

Ks. Stanisław WARZESZAK

Z twórczości Hansa Jonasa (2)

OD STAROŻYTNEJ GNOZY DO WSPÓŁCZESNEGO NIHILIZMU

Twórczość H. Jonasa kształtują trzy etapy rozwoju myśli, które wyznaczają trzy różne kierunki poszukiwań filozoficznych, jednak połączonych jednym dążeniem do zrozumienia miejsca człowieka w świecie. Będzie to najpierw etap zainteresowań gnozą, który przejdzie w okres poszukiwań w zakresie biologii filozoficznej, by znaleźć praktyczne uwieńczenie w etyce odpowiedzialności¹. Sam Jonas stwierdzi, że związek pomiędzy tymi trzema okresami rozwoju jego myśli jest wyraźny, jakkolwiek nie osiągnął dostatecznej efektywności². Związek ten ukazuje na odcinku kontynuacji oraz ewolucji niektórych idei gnostyckich, zwłaszcza dualizmu i nihilizmu, przenikających historię myśli ludzkiej, począwszy od starożytności aż do czasów współczesnych. Stopień efektywności tego związku pozostaje do oceny krytyka twórczości filozoficznej Jonasa. Za podstawę tej oceny powinny służyć przynajmniej następujące dzieła filozofa: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*³, oraz *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*⁴.

1. Wprowadzenie H. Jonasa studia nad gnozą

Przystępując, poniekąd przypadkowo, do studiów nad gnozą, Jonas wszedł na wiele lat w fascynującą go dziedzinę historii myśli, duchowej formacji przeszłości⁵. Przyszedł jednak moment, gdy uświadomił sobie, że należy skończyć z historią idei pierwszych wieków chrześcijaństwa wraz z religijno-filozoficznymi problemami sta-

¹ Artykuł stanowi kontynuację problematyki podjętej w *WST* 5(1992), s. 225-234. Czytelnik znajdzie tam rys biograficzny wraz z historią twórczości filozoficznej H. Jonasa.

² Por. "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas [par J. Greisch et E. Gillen]", *Esprit* 1991, n° 171, 7.

³ Boston: Beacon Press 1958 (Beacon Paperback 1963; 1970 - wyd. drugie uzupełnione). Wersja polska: *Religia gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994. Tutaj będziemy opierać się na tłumaczeniu polskim (stosując skrót *RG*), zrealizowanym według wydania Beacon Paperback 1963. Nie zawiera ono rozdziału: *The gnostic Syndrom*, który został zamieszczony w wydaniu z 1970 r. a następnie opublikowany w *Philosophical Essays* w 1974 r.

⁴ [= *PhE*] Chicago-London: University of Chicago Press 1980² (Wyd. 1. Englewood Cliffs 1974).

⁵ Jonas wspomina, że pretekstem do zajęcia się problemem gnozy była prezentacja tematu poznania Boga w czwartej Ewangelii, na seminarium R. Bultmana w Marburgu. Bultmanowi wydawał się niezwykle interesujący kierunek badań Jonasa i osobiście prosił M. Heideggera, aby tamten mógł przygotować rozprawę doktorską z filozofii na temat gnozy. Por. "De la gnose au Principe responsabilité", *art. cyt.*, 7. "From Gnosticism to the Dangers of Technology. An Interview with Hans Jonas" (by I.P. CULIANU), w: I.P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985, 136.

rożytnego świata kultury grecko-rzymskiej. Wychodził z założenia, że filozofia powinna mieć do czynienia z *tym co jest*, a więc z realnym bytem, który stoi przed człowiekiem a człowiek stanowi jego część. Wreszcie doszedł do przekonania, że filozofia powinna traktować o bycie ludzkim i bycie świata, w którym żyje człowiek⁶. Nadto Jonas już od czasów studenckich nosił w sobie uczucie niezadowolenia ze sposobu uprawiania filozofii niemieckiej, zdominowanej tradycją filozofii idealistycznej. Ani u Husserla ani u Heideggera nie znalazł zainteresowania dla danych nauk przyrodniczych, pomocnych w rozumieniu świata i cielesnej natury człowieka. Uprawiana wówczas fenomenologia zajmowała się wyłącznie świadomością, pomijając zagadnienie świata realnego i materialnego. W takiej sytuacji Jonas czuł się zobligowany uczynić świat realny, w którym żyje i działa człowiek jako istota duchowo-cielesna, głównym celem dociekań filozoficznych.

Gnoza była jednak obszarem idei, która w jakiś sposób pochłonęła Jonasa na całe życie. Studia nad gnozą okazywały się nie tylko użyteczne dla widzenia i rozumienia rzeczywistości w starożytności, ale wyznaczały kierunek interpretacji nowożytnej refleksji nad światem i człowiekiem. Skierowały uwagę Jonasa na obecność dualistycznego a następnie nihilistycznego modelu interpretacji rzeczywistości w filozofii nowożytnej. Już na przykładzie *Religii gnozy* czytelnik może zauważyć do jakiego stopnia elementy idei gnostyckich obecne są w nowożytnej myśli filozoficznej, zwłaszcza tej o orientacji kartezjańskiej i egzystencjalistycznej. Epilog tego dzieła (RG 337-358) ukazuje jakby w syntezie przejście od starożytnej gnozy do nowożytnych jej postaci w koncepcjach dualistycznych i nihilistycznych niektórych kierunków nowożytnej filozofii. Podobnie czyni to Jonas w *Philosophical Essays*, w dziele, na które składają się trzy części esejów filozoficznych, (na ogół już wcześniej publikowanych), ułożonych według klucza, wyraźnie wskazującego na powiązanie ideą gnozy trzech dziedzin zainteresowań filozoficznych autora. Jonas przyjął tu zasadę retrospektywną; rozpoczynając od refleksji nad filozoficznymi problemami cywilizacji technicznej, idzie poprzez analizę niektórych najbardziej fundamentalnych elementów filozofii, to jest biologii i organizmu, ludzkiego umysłu oraz historii, by wszystkim tym problemom dać uwieńczenie w trzeciej części, podejmującej zagadnienia myśli religijnej starożytności chrześcijańskiej, w szczególności gnostyckiej. W zamyśle autora gnoza ma być jakby "wspólnym dachem", pod którym spotykają się orientacje filozoficzne nowożytności, z jej pojmowaniem świata, natury i człowieka. Tak więc gnoza stanowi u Jonasa istotny klucz do interpretacji nowożytnej myśli filozoficznej, która poniekąd sprowadza się do gnozy, i jest także punktem wyjścia i dojścia całej drogi intelektualnej filozofa. Przez pryzmat gnozy Jonas ocenia główne osiągnięcia myśli filozoficznej a także technicznej epoki nowożytnej, tak jakby gnoza stanowiła ciągle obowiązujący paradygmat poznania i interpretacji świata oraz jego przekształcania.

Zanim przejdziemy do omówienia gnozy jako centralnej idei w rozwoju cywilizacji Zachodu, przyjrzyjmy się bliżej studiom Jonasa nad gnozą, aby uświadomić sobie jaką drogą filozof doszedł do wyżej sformułowanych wniosków. W przedmowie do książki *Religia gnozy*, autor przyznaje, że na temat gnozy powstało już wiele gruntownych studiów, poczynawszy od Ojców Kościoła, których pisma były

⁶ Ze zmianą kierunku zainteresowań związane były także obiektywne uwarunkowania spowodowane II wojną światową i bezpośrednim udziałem Jonasa w działaniach wojennych w szeregach armii brytyjskiej. Brak dostępu do źródeł historycznych, skłonił Jonasa jako żołnierza a zarazem filozofa do podjęcia pytania o własny byt. Zdaniem Jonasa, tego bytu nie da się poznać na podstawie książek czy też badań przeszłości, lecz z tego co w doświadczeniu rzeczywistości samemu można poznać i zrozumieć. Por. "De la gnose au Principe responsabilité", art. cyt., 7n.

dotychczas jedynym źródłem wiedzy o gnozie oraz pierwszą próbą wyjaśnienia natury i pochodzenia gnostycyzmu, skończywszy na dziele Wilhelma Bousseta *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), które dało początek dominującej przez wiele lat szkole interpretacji gnozy. Jonas podszedł do zagadnienia gnozy w zupełnie inny sposób. Inaczej niż Ojcowie Kościoła, dla których gnostycyzm był wypaczeniem prawdy chrześcijańskiej poprzez uwikłanie jej w filozofię helleńską⁷, a więc siłą rzeczy musiał być przedmiotem ostrego zwalczania. Nie tak jak niemieccy teologowie protestancy w XIX w. którzy podchodzili do badania zjawiska gnostycyzmu w oparciu o metodę historyczno-krytyczną, gwarantującą obiektywizm historyczny. W badaniu gnozy Jonas postawił sobie cel filozoficzny, dążył do zrozumienia ducha gnostyckiego, do ujęcia istoty gnostycyzmu jako całości. Za punkt wyjścia wzięł ogólną perspektywę filozoficzną, która wyraźnie pomagała w zrozumieniu gnostycyzmu w szerszym kontekście ludzkiej historii. Z punktu widzenia filozoficznego istotą gnostycyzmu była próba udzielenia odpowiedzi w kwestii położenia człowieka w świecie. Mimo że stanowisko gnostyckie było jedną z bardziej radykalnych odpowiedzi, w oczach filozofa miało ono przyczyniać się do "naszego zrozumienia siebie jako ludzi" (RG 15). Takiej interpretacji gnozy nie służył Jonasowi żadne dowody, podchodził do niej poniekąd na sposób eksperymentowania w naturze. Nie była to interpretacja dogmatyczna, bo jedyną drogą zrozumienia gnozy było uczynienie jej żywą i przejrzystą dla współczesnego człowieka. Zaryzykował w jej interpretacji pewne filozoficzne twierdzenia, które mógłby ktoś kwestionować, a jednak otwały one drogę do interesującej interpretacji ducha gnostyckiego i odsłoniły jego ciągłą obecność w cywilizacji zachodniej. Były to twierdzenia spoczywające na kartezjańskim dualizmie oraz nietzscheańskim nihilizmie, które zdecydowanie zaważyły na nowożytnej interpretacji położenia człowieka w świecie. Nawet ostatnie odkrycia tekstów gnostyckich w Nag Hammadi nie zdeaktualizowały zaproponowanej przez Jonasa interpretacji gnozy.

W studiach nad gnozą Jonas zastosował metodę historyczną R. Bultmanna⁸, rozwijaną w jego *religionsgeschichtlicher Schule*, jak również heideggerowską ontologię egzystencjalną. Największy wpływ przypisuje jednak M. Heideggerowi⁹, którego metoda analizy egzystencjalnej dostarczała adekwatnego *logosu* do interpretacji tekstów gnostyckich, tak jak Bultmanowi służyła do interpretacji Biblii. Zdaniem Jonasa heideggerowskie *Begrifflichkeit* było bardziej przystosowane do wyjaśnienia treści przekazu chrześcijańskiego bądź gnostyckiego. Mimo że postawił sobie za cel filozoficzną interpretację gnostycyzmu, to jednak nie mogła być ona wyizolowana z kontekstu historycznego. Dlatego filozoficznej analizie gnozy zawsze towarzyszyło historyczne, kulturowe i religijne, na które składają się wpływy świata helleńskiego, judaistycznego a nawet szeroko rozumianej kultury i religii Wschodu - czego przykład znajdziemy we wprowadzającym rozdziale do *Religii gnozy* (RG 21-44). Jego filozoficzna analiza musiała obejmować całościowo ówczesny świat oraz panoramę duchową epoki, a zatem jego studium gnozy musiało mieć także charakter historyczny, któremu doskonale służyła metoda historyczna Bultmanna.

⁷ Jeszcze dalej idącym twierdzeniem, cytowanym przez Jonasa, było słynne sformułowanie Adolfa von Harnacka, iż gnostycyzm był "radykalną hellenizacją chrześcijaństwa" (RG 14).

⁸ R. Bultmann (1884-1976), biblista i teolog protestancki, profesor uniwersytetu we Wrocławiu i Marburgu, rzecznik teologii egzystencjalnej, twórca koncepcji demitoligizacji chrześcijaństwa.

⁹ M. Heidegger (1889-1976), filozof, uczeń E. Husserla - twórcy fenomenologii, profesor filozofii w Marburgu i Freiburgu. W swych poglądach przeszedł od fenomenologii do filozoficznej analizy sensu bytu. Zajmował się ontologicznymi zagadnieniami ludzkiej egzystencji. Por. *Bycie i czas [Sein und Zeit]*, tł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994.

Jednak Jonas zajmował się nie tyle analizą historyczną religii, co *historią idei* (*Geistesgeschichte*). Nadto w odniesieniu do gnozy twierdził, że w tę *historię idei* należy włączyć *Realgeschichte* określonej epoki. W analizie historycznej Jonas inspirował się także metodą historyczną Spenglera,¹⁰ zwłaszcza jego *morfologiczną intuicją: przenikliwością wglądu* (*hellsichtig*). W rzeczywistości jednak wpływ Spenglera na analizy historyczne Jonasa był marginalny, bowiem na pierwszym miejscu zawsze pozostawał Heidegger a następnie mistrzowie *religionsgeschichtlicher Schule*. U Spenglera znalazł potwierdzenie dla własnego punktu widzenia, według którego wyłaniające się u doktorów gnostyckich myśli i uczucia stanowią nowy sposób bytowania w świecie, nową *Kulturseele* (Spengler), lub jak woli Jonas *Daseinshaltung*. Gnostycyzm daje wrażenie środowiska myśli synkretystycznej, gdzie zostały wymieszane pewne elementy starego dziedzictwa absorbowanego w nowej postaci myśli¹¹. Jonas zauważa jednak, że zjawisko gnostycyzmu nie daje się wyjaśnić w samym tylko przyswojeniu starej tradycji, bowiem jest w nim coś istotnie nowego. Tak więc przyjął za Spenglerem śmiałą *intuicję nowego początku*, i wprzągnął ją do swoich badań nad gnozą jako narzędzie heurystyczne. Zgodnie z ideą *pseudomorfizmu* Spenglera rozpadająca się myśl grecka pozostawiła formę, w którą została wepchnięta nowa substancja myśli wschodniej (RG 52-53).

Wkład Jonasa do badań nad gnozą przedstawia wartość nie tyle historyczną co hermeneutyczną i filozoficzną. Pierwsze wydanie obszernego studium *Gnosis und spätantiker Geist* spotkało się z dużym zainteresowaniem nie ze względu na przybliżenie historycznego zjawiska gnozy, co na jej interpretację, która odstąpiła żywą aktualność idei gnostyckich w myśli nowożytnej a jeszcze bardziej w kondycji duchowej i ideowej okresu międzywojennego. Jonas wykazywał bowiem, że Europa w jakiś sposób związana jest z gnostycyzmem, zwłaszcza jej apokaliptyczna i nihilistyczna kondycja, dla której tło filozoficzne stanowił egzystencjalizm a ideologiczne totalitaryzm i nacjonalizm. Niemalże znaczenie posiadał fakt, że wspomniane dzieło ukazało się w 1933 r. wzbudzając duże zainteresowanie w środowiskach intelektualnych, zwłaszcza młodego pokolenia, które podejmowało żywą dyskusję nad dziełem, choć nie mogła ona mieć charakteru publicznego, w kontekście dramatycznych zjawisk polityczno-społecznych. Jak sam stwierdza, wyjątkowy sukces jego dzieła wynikał nie tyle z poprawnej interpretacji gnozy, co z faktu, że taka interpretacja odpowiadała również nastrojom w tamtych okolicznościach historycznych. W swym dziele Jonas dotknął wrażliwego nerwu swojej epoki i w ten sposób osiągnął cel filozoficzny swego przedsięwzięcia¹².

2. Nihilizm starożytnej gnozy

Problematyka gnostycka w ujęciu historycznym jest bardzo złożona, bowiem składają się na nią wielorakie tradycje kulturowe, religijne i filozoficzne. W badaniach nad gnostycyzmem Jonas próbuje wznieść się ponad zwykły eklektyzm gnozy, pozbawionym kierunku ideowego. Szukając zrozumienia ducha gnostycyzmu i jego

¹⁰ O. Spengler (1880-1936) niemiecki filozof historii i kultury. Według niego historia jest historią sześciu kultur, które przechodzą młodość, dojrzałość i starczy upadek. Współczesna kultura Zachodu znajduje się w tej ostatniej fazie. Por. *Der Untergang des Abendlandes*, t. 1-2, München 1918-1922.

¹¹ "From Gnosticism to the Dangers of Technology", *art. cyt.*, 144n.

¹² Sukcesu dzieła pogratulowali Jonasowi osobiście teologowie tej miary co R. Bultmann, F. Gogarten, filozof K. Jaspers i wybitny fizyk C.F. von Weizsäcker, którzy jednocześnie usilnie zachęcali Jonasa do kontynuowania studiów nad gnozą. Por. *tamże*, 138.

istoty jako całości dochodzi do przekonania, że wśród wielości systemów i tradycji gnostyckich musi być jakaś wspólna zasada cechująca ducha gnostyckiego. Poprzez systematyzację wiedzy na temat gnozy rysuje się przed nim świat idei gnostyckich, pewien fenomen gnostycki, usytuowany w określonym czasie i przestrzeni, który niesie w sobie pewne uniwersalne cechy, świadczące o jedności istoty gnostycyzmu. W swoich publikacjach Jonas ujmuje je w postaci tzw. syndromu gnostyckiego, do którego zalicza "wiedzę" gnostycką, dającą się sprowadzić do czterech podstawowych dziedzin poznania: teologii, kosmologii, antropologii i eschatologii (RG 58-62; PhE 263-276).

"Wiedza" gnostycka, która wypływa z poznania tajemnic pochodzenia, istnienia oraz przeznaczenia człowieka, przedstawia się jako moc zbawcza a więc posiada zdecydowanie religijne i nadprzyrodzone znaczenie. Poznanie natury Boga, świata i człowieka oraz sensu jego życia i działania stanowi przedmiot wiedzy, która jest w stanie zmodyfikować ludzką kondycję i doprowadzić do zbawienia. Brak poznania "wiedzy" leży u podstaw istnienia bytów niższych oraz stworzenia świata, które jest wyrazem demiurgicznej arogancji i iluzji¹³. Kształt istnienia człowieka w świecie również uwarunkowany jest brakiem poznania "wiedzy". Jednak człowiek ma tę samą substancję co Bóg, który jest w pełnym posiadaniu "wiedzy", i dlatego powinien dążyć do odzyskania "wiedzy", będącej źródłem zbawienia. Przeszkodę w poznaniu "wiedzy" stanowi świat, który oddziela człowieka od Boga a przy tym alienuje człowieka i stawia go, podobnie jak i Boga, w radykalnej opozycji do siebie. Z tego powodu świat, który jest przypadkiem najniższego poziomu bytu a przy tym alienuje człowieka, stanowi źródło "pesymizmu kosmicznego". W praktyce ludzkiego życia i działania dochodzi do radykalnego odrzucenia wszelkich związków ze światem. W moralności gnostyckiej "wiedza" prowadzi do dwóch skrajnych postaw: ascetycznej i libertyńskiej. Pierwsza nakazuje unikać kłopotów sprawami świata doczesnego a druga daje przywilej absolutnej wolności w korzystaniu z dóbr tego świata. Co więcej, gnoza daje wolność w stosunku do wszelkiego porządku i prawa moralnego, które nie jest "z ducha" lecz owocem demiurgicznych zamysłów (RG 61-62, 286-297). W efekcie gnoza, w swej antykosmicznej wymowie, prowadzi do nihilizmu, tj. radykalnego zaprzeczenia jakiegokolwiek sensu rzeczywistości doczesnej.

To co istotnie stanowi system gnostycki wyraża się w radykalnym dualizmie oraz *dewolucji* w łańcuchu bytów. Według Jonasa te dwa elementy tworzą gnostycki schemat myślenia, który stał się pewnego rodzaju kulturalnym *a priori* i w duchu tamtych czasów posiadał jakby wewnętrzną oczywistość, do której musiał się dostosować, jakby do wspólnego wzorca, każdy poszczególny, nawet zróżnicowany obraz rzeczywistości. Takim dominującym modelem myślenia było pojmowanie boskiej transcendencji w kategoriach skrajnego dystansu wobec świata, a nawet przeciwstawienia światu doczesnemu, który jest dziełem niższych sił - archontów. Oddalenie człowieka od Boga było egzemplifikacją powszechnej i radykalnej polaryzacji bytów w świecie. Wyrażała ją również radykalny dualizm, w którym dusza i duch były obce światu, jakby pochodziły z zewnątrz, nie mając prawdziwego odniesienia do świata, w którym ciało pozostaje więzieniem dla duszy a prawdziwy byt tylko w separacji od świata. Ten stan rzeczy jest rezultatem *dewolucji*, czyli ewolucji zstępującej, która prowadzi ku ciągłej dekadencji i jest naznaczona katastrofizmem, co szczególnie widać na poziomie świata doczesnego, w jego upadku i alienacji, w jego skrajnym oddaleniu od bytów duchowych. Świat będąc krańcowym przypadkiem najniższego poziomu bytu jest źródłem kosmicznego

¹³ Świat i człowiek zostali stworzeni nie na obraz Boży lecz "na obraz" wykreowany przez archontów.

pesymizmu (*PhE* 267-169). Dualizm i dewolucja stanowią metafizyczne tło nihilizmu, nieodłącznego od systemów gnostyckich. W opinii Jonasa korzeni gnostyckiego dualizmu i dewolucji należy poszukiwać w doświadczeniu egzystencjalnej sytuacji gnostyków, która odbija się w spekulatywnym dualizmie ich systemów¹⁴.

Jonas stwierdza z całą pewnością, że nawet Orygenes reprezentuje ten sam model myślenia co gnostycyzm, np. Walentynianie, a jest to model dualistyczny. Świat i *psyché* stanowią dla nich zdegenerowany poziom boskiego porządku. Orygenes jest chrześcijańskim przedstawicielem takiego myślenia. Jak wskazuje na to dzieło Orygenes *De principiis* istnienie świata bierze początek w pierwotnym upadku "duchów", które na początku stanowiły boską *pleromę* spoczynku i pokoju. Nie chodziło tu o upadek pierwszego człowieka Adama, lecz o upadek boskich "umysłów" w świecie. Naprawa powinna dotyczyć boskiego porządku, który został zakłócony. Odtąd rozpoczął się kierunek ruchu spadkowego, który zmusił Boga do zrobienia czegoś, czego w innej sytuacji by nie zrobił. Jest tu wyraźna analogia do systemu myśli gnostyckiej. Nie wiadomo, czy Orygenes zaczerpnął te myśli od gnostyków, jednak jest to przyzwolenie na ogólny schemat gnostycki, który obcy jest ortodoksji chrześcijańskiej i żydowskiej, a nawet myśli platońskiej czy też pita-gorejskiej (*PhL* 305-323).

Jonas pozostaje jednak niepewny co do pokrewieństwa między myślą filozoficzną Plotyna a gnozą mitologiczną (*PhL* 324-334). Na podstawie analizy *Enead* Plotyna wykazuje on pewne tendencje gnostyckie w plotynizmie, jednak badania nad Plotynem uważa za niezakończone a zatem podobne twierdzenia za niepewne. Jonas pokazuje także tło judaistyczne gnostycyzmu zwłaszcza na gruncie judaistycznej heterodoksji i literatury apokaliptycznej (*PhL* 277-290). Jego podstawowe zastrzeżenie dotyczy faktu, że wyróżniająca cecha fenomenu gnostyckiego w helenizmie pochodzi z wewnętrznych uwarunkowań a nie z wyizolowanych, partykularnych elementów zapożyczonych z kultury greckiej, judaistycznej czy też orientalnej. Dlatego też nie widział potrzeby eksponowania judaistycznego tła gnozy chociaż wyraźnie dominuje zainteresowanie helenistycznym a nawet orientalnym tłem gnozy.

3. Nihilizm nowożytnego egzystencjalizmu

We wprowadzeniu do *Philosophical Essays* Jonas wyjaśnia jakie były racje egzystencjalne, które skłoniły go do przeniesienia uwagi ze starożytności na współczesność. Stało się to w czasie wojny, kiedy postanowił - jak sam stwierdza - zerwać z dziedzina historyczną na rzecz intelektualnej konfrontacji z problemem realnego bytu i natury organizmu. Odtąd zajmował się głównie historią nauki i filozofią organizmu, jednakże gnostycyzm pozostawał nieustannie źródłem inspiracji w analizie współczesnego doświadczenia człowieka¹⁵, zwłaszcza na odcinku antropologii i biologii filozoficznej. Co więcej, Jonas zauważył obecność gnostycyzmu w nowożytnych tendencjach do dualistycznej interpretacji rzeczywistości organicznej

¹⁴ Z tego nie wynika jednak - podkreśla Jonas - że zasada egzystencjalna ma absolutne pierwszeństwo przyczynowe przed spekulatywną, bowiem przyczyna i skutek są na ogół powiązane ze sobą cykularnie, co oznacza, że obiektywny system stwarza możliwość subiektywnego doświadczenia - teoria jest antycypacją doświadczenia. Teoria i doświadczenie pozostają zatem w wzajemnym związku tworząc krąg (hermeneutyczny), w którym modelują się oba bieguny relacji. Por. *tamże*, 143.

¹⁵ Pod wpływem zachęty J.M. Robinsona napisał Jonas interesujący esej filozoficzny: *Gnosticism and Modern Nihilism*, opublikowany po raz pierwszy w: *Social Research* 19(1952), 430-452.

i wyobcowania człowieka w świecie (*Entweltlichungstendenz*). W odpowiedzi na ten problem Jonas podjął interesującą próbę wypracowania tzw. biologii filozoficznej, która miała stanowić odpowiedź na potrzebę uzdrowienia nowożytnej myśli filozoficznej Zachodu, obciążonej dualizmem kartezjańskim oraz nihilizmem egzystencjalistycznym (RG 337-358). Według Jonasa oba te kierunki reprezentują sobą dziedzictwo starożytnej gnozy w nowożytnej postaci, co wyraża się między innymi w negatywnym stosunku człowieka do przyrody oraz w zjawisku wyobcowania człowieka w przyrodzie i lęku wobec niej¹⁶. Odpowiedzią Jonasa jest propozycja filozoficzna, która zmierza do ukazania miejsca człowieka w przyrodzie i w procesie ewolucji oraz celowości przyrody i wartości przyporządkowanej każdej postaci życia.

Bliski Jonasowi problem dualizmu gnostyckiego niewątpliwie ułatwił mu zrozumienie dualistycznego podziału w nowożytnym sposobie pojmowania organizmu, zwłaszcza dychotomii między materią i duchem. Ontologiczne problemy organicznej egzystencji wydawały się Jonasowi najbardziej fundamentalne i domagały się rozwiązania na gruncie filozofii a zwłaszcza metafizyki organizmu. Byt organiczny był rozumiany jako kompozycja materialna i duchowa, jednak często w radykalnej separacji, tymczasem żywe ciało nie może być opisywane wyłącznie w kategoriach materii lub ducha. W każdej postaci życia znajduje się w odpowiednich proporcjach jedno i drugie. Metafizyczny dualizm, który został utwierdzony w nowożytnej myśli zachodniej przez kartezjanizm, gdzie *res extensa* znalazła się w całkowitej separacji a nawet w opozycji do *res cogitans*, wpłynął zdecydowanie na stosunek człowieka do natury (RG 339). Dualizm przedstawiał się Jonasowi jako główny syndrom gnostycki w tradycji zachodniej, a także w całej historii myśli ludzkiej, w której polaryzacja dualistyczna prowadziła do akcentowania świata wewnętrznego (np. buddyzm). Ta polaryzacja stanowiła tradycję, która idąc przez Średniowiecze dotarła do Pascala i Kierkegaarda a nawet Heideggera. Odkrywanie świata wewnętrznego, niedostępnego bezpośrednio dla człowieka zniewolonego, poddanego bezpośrednim oddziaływaniom otaczającego świata, jest w dużej mierze owocem dualizmu jako głównej zasady teorii poznania¹⁷.

"Gnostycki" stosunek człowieka do natury ujawnił się na gruncie myśli nowożytnej w dualistycznych i zarazem nihilistycznych przesłankach filozofii egzystencjalistów i ich prekursorów. Jonas zauważył, że egzystencjalizm dążąc do rozjaśnienia fundamentalnych właściwości ludzkiej egzystencji oraz jej historycznie zdeterminowanej sytuacji, przyjął analogiczną do gnostycyzmu postawę duchową. Zastosowanie metody analizy egzystencjalnej do gnostycyzmu okazało się w efekcie sukcesem hermeneutycznym, ale nie mniejszym sukcesem było dla Jonasa także "gnostyckie" odczytanie egzystencjalizmu (RG 339). Jonas podkreśla, że począwszy od Pascala człowiek postrzegany jest jako radykalnie odmienny i w efekcie samotny w obojętnym dla siebie wszechświecie, który pozbawiony jest jakiegokolwiek sensu ludzkiego. Jako "trzcina myśląca" nie jest częścią całości wszechświata i do niego nie należy ani też w nim nie znajduje odniesienia dla zrozumienia siebie. Natura bowiem jest bezcelowa i nie daje ontologicznej podbudowy dla poszukiwanych przez człowieka wartości i sensu. Człowiek pozostawiony jest samemu sobie, bo nawet Bóg, którego potęga manifestuje się w świecie, jest mu ostatecznie nieznany i odległy, tak że boska dobroć, mądrość i doskonałość pozostają praktycznie nieobecne. Zdaniem Jonasa to negatywne widzenie kosmicznego środowiska człowieka leży

¹⁶ Cf. H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, (Kleine Vandenhoeck Reihe 1165), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 1987².

¹⁷ Zdaniem Jonasa tej dualistycznej polaryzacji zawdzięczać należy badanie własnej świadomości i własnego życia wewnętrznego, które znajdujemy w *Wyznaniach św. Augustyna*. Por. "De la gnose au Principe responsabilité", art. cyt., 9.

u podstaw "metafizycznej sytuacji, która dała impuls do powstania współczesnego egzystencjalizmu i jego nihilistycznych implikacji" (RG 342). Jednak w porównaniu z systemami gnostyczkimi nihilistyczne stanowisko w egzystencjalizmie radykalizuje się jeszcze bardziej. Gnostycy powiedzieliby, że "umarł Bóg kosmosu", tymczasem Nietzsche pójdzie jeszcze dalej i powie, że "umarł Bóg" chrześcijan, co oznacza brak jakiegokolwiek autorytetu nadludzkiego. Sytuacja egzystencjalna, w której "najwyższe wartości tracą wartość" stanowi najgłębszy sens nihilizmu. Ten nihilizm spowodowany jest dualizmem, który nie tylko leży u podstaw antropologicznego akosmizmu lecz także rozdzielenia świata i Boga¹⁸.

Gnostyckie rozwiązanie problemu metafizycznej sytuacji człowieka polegało na zdobyciu "gnozy", czyli zbawczej wiedzy, która nie miała na celu integracji z kosmosem, lecz prowadziła do skrajnej alienacji człowieka w świecie, tak by jego jaźń uwolniła się od świata i zdobyła siebie samą. Siła gnozy miała pokonywać siły kosmosu, i ta relacja siły przeciwstawionej siłom natury stała się wspólną zasadą gnostycyzmu i egzystencjalizmu. Różnica polegała jednak na tym, że w starożytności tą siłą przeciw naturze nie była technika tak jak w czasach nowożytnych¹⁹. Jonas podkreśla, że w technologicznym panowaniu człowieka ujawniła się wyjątkowa agresja wobec integralności natury, niszcząc równowagę na jakiej spoczywało współistnienie wielu form życia na ziemi. To panowanie ubogacało życie ludzkie, czyniło je pełniejszym i bardziej płodnym, lecz otworzyło również możliwość nadużyć w panowaniu nad naturą a nawet doprowadziło do pewnego progu, gdzie wszystko może przyjąć postać fatalistyczną.

4. Nihilizm współczesnej cywilizacji technicznej

Jonas przeszedł od historii idei do filozofii nauki, aby znowu powrócić do historii, jednakże historii współczesnych idei, związanych z przeznaczeniem człowieka w nowożytnej cywilizacji naukowo-technicznej. Jej wpływ na życie ludzkie przedstawiał się Jonasowi jako najważniejszy ze współczesnych problemów filozoficznych. Przykład bomby atomowej uświadomił ryzyka cywilizacji naukowo-technicznej, lecz zdaniem Jonasa w istocie nie tyle użycie militarne władzy człowieka nad światem jest niebezpieczne, (bo wojna nie jest stanem normalnym i można jej uniknąć), co raczej pokojowe jej użycie, które stanowi formę powszedniej władzy, ściśle związanej z egzystencją współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej. Wszystkie dobra techniki są moralnie do przyjęcia, lecz ich użycie na dłuższy dystans szkodliwie wpływa na los bardziej niepokojący od bomby atomowej. Można bowiem powstrzymać się od stosowania bomby atomowej, lecz nie sposób wyrzec się tego co czynimy na codzień: posługiwać się samochodem, latać samolotem... Według Jonasa "apokalipsa pełzająca" jest czymś bardziej doniosłym niż apokalipsa nagła i brutalna.

Czy współczesna cywilizacja jest w stanie obronić się przed samozniszczeniem? Odpowiadając na to pytanie Jonas zauważa, iż religijność w cywilizacji Zachodniej ma charakter niefideistyczny i brakuje jej podstaw dogmatycznych. Bez ożywienia religijnego zaangażowania człowiek Zachodu nie będzie w stanie znaleźć motywacji koniecznych do zapobiegania niebezpieczeństwu samozniszczenia, jakie niesie

¹⁸ Według Jonasa "z immanentnego doświadczenia rozdzielenia człowieka i świata /.../ wyrasta transcendentna doktryna dualizmu świata i Boga" (RG 343).

¹⁹ Nauka nowożytna, w przeciwieństwie do starożytnej kontemplacji natury i do fizyki Arytotelesa, rozwinęła zupełnie nowy sposób teoretycznego odniesienia do natury, przyjmując charakter praktyczny. Ta zmiana charakteru poznania, która dała podstawy naukom przyrodniczym, wyszła poza wszelkie oczekiwania. Por. *PhE* 45-80.

współczesna technika²⁰. Nie chodzi tutaj o fundowanie techniki w religii, lecz bez religii środki przeciwdziałania niebezpieczeństwom techniki nie zostaną przyjęte przez ludzkość. Ponadto konieczny jest nowy styl życia, który nie ma szans zinterioryzowania bez mocnego zaangażowania religijnego. Ludzki duch zdeterminowany jest wyłącznie względami racjonalnymi a Jonas nie wierzy w siłę rozumu w kierowaniu ludzkimi sprawami w skali masowej. Aby położyć kres ofiarom i samozniszczeniu należy odwołać się do czegoś pokrewnego religii jako źródła psychologicznego. Obudzenie motywacji transcendentalnej, która może wytworzyć psychologiczną siłę oddziaływania na postępowanie ludzi, stanowi nieocenione narzędzie równowagi na przyszłość (*PhE* 3-20).

Problemy współczesnej cywilizacji technicznej posiadają w rzeczywistości charakter ideologiczny a nawet gnostycki. Idea *upadku* w gnozie i *mutacji* w biologii stanowi analogię, która obecna jest również w technice. Mutacja zgodnie ze współczesną biologią stanowi "niepowodzenie" natury, bo jest czymś anormalnym jako niewłaściwa transmisja informacji genetycznej. Interesujące jest jednak to, że takie niepowodzenie może okazać się pożyteczne w określonych warunkach środowiskowych. Analogiczna była sytuacja w przypadku gnostyckiej idei *upadku*. Podobnie rzecz przedstawia się w odniesieniu do współczesnej techniki. Według Jonasa analogia ta istnieje w porządku ogólnym i szczegółowym.

W porządku ogólnym technika przedstawia sobą ściśle materialistyczne rozumienie rzeczywistości, które "skręciło" ku praktycznemu. Od XVII w. przyczyny sprawcze zostały zredukowane do jednej i tej samej przyczyny mechanicznej, gdy tymczasem istnieją inne przyczyny w naturze, które nie dają się zredukować do mechanicznych. U podstaw takiego sposobu myślenia był wspomniany już kartezjański dualizm między rozciągłością materii jako natury poza człowiekiem a świadomością/myślą, która ze swej istoty nie ma nic wspólnego z rozciągłością materii. Ciało jako substancja rozciągnięta a pozbawiona świadomości i dusza jako substancja myśląca i pozbawiona rozciągłości, zostały tak radykalnie oddzielone, że życie, które starożytność przypisywała duszy, zostało zredukowane do procesów czysto materialnych, a dusza tracąc łączność z życiem straciła również łączność z ciałem. Praktyczny wynik tej dualistycznej redukcji rzeczywistości prowadził do tego, że można było lekceważyć obecność świadomości w świecie, koncentrując się wyłącznie na analizie rozciągłości. Współczesna technika stanowi zasadniczo praktyczne zastosowanie tego sposobu myślenia, które ja widzieliśmy wyżej, było źródłem dualizmu we współczesnej biologii (*PhE* 45-80).

Aspekt szczegółowy techniki o implikacjach dualistycznych dotyczy jej zastosowanej do ludzkiego organizmu, budząc ogromny niepokój o przyszły kształt ludzkiego życia. Biorąc z punktu widzenia metafizycznego, mamy do czynienia ze zwrotem techniki na ludzki byt, próbując go ulepszyć bądź zmodyfikować przez wielorakie oddziaływania biotechniczne. W tym dążeniu Jonas dostrzega pragnienie władzy nad strukturą ontyczną człowieka. Techniki manipulacji genetycznej są aktualnie stosowane do indywidualnych mikroorganizmów, zwierząt i roślin, lecz wkrótce osiągną kompleksów organicznych, przekształcając makroorganizmy, w tym również naturę ludzką (*PhE* 141-167). Zastrzeżenia, które każą powstrzymać się człowiekowi od podejmowania podobnych manipulacji technicznych, wypływają z lekcji gnozy w trzech aspektach: (i) postęp techniczny podsyca zarozumiałość wiedzy (analogia do gnostyckich demiurgów); (ii) wynik tych manipulacji może być monstrualny (zastrzeżenie praktyczne); (iii) nie wolno manipulować natury ludzkiej (zastrzeżenie metafizyczne). Działania zarówno gnostyckich *archontów* jak i współ-

²⁰ Por. "From Gnosticism to the Dangers of Technology", *art. cyt.*, 147.

czesnych technokratów nie liczą się z tymi zastrzeżeniami i w efekcie są przejawem czystego nihilizmu. Można by je określić jako zwrócenie zdolności przeciwko ich własnym uwarunkowaniom, tak jakby dzieci powstały przeciwko swej matce. Tymczasem dzieci nigdy nie mogą być całkowicie odłączone od swojej matki, a jeśli ją zabiją, same zginą.

W *Holzwege* Heidegger komentując nietzscheańskie twierdzenie o śmierci Boga, pisze, że nihilizm stanowi przeznaczenie cywilizacji zachodniej a tym samym całego świata (RG 353-357). Jonas twierdzi, że nihilizm nie jest jednak nieuchronnym losem, bo inaczej należałoby zaprzeczyć naszemu własnemu dziedzictwu. Jeśli Heidegger i Nietzsche przyjmowałiby, że ta sama postawa umysłowa, która ukonstytuowała wartości cywilizacji zachodniej miałaby z konieczności prowadzić do nihilizmu, są w błędzie. Jednak dziedzictwo Zachodu związane jest ściśle z ideą utopii, która zdaniem Jonasa niekoniecznie musi wiązać się z nihilizmem, chyba że prowadziłyby do tego technika i dekadencja biologicznych warunków istnienia człowieka. Jednak praktyczna realizacja myślenia utopijnego może przyjąć kształt nihilistyczny dopiero wtedy gdy utopia będzie twierdzić, iż dotychczasowa rzeczywistość powinna zniszczyć na rzecz zupełnie nowej. Element nihilistyczny, tak w sensie intelektualnym jak i realnym, stanowi perwersyjną stronę utopii. Szczególnie nihilistyczną postacią utopii jest unicestwienie ludzi lub radykalne odrzucenie tego co nie jest warte ideału realizowanego przez tych, którzy uważają się za wyłącznych przedstawicieli jedynej utopii. Dla Jonasa Lenin, Stalin i Hitler reprezentują nihilistyczną stronę utopii i nie wiadomo *кто z nich jest gorszy, taki maniak jak Hitler czy taki zimny myśliciel jak Lenin*²¹. W rzeczywistości nie ma takiej polityki utopijnej, która mogłaby uniknąć nihilizmu. Nie oznacza to jednak, że nihilizm teoretycznie implikowany jest w każdej postaci utopii. *Utopia jest czymś bardzo nieskromnym w swym nieumiarkowaniu*. Lekarstwem na utopię będzie skromność, umiar i wszelkie klasyczne rodzaje cnoty.

Trudno powiedzieć, by umysłowość Zachodu nie posiadała tych cnót i była przywiązana do utopii. Jednak są ludzie (Jonas podaje przykład terrorystycznej organizacji Brygad Czerwonej Armii) którzy są idealistami i wyobrażają sobie świat bez jakichkolwiek sprzeczności, jakby rodzaj raju, i w tym sensie muszą być utopistami. Jednocześnie nie pragną stopniowego spełnienia swych nadziei, bowiem kierują się zasadą: *wszystko albo nic*. Dlatego dochodzą do wniosku, że destrukcja jako taka jest działaniem chwalebny. Nie wydają się szukać czegoś pozytywnego, ani też nie mówią, że niczego nie pragną. Mówią raczej, że *po destrukcji będzie coś lepszego*. To zaś wykracza poza utopię i jest czystą postacią nihilizmu. Jonas nazywa to perwersyjną paradoksalnością sukcesu. Jest to przykład nieutopijnej utopii²². Aktualnie utopia postępuje w kręgach naukowców, biznesmenów, technokratów, którzy nieświadomie uczestniczą w rozwoju szczególnie niebezpiecznej postaci utopii cywilizacji technicznej (PhE 80-104).

U podstaw nihilizmu leży podział między człowiekiem a rzeczywistością. Dualizm, który nie opiera się na realnej metafizyce, jest jednak realny w kulturze zachodniej. Intuicja Jonasa jest trafna, bowiem duch gnostycki nieustannie współistnieje z rozwojem cywilizacji zachodniej, niezależnie od historycznych różnic doświadczenia człowieka. Jednak dzieło Jonasa nie wydaje się być zakończone, domaga się bowiem dalszego uzasadnienia we współczesnych tendencjach cywilizacji naukowo-technicznej.

²¹ Tamże, 152.

²² Por. tamże, 152n.