucja sensu dokonuje się w spotkaniu człowieka z Bogiem, otwartym na człowieka i stanowiącym absolutne kryterium zrozumienia całego stworzenia. Bóg nie tylko ustanawia sens wszystkiego, lecz także stwarza człowiekowi poszukującemu sensu rzeczywistości szansę, by mógł przeniknąć absurd istnienia i wyciągnąć z niego nowy sens. Tę szansę otwiera tajemnica Chrystusa, która jest tajemnicą odkupienia i odnowienia sensu świata, niestety, niedostępna dla filozofa sensu sprowadzonego wyłącznie do dramatu świata.³⁴ W świetle pełnej wizji teologicznej, tj. biblijnej i chrześcijańskiej, poszukiwanie sensu winno unikać koncentracji na samej rzeczywistości, interpretowanej wyłącznie antropocentrycznie, a zwracać się w kierunku rozwiązań allocentrycznych, gdzie człowiek pozostaje otwarty na rozumienie świata w relacji do Boga, przyjmując od Niego świat z zaufaniem jako znak

³² Por. J. LADRIÈRE, *Éthique dans l'univers de la rationalité*, Quebec: Artel-Fides 1997, 57.

³³ Tę myśl wyraził trafnie P. Fruchon: „il n'y a de sens que pour l'homme, il n'y a même de sens du monde que par l'homme, mais c'est Dieu qui le fonde”; IDEM, *Existence humaine et révélation. Essai d'herméneutique*, Paris: Cerf 1976, 44.

³⁴ Rozważania Jonasa prowadzą do postawienia retorycznego pytania: „Co Bóg był gotów uczynić dla świata”, a zatem jaką świat musi mieć wartość. Następnie: „co Bóg był gotów uczynić dla człowieka, wydając w jego ręce nie tylko los świata, ale także swój własny los, wizerunek boskiej obecności w tymże świecie”. Jakąż zatem nieskończoną wartość posiada człowiek jako człowiek! Jest tu niewątpliwie pewna analogia do tajemnicy Wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie, kiedy stawiamy klasyczne dla chrześcijaństwa pytanie: *Cur Deus homo?* Niemniej Jonas, choć poznał chrześcijaństwo, pozostał do końca wiernym teologicznym ograniczeniom Starego Testamentu. Jest jednak świadom tego, czym jest tajemnica Chrystusa dla interpretacji sensu świata, gdy zarzuca Jamesowi M. Gustafsonowi, chrześcijańskiemu teologowi, że zupełnie pominał ją w teologicznym wykładzie rozumienia świata. Por. „Theology and Ethics”, *art. cyt.*, 204.

miłości i opatrności.³⁵ Uświadamiając sobie, że człowiek należy do Boga (*ad Alium*) i jest zależny od Niego (*ab Alio*), ma wystarczające powody, by pozostawić Bogu określenie ostatecznego sensu dramatu świata.³⁶ Problem odkrycia sensu stworzenia, zwłaszcza w jego historycznych uwarunkowaniach, zależy nie tylko od faktu spotykania się w nim wymiaru boskiego i ludzkiego, lecz przede wszystkim od stanu relacji człowieka jako autokreatora do Boga Stwórcy, od rozumienia ludzkiej autonomii w stosunku do Boskiej opatrności.

W świetle argumentów religijnych nasuwa się potrzeba odkrycia „nowego antropocentryzmu” i w konsekwencji takiej autonomii człowieka, która uznaje „teonomię uczestniczącą”.³⁷ Chodzi tu o przyjęcie idei opatrności, do której krytycznie nawiązuje także Jonas, jako idei rozstrzygającej rozumienie sensu rzeczywistości oraz jej wiążącego charakteru dla człowieka. Idąc za św. Tomaszem z Akwinu znajdujemy w niej treść zamysłu Bożego (*ratio ordinis*) dotyczącego realizacji porządku rzeczy w ich fundamentalnym ukierunkowaniu na określony cel.³⁸ To rozumienie opatrności ma charakter uniwersalny i odróżnia się od konkretnej realizacji porządku w świecie (*executio ordinis*), która poddana jest działaniu bytów stworzonych, tj. wyższych, panujących nad niższymi. Z tego rozróżnienia wynika, że całe stworzenie poddane jest opatrności Bożej, od najmniejszych cząstek materii aż po człowieka, którego opatrność dotyczy w sposób szczególny. Pojęcia *ratio ordinis* i *executio ordinis* stanowią dwa aspekty opatrności, których wspólnym elementem jest racjonalny porządek przeznaczony do realizacji w świecie z udziałem bytów stworzonych. W relacji do tak pojętej opatrności autonomia świata, w tym zwłaszcza człowieka, napotyka na „naturalną miłość”,³⁹ która została głęboko wpisana w naturę jako stała tendencja do realizacji celów będących treścią zamysłu Bożego. Jeśli przełożymy na porządek racjonalny (*ordo rationis*) ten zamysł stwórczy Boga (*ratio ordinis*) w stosunku do stworzenia, a przede wszystkim do człowieka w jego rozumnej naturze, to przyjmuje on charakter *prawa wiecznego*, które staje się normą działania w świecie i realizacji porządku stworzenia (*executio ordinis*). W tym prawie wiecznym uczestniczy w

³⁵ Por. L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987, 58n.

³⁶ U Jonasa nie znajdziemy teologicznego rozwiązania aporii dobra i zła, mimo że w tym celu podejmuje ryzykowne spekulacje filozoficzno-religijne. Na uwagę zasługuje fakt, że świadomie stroni on od propozycji gnostyckich i jednocześnie chce pozostać wiernym obrazowi Boga biblijnego. Na temat kontrowersyjnej idei Boga u Jonasa, idei, której nie jesteśmy w stanie szerzej potraktować w tym miejscu, zobacz np.: N. FROGNEUX, "Une aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson", *RPhL* 100(2002) nr 3, 500-525; A. GOLDBERG, "Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten", *Judaica* 47(1991) nr 1-2, 51-58; H.H. HENRIX, "Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage", w: *Landschaft aus Schreien" Zur Dramatik der Theodizeefrage*, red. J.B. METZ, Mainz: Matthias-Grünwald 1995, 118-143; E. JÜNGEL, "Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den Gottesbegriff nach Auschwitz", w: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann zum 60. Geburtstag*, red. H. Deuser i in., München: Ch. Kaiser 1986, 265-275; G. MUCCI, "Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas", *CC* 1999, t. 4, z. 3487, 425-438; W. OELMÜLLER, "Hans Jonas: Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung", *SZ* 113(1988) t. 206, z. 5, 343-351; J.-L. SOLÈRE, "Le concept de Dieu avant Hans Jonas: Histoire, création et toute-puissance", *MSR* 53(1996) nr 1, 7-38.

³⁷ Określenie, które stosuje encyklika Jana Pawła II: *Veritatis splendor*, p. 41.

³⁸ „Ratio ordinis rerum in finem”; *STh* I, q. 22, a. 1 i 3.

³⁹ Por. *STh* I, q. 60, a. 1, ad. 3.

sposób szczególnie rozumna natura człowieka, jego autonomia oraz osobowy wymiar istnienia. Prawo wieczne przekłada się na „teonomię uczestniczącą” w porządku rozumnego i wolnego działania człowieka, odpowiadającego moralnemu prawu naturalnemu.⁴⁰ W perspektywie teonomii należy zauważyć, że działanie Boga jest dyskretne i perswazyjne: zachęca do przyjęcia tego, co Bóg ustanowił nie w formie zewnętrznego nakazu, lecz wewnętrznego porządku, dostępnego dla człowieka na poziomie rozumu. To co Bóg nakazuje w porządku moralnym, ustanawia w porządku stworzenia, a więc udziela jako zasady ontologicznej i metafizycznej. Odpowiadając na normy prawa naturalnego człowiek staje się zarazem *sibi ipsi et aliis providens*.⁴¹ Prawo naturalne wyraża zatem najgłębiej ideę odpowiedzialności za życie w świecie.

Cel, jaki towarzyszy Jonasowi, sięgającemu do argumentacji teologicznej na gruncie przedsięwzięć ściśle filozoficznych i etycznych, ma wymiar systematyczny a nie światopoglądowy. Chodzi mu w istocie o spotęgowanie siły argumentu ontologicznego przez zastosowanie języka teologicznego w jego zsekularyzowanej formie. Przykładem tego jest zastosowanie idei *świętości* w postaci pewnego eksperymentu, który miałby sceptyczne umysły zmusić do przyjęcia czegoś absolutnie nietykalnego i nienaruszalnego.⁴² Dążenie do zsekularyzowania idei religijnych w uzasadnieniu odpowiedzialności za życie opiera się u Jonasa na głębokim przekonaniu o ich obiektywnej sile w motywacjach religijnych. Ponieważ jednak religia nie ma dzisiaj powszechnego oddziaływania na społeczeństwa zachodnie, należy posłużyć się jej metaforami, do których należy idea świętości, np. w odniesieniu do życia ludzkiego. W wielu miejscach, jakby niedowierzając wartości przeprowadzonej przez siebie argumentacji filozoficznej na rzecz odpowiedzialności za życie, a dokładniej wyprowadzonej z ontologii bytu powinności bycia, Jonas sięga po niekwestionowalną moc *sacrum*, którą w razie braku należałoby na nowo wydobyć dla odparcia nihilistycznych postaw wobec rzeczywistości. Tak czy inaczej, Jonas docenia obiektywną wartość argumentacji religijnej i traktuje ją jako ważny wkład religii objawionych w do wartościowanie świata i życia na ziemi.⁴³ Co więcej, uzasadniając odpowiedzialność za życie w oparciu o ontologię autoafirmacji życia Jonas odtwarza pewien typ protologii, która wyraźnie nawiązuje do teologicznego wyjaśniania genezy świata i jego wartości. Odwołanie się do ontologii typu protologicznego pozwoliło mu spojrzeć na rzeczywistość tak jak na przedmiot woli Stwórcy, a więc utożsamić źródło wszelkiego istnienia z wolą bycia, która w konsekwencji miałaby oznaczać wolę własnego bycia i powinności bycia. To przejście od bytu do wartości i od wartości do powinności osadzone jest w samym pochodzeniu bytu i związanej z nim woli bycia. W ten sposób wola bycia uzasadnia wszelki byt i samą wartość bycia. Inaczej mówiąc, wartość utożsamia się z wolą bycia i ostatecznie z istnieniem bytu, jest po prostu bytem bycia, które swoim istnieniem stanowi jednocześnie źródło zobowiązań. Drogą pewnej analogii do woli Stwórcy Jonas odkrywa

⁴⁰ W swym klasycznym ujęciu głosi ono, że jest nim: *participatio legis aeternae in rationali creatura*; *STh I-II*, q. 91, a. 2.

⁴¹ *STh I-II*, q. 91, a. 2.

⁴² „Jedynie nabożny respekt wobec tego, co święte, z jego nieograniczonym prawem mówienia nie, jest niezależny od kalkulacji ziemskiego strachu i pocieszania się niepewnością odległych konsekwencji”; *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 58n.

⁴³ Por. H. JONAS, "Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective", *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1974, 168-182; oraz "Theology and Ethics", *art. cyt.*, 203-217.

wolę bycia w samym bycie. Wola ta zawiera w sobie wartość tak bardzo brzemiennej ontologicznie, iż jest ona w stanie uzasadnić powinność wobec tegoż bytu.⁴⁴

Zakończenie

Analiza teologiczno-filozoficznych rozważań Jonasa pozwala na stwierdzenie, że transcendentna zależność istnienia świata a zarazem immanentne prawa będące u podstaw jego autonomii stwarzają obszar wolności uwarunkowanej obiektywnym dobrem rzeczywistości. Teologiczne inspiracje otwierają perspektywę rozumienia fenomenu życia i miejsca człowieka w kosmosie nie tyle dla naukowego wyjaśnienia co przede wszystkim dla metafizycznego i egzystencjalnego zgłębienia ich sensu. Idea stworzenia świata i człowieka oraz związany z nią dar wolności i nieśmiertelności prowadzi do ważnych wniosków etycznych: istoty rozumne i wolne są odpowiedzialne za stan istnienia rzeczywistości, która została im powierzona w akcie stworzenia w sposób poniekąd rozrzutny i z ogromną dozą ryzyka. Odpowiedzialność ta wynika z obiektywnego dobra stworzenia, ponieważ jest ono chciane przez Stwórcę i cenione przez niego jako dobro samo w sobie. Wynika także z faktu, że Bóg sam oczekuje pojawienia się życia i pragnie go dla świata i dla samego człowieka. Gdyby nawet przyjąć, że życie jest zdarzeniem przypadkowym w kosmosie, nie ulega wątpliwości, iż samo życie dąży do zachowania w istnieniu mimo nieustannego zagrożenia śmierci. Wolą Boga jest również trwanie życia ze względu na swą wewnętrzną wartość i Boży zamiysł z nim związany. Ta idea nabiera szczególnej wyrazistości na tle ewolucji człowieka i sensu istnienia ludzkości. Odtąd staje się oczywiste, dlaczego Boży zamiysł związany z pojawieniem się życia nie może ponieść ryzyka całkowitego zniweczenia. Z zaistnieniem człowieka życie nabiera najwyższej wartości, gdyż ludzka świadomość i wolność wnoszą w świat życia wymiar transcendencji. Chodzi w istocie o uznanie przez człowieka Boskiego prawa do realizacji transcendentnego zamiysłu i przeznaczenia, jakie Stwórca postanowił związać ze wszystkimi stworzeniami, a nade wszystko z ludzkim działaniem. Ponieważ „sprawa Boża” jest niepodważalna i nie może być zniweczona, istnieje odpowiedzialność człowieka za nieśmiertelność swych własnych czynów w świecie. Ostateczną przesłanką teologiczną na rzecz odpowiedzialności za życie w świecie jest według Jonasa nie tyle nawet zamiysł Boga, co jego stwórcza wiarygodność, będąca u podstaw sensu świata. Na gruncie etyki odpowiedzialności chodzi w istocie o obronę przesłanki teologicznej, że świat sam w sobie jest dobry i godny akceptacji, że w tym świecie da się utrzymać ideę dobroci samego Stwórcy.

Zdaniem Jonasa, argument teologiczny przywraca człowiekowi współczesnemu, tak bardzo zafascynowanemu postępowaniem technologicznym, poczucie realizmu. Byłoby zwyczajną utopią pomijać realność grzechu w ludzkiej działalności i wykluczać możliwość nadużycia wolności. Jonas przypomina słowa Biblii, jakie Stwórca wypowiedział po potopie: „serce człowieka skłonne jest do zła od młodości” (Rdz 8, 21). Nie można zatem twierdzić, że status „obrazu Bożego” pozostanie w bezpiecznych warunkach istnienia, że nie będzie podlegał utopijnym tendencjom w historycznym rozwoju ludzkości. Odpowiedzialność za tenże status człowieka a także całego stworzenia jawi się jako naczelną zasadą działania rozumnej i wolnej istoty ludzkiej.

⁴⁴ Por. D. MÜLLER, "La fonction et le sens du sacré", w: *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe „Responsabilité”*, red. D. MÜLLER, R. SIMON, Genève: Labor et Fides 1993, 94 ; J.-C. WOLF, "Hans Jonas: Eine naturphilosophische Begründung der Ethik", w: *Philosophie im 20. Jahrhundert*, t. 1, red. A. HÜGLI, P. LÜBCKE, Reinbeck b/Hamburg: Rowohlt 1992, 222n.

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS FOUNDATIONS OF THE RESPONSIBILITY
FOR LIFE: HANS JONAS' PROPOSITION

Summary

Responsibility for the sake of responsibility would relate to the purely formal aspect of man's existence. To avoid formalism, the ethics of responsibility should, as Jonas puts it, be the ethics of care for life and carry more intense reference to metaphysical and anthropological arguments and ultimately to theonomy of the human world. Accepting that autonomy of world's existence is in fact theonomic or penetrated by participant theonomy, we obtain a definite illumination of truth about man's responsibility for life. Such truth would comply with the idea of natural law which in its transcendental dimension is the fullest expression of God's relation to the rational order of the world and particularly to rational and personal nature of man. Realising that the human world is willed by God for the world itself, man, who is placed in the personal relation to God, will accept this truth as a norm for his rational principle of action. The ultimate foundation of responsibility for life in the world is the relation of man to the Creator, to the call which God constantly addresses to the human mind and freedom. Applying philosophy, as Jonas does, the responsibility for life cannot be a purely formal imperative, it should rather stem from the personal relation where the practice of responding to good and appealing to the other becomes the condition of being a person. Jonas rightly shows the paradigmatic model of the parent and the statesman's responsibility, yet at the same time he does not distinctly indicate the personalistic foundations of ethics of responsibility for life. Personal responsibility is not only the paradigm of universal responsibility but its essence and the proper meaning. It flows directly from the idea of vocation addressed to man as a rational and free being capable of personal reply to the good he recognises.