

Ks. Stanisław WARZESZAK

## Z TWÓRCZOŚCI HANSA JONASA (1)

### PROBLEMATYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŻYCIE

H. Jonas (1903-1993) jest filozofem niemieckim (lub lepiej: języka niemieckiego), pochodzenia żydowskiego. Urodzony w Niemczech, w 1933 r. wybiera emigrację z racji politycznych przemian w ówczesnej Rzeszy, zamieszkuje w Anglii a następnie w Jerozolimie, gdzie wykłada filozofię na uniwersytecie hebrajskim. Bierze udział w II wojnie światowej po stronie armii brytyjskiej. Od 1949 zamieszkuje w Ameryce. Zostaje profesorem McGill University w Montrealu a następnie Clarton University w Ottawie. Od 1955 do odejścia na emeryturę w 1976 jest profesorem w New School for Social Research w Nowym Yorku. W roku akademickim 1982/1983 podejmuje wykłady jako profesor emerytowany na uniwersytecie w Monachium.

U podstaw kariery naukowej Jonasa leży staranne wykształcenie filozoficzne i teologiczne (a także z historii sztuki), które zdobywa na uniwersytetach niemieckich we Freiburgu, Berlinie, Heidelbergu i Marburgu u tak wybitnych mistrzów jak E. Husserl, M. Heidegger, R. Bultmann. Pod kierunkiem Bultmanna i Heideggera pisze rozprawę doktorską na temat gnozy<sup>1</sup>, która przynosi mu duże uznanie w środowiskach filozoficznych a także teologicznych. Przez kilka lat po doktoracie kontynuuje badania nad gnozą, które przedstawia najpierw jako dorobek habilitacyjny z filozofii, a następnie publikuje w formie samodzielnych pozycji<sup>2</sup>. W okresie powojennym rozpoczyna

---

<sup>1</sup> Opublikowaną pod tytułem: *Der Begriff der Gnosis*. (Teildruck). *Inaugural-dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Göttingen: Hubert & Co. 1930.

<sup>2</sup> Wśród najważniejszych prac Jonasa na temat gnozy należy wymienić: *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 33), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1934 (1954<sup>2</sup>, 1964<sup>3</sup>, 1988<sup>4</sup>, XVI+456 ss.)

Vol. II,1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954 (1964<sup>2</sup>).  
Ibidem - *Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage*, 377-456.

Bd. II (1+2): *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Erste und zweite Hälfte*. Herg. von R. Kurt, (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 159), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993<sup>3</sup>, XVI+410.

nowy etap poszukiwań filozoficznych w dziedzinie filozofii przyrody. Podejmuje interesującą próbę wypracowania tzw. *biologii filozoficznej*, która ma stanowić odpowiedź na potrzebę uzdrowienia nowożytnej myśli filozoficznej Zachodu, obciążonej dualizmem kartezjańskim oraz nihilizmem egzystencjalistycznym. Ostatnim etapem rozwoju myśli filozoficznej Jonasa będzie transformacja teoretycznych przesłanek biologii filozoficznej na język filozofii praktycznej. Owocem tego będzie etyka odpowiedzialności za rozwój techniczny współczesnej cywilizacji, a zwłaszcza za życie i istnienie świata jako naturalnego środowiska życia człowieka.

Wśród wielu publikacji, w których autor podejmuje zagadnienie odpowiedzialności należy wymienić: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (PV)*<sup>3</sup> oraz *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (TME)*<sup>4</sup>. U źródeł tych dwu filozoficzno-etycznych traktatów należy umieścić *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (OF)*<sup>5</sup>, który stanowi pośredni etap w twórczości filozoficznej Jonasa i otwiera perspektywę refleksji metafizyczno-etycznej nad postępowaniem cywilizacji technicznej. Lektura tych trzech dzieł pozwala na wydobycie najistotniejszych elementów Jonasowej myśli filozoficznej, które leżą u podstaw idei odpowiedzialności za życie.

## 1. Fenomen życia i jego celowość

Na etapie refleksji filozoficznej w zakresie biologii Jonas podejmuje próbę przejścia od filozofii idealistycznej do filozofii organizmu. Poświęcił temu zagadnieniu wiele lat badań i dyskusji w środowiskach biologów i filozofów amerykańskich. Owocem tej pracy jest dzieło *Organismus und Freiheit*, które mimo że ukazało się przeszło dwadzieścia lat temu w wersji niemieckiej, a jeszcze wcześniej w wersji amerykańskiej<sup>6</sup>, zwróciło na siebie uwagę dopiero w kontekście Jonasowego "dzieła życia": *Das Prinzip Verantwortung*. Stanowi zbiór artykułów, na ogół wcześniej publikowanych<sup>7</sup>, które składają się na

---

*The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press 1958 (1963<sup>2</sup>). [Religia gnozy, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994.]

<sup>3</sup> Frankfurt a.M.: Insel 1979, ss. 426.

<sup>4</sup> Frankfurt a.M.: Insel 1985, ss. 324.

<sup>5</sup> (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, ss. 342.

<sup>6</sup> Pod tytułem: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York: Harper & Row 1963. Książka w tej wersji miała już przynajmniej pięć wydań.

<sup>7</sup> Rozdziały 9, 11 i 12 były publikowane w postaci książkowej pod tytułem: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, (Kleine Vandenhoeck Reihe 1165), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 1987<sup>2</sup>.

dwanaście rozdziałów, zaopatrzonych często aneksami, tworzących względnie jednorodną treściowo pozycję. Niekiedy jednak odnosi się wrażenie, że niektóre rozdziały, zwłaszcza pięć ostatnich (OF 198-339), nie łączą się wprost z główną problematyką dzieła, niemniej jednak stanowią jej antropologiczną i praktyczną nadbudowę. W pierwszych rozdziałach autor przedstawia problematykę życia i ciała w aspekcie historyczno-filozoficznym i metafizycznym (OF 19-41). Podejmuje fundamentalne zagadnienia kosmologii takie jak celowość i przyczynowość (OF 42-59), by na gruncie tych pojęć przejść do krytyki filozoficznych aspektów darwinizmu (OF 60-85). Centralnym rozdziałem książki jest rozdział V na temat sensu metabolizmu (OF 107-144). Po nim następują rozdziały dotyczące animacji u zwierząt (OF 151-163) oraz problematyki celowości w kontekście cybernetyki (OF 164-187). Dzieło Jonasa kończy epilog, zatytułowany: *Natur und Ethik*, który otwiera perspektywę etyki odpowiedzialności, zbudowanej na ontologii bytu organicznego.

Biologia filozoficzna Jonasa zakłada pojęcie natury w wymiarze metafizycznym, z kolei metafizyka opiera się na pojęciu bytu naturalnego. Zdaniem Jonasa interpretacja natury powinna być metafizyczna a zasady ontologiczne - naturalne. Jednak u podstaw pojmowania natury oraz jej ewolucji jest subiektywność człowieka, którą charakteryzuje celowość. Interpretacja filozoficzna ewolucji winna dokonywać się na sposób regresywny: należy pojmować mniej rozwinięte formy życia w świetle bardziej rozwiniętych, zwłaszcza bytu ludzkiego. W ten sposób formy bardziej rozwinięte rozpoznają się również w formach mniej rozwiniętych, co oznacza, że najbardziej prymitywne postaci życia zapowiadają pojawienie się ducha, a ten w najbardziej rozwiniętej formie pozostaje częścią bytu organicznego. Ewolucja postępuje w kierunku bytów wyższych poprzez różnicowanie się świata aż do wyłonienia się podmiotu. Taka interpretacja ewolucji ukazuje ściśle pokrewieństwo natury i człowieka: człowiek *jest z natury* a natura *jest z człowieka*. Ponieważ natura zrodziła człowieka, nie może być jej obojętne to co go charakteryzuje, tj. subiektywność, wartość, celowość, samoświadomość a nawet pewna godność. Takie ujęcie związków rzeczywistości organicznej stoi w zdecydowanej opozycji do kartezjańskiego dualizmu w rozumieniu świata, czyli radykalnego rozdziału między duchem i materią, między człowiekiem i naturą (OF 79-84). Jonas ukazuje jedność i absolutną konieczność współistnienia świata ducha i materii, subiektywności i biologii.

Kategoria subiektywności w biologii filozoficznej Jonasa wiąże się z przejściem od organizmu do wolności. Na przykładzie metabolizmu, właściwego każdemu bytowi organicznemu, daje się zaobserwować zjawisko nieustannej wymiany substancji chemicznych i w tej wymianie ze środowiskiem naturalnym byt zachowuje identyczność swojej struktury. Organizm jest zdolny do wymiany, ale także związany koniecznością takiej wymiany, ponieważ jest ona warunkiem jego istnienia. Niemniej jednak organizm posiada wolność w stosunku do materii i nie identyfikuje się z sumą substancji chemicznych, które go tworzą; jest bowiem procesem życiowym wcielonym w materię. Wolność

i konieczność są ściśle ze sobą związane a jednocześnie pozostają w antynomii, która zapewnia autotranscendencję organizmu zawsze w kierunku wyższego stopnia złożoności i poziomu życia. Metabolizm jest w rzeczywistości procesem emancypacji formy w stosunku do materii. Forma ta pozostaje autonomiczna i zapewnia wewnętrzną identyczność jednostki, zachowuje bowiem istotny charakter życia; jest również permanentna i stanowi wymiar czaso-przestrzenny dla przemiany materii oraz doskonalenia życia. Nie identyfikuje się z materią, jest wobec niej w relacji koniecznej wolności, ponieważ nie jest wynikiem akumulacji materii lecz jej przyczyną. Forma jest przyporzędowana materii, a ta z kolei podtrzymuje formę, tak jak życie posiada wolność, o ile przyjmuje konieczność metabolizmu (OF 124-137).

Fakt metabolizmu ukazuje, że byt utrzymuje się przy życiu dzięki aktywności kierowanej przez celowość, która przedłuża formę. Wszystkie procesy życiowe w naturze charakteryzują się dynamiką celowości, która daje się obserwować w nieustannym dążeniu (poniekąd tajemniczym) od rzeczywistości nieorganicznej ku organicznej, a więc tendencja teleologiczna w kierunku życia, zamieszkująca materię (OF 53). Nie istnieje organizm - podkreśla Jonas - bez celowości immanentnie danej, która określa możliwości przyszłe bytu i wyraża jego wewnętrzny porządek polegający na nieustannym dążeniu do określonego celu wszystkich organów a nade wszystko na dążeniu do życia (OF 142). Życie należy do natury od samego początku, gdyż nie jest zdarzeniem ślepej ewolucji, lecz określonym przez cel. Natura posiada więc celowość, która zawarta jest w istocie bytu organicznego i ściśle związana z jego istnieniem. Każdy byt posiada immanentną celowość, dostępną interpretacji rozumu, która stanowi ostateczne uzasadnienie kwestii metafizycznej: *dłaczego natura powinna istnieć i dlaczego należy strzec jej istnienia na przyszłość?* Teleologia jest dla Jonasa drogą uzasadnienia przyczynowości natury, jej porządku i szczególnej wartości, a przez to także racji ograniczających władzę człowieka w dysponowaniu naturą. Porządek natury i jej celowość nakładają granice, które ludzkie działanie powinno respektować, tak aby została zachowana istotna integralność bytów organicznych. Ten porządek uzasadnia również odpowiedzialność człowieka za życie, za jego tożsamość i integralność.

Problem celowości odwołuje w efekcie do zagadnienia przyczynowości. Jednak Jonas nie rozwiązuje tego problemu, ograniczając się wyłącznie do przyjęcia *causa efficiens* na gruncie samego bytu organicznego (OF 142). Tymczasem fundamenty metafizyczne bytu organicznego domagają się uzasadnienia wykraczającego poza fenomen życia, podobnie jak sama celowość. Gdy Jonas stwierdza, że teleologia uzasadnia również przyczynowość natury, należałoby najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście teleologia uzasadnia absolutny sens i wartość życia. Na ten problem Jonas mógłby odpowiedzieć stwierdzeniem: *życie polega na tym, aby żyć, bo taka jest jego celowość*. Uzasadnienie szacunku dla życia domaga się jeszcze stosownej metafizyki, która przyznaje życiu status niepodważalny.

## 2. Zasada odpowiedzialności

Książka, która zdobyła na Zachodzie niebywałą popularność i stała się w ubiegłych latach przedmiotem dyskusji wielu środowisk intelektualnych, filozoficznych i teologicznych, i stanowi dla Jonasa szczyt kariery naukowej to *Das Prinzip Verantwortung*. Przynosi autorowi prawdopodobnie największy w XX w. sukces wydawniczy na polu literatury filozoficznej. O popularności tej książki najlepiej świadczy fakt, że do tej pory ukazało się wiele wydań w języku niemieckim o łącznym nakładzie ok. 200 tysięcy egzemplarzy oraz tłumaczenia na język angielski, francuski i włoski, tak samo wydane w wielotysięcznym nakładzie. W środowisku niemieckim pozostaje nieustannie książką *im Gespräch*, tak w kręgach podejmujących profesjonalnie refleksję ekologiczną i bioetyczną jak i w kręgach polityczno-społecznych, świadomych doniosłości etycznych problemów współczesnej doby technicznej. Do takiej popularności przyczynił się również fakt przyznania autorowi w 1987 r. nagrody pokojowej księgarzy niemieckich.

O popularności tego dzieła, skądinąd niełatwego, bo napisanego fachowym, niekiedy skomplikowanym stylem i trudnym językiem filozoficznym, stanowi tematyka, która koresponduje z potrzebami etycznymi naszych czasów: kryzys ekologiczny, niekontrolowany postęp techniczny, ślepy rozwój i upadek utopii marksistowskiej, nieumiarkowany ideał postępu w kapitalizmie, zuchwała władza człowieka nad przyrodą oraz człowieka nad człowiekiem. Autor podejmuje wnikliwą analizę tych problemów, ukazuje ich nowość i doniosłość dla refleksji etycznej. W pierwszych rozdziałach udowadnia, że żaden z dotychczasowych systemów etycznych nie jest w stanie odpowiedzieć na problemy moralne *techno-nauki*. Ukazuje niewystarczalność kantowskiego systemu etycznego oraz innych klasycznych systemów, które ograniczają się do etyki wzajemnych relacji osobowych, tymczasem aktualne problemy etyczne dotyczą także relacji osobowo-przedmiotowych oraz stosunku do osób i pokoleń jeszcze nie istniejących. Dotychczasowa etyka jest dla niego zbyt antropocentryczna i ograniczona do bezpośrednich skutków działania (PV 23). Wobec tego postuluje wprowadzenie nowej teorii etycznej, w której zasada odpowiedzialności będzie kluczową dla regulacji ludzkiego działania na odcinku technologii. Ponieważ zasada ta nie zajmowała właściwego miejsca w dotychczasowych teoriach etycznych Jonas postuluje wprowadzić ją na centralne miejsce w teorii zasad moralnych tak, aby znalazła ona konkretną aplikację w działaniu publicznym, aby regulowała wymiar etyczny i polityczny władzy człowieka. W ten sposób odpowiedzialność zostaje przesunięta w centrum moralności, jako ścisły korelat władzy człowieka, która wiąże wiedzę z wolnością.

W sześciu rozdziałach autor konstruuje swoisty *Tractatus technologico-ethicus* w jednolitym i zwartym systemie filozoficznym, który korzeniami sięga poprzedniego dzieła: *Organismus und Freiheit*, a którego uwieńczeniem będzie następne: *Technik, Medizin und Ethik*. Celem tego traktatu jest wy-

pracowanie etyki odpowiedzialności, w której *homo faber* znalazłby nowe zasady działań technologicznych oraz nowy sposób rozumienia natury. Służy temu nowa interpretacja kantowskiego imperatywu kategorycznego, w którym *celem samym w sobie* jest nie tylko człowiek, ale także natura jako najwyższe dobro ludzkości. Nowy imperatyw kategoryczny w erze dynamicznego rozwoju technicznego powinien brzmieć: «Postępuj tak, aby skutki twego działania były w zgodzie z trwaniem prawdziwie ludzkiego życia na ziemi», lub w formie negatywnej: «Postępuj tak, aby skutki twego działania nie były niszczące dla przyszłych możliwości takiego życia» (PV 36). Tak sformułowany imperatyw bierze pod uwagę *skutki dalekosiężne*, a więc jest zorientowany na przyszłość i stanowi fundament *etyki dalekosiężnej odpowiedzialności* (*Ethik der Fernverantwortung*, PV 63; 91). Instrumentem tej etyki będzie *heurystyka trwogi* (*Heuristik der Furcht*, PV 63; 392), która w perspektywie wyobraźmalnej katastrofy będzie inspirować zasady postępowania chroniące ludzkość przed samozagładą. Argumentem Jonasa będzie rozsądek, który zgadza się na życie bez dysponowania najwyższymi dobrami, ale nie godzi się na życie z najgorszym złem (PV 79). W świetle takiej heurystyki obietnice "zbawienia na ziemi" i utopijne wyobrażenie szczęścia, jakich dostarcza dynamiczny postęp techniczny, powinny ustąpić dążeniom do etycznego ładu w świecie. Mądrość i ostrożność powinny stanowić "jądro moralnych czynów" (PV 82), chroniących ludzkość przed tym co najgorsze.

Etyka odpowiedzialności jest etyką przyszłości i dla przyszłości rodzaju ludzkiego, którego konieczność istnienia Jonas uzasadnia na gruncie metafizyki, wyraźnie inspirowanej metafizyką Leibniza (PV 98). Pytanie metafizyczne o konieczność istnienia człowieka znajduje odpowiedź w sformułowaniu aksjologicznym: *lepsze jest istnienie człowieka niż jego nieistnienie* (PV 97). Z kolei odpowiedzialność jest niczym innym jak dopełnieniem do ontologicznej konstytucji czasowego istnienia człowieka. Etyka odpowiedzialności Jonasa oparta jest zatem na aksjologii zakorzenionej w ontologii, ta zaś osadzona w ontologii bytu naturalnego (celowościowego), czyli ontologii wypracowanej w *Organismus und Freiheit*. W ten sposób Jonas nawiązuje do klasycznej metody budowania etyki w oparciu o ontologię, która obowiązywała do czasu, aż Hume podważył możliwość prawomocnego przejścia od bytu do powinności. Zdaniem Jonasa zbudowanie miarodajnej etyki możliwe jest tylko na gruncie ontologii, w której znajduje uzasadnienie wszelka aksjologia. Etyka odpowiedzialności podejmuje tę metodę i uzasadnia afirmację bytu (celowościowego) w bezpośrednim związku z aksjomatem ontologicznym (PV 103-242). Tak skonstruowana etyka odpowiedzialności charakteryzuje się przede wszystkim odpowiedzialnością za byt i wobec bytu, a więc troską o istnienie człowieka, rodzaju ludzkiego oraz jakości życia na ziemi w przyszłości. Ta troska wypływa z odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń za nienaruszalne trwanie natury i rodzaju ludzkiego. Etyka odpowiedzialności staje w opozycji do antropocentrycznej argumentacji w tradycyjnych teoriach etycznych, gdzie wartość życia i natury była zdaniem Jonasa obojętna lub

niedostrzegana i przez to narażona na przemoc cywilizacji technicznej. Ponadto nie jest etyką intencjonalną, etyką czystych zasad, lecz bierze pod uwagę odpowiedzialność za skutki dokonywanych aktów. Kieruje się zasadą: *powinieneś, ponieważ działasz*, czyli odwrotnie do zasady kantowskiej: *możesz, ponieważ powinieneś*. Powinność moralna wyrasta z samego faktu działania, które nigdy nie jest moralnie obojętne, lecz zawsze związane z odpowiedzialnością. Tę odpowiedzialność uzasadnia aspekt obiektywny czyli racjonalny działania, związany również z aspektem emocjonalnym, odnoszącym się do skuteczności działania. Etyka odpowiedzialności jest więc spletem elementów racjonalnych i emocjonalnych, dotyczy świadomości i konsekwencji działania.

Etyka odpowiedzialności Jonasa nawiązuje w pierwszym rzędzie do odpowiedzialności człowieka za człowieka i traktuje ją jako archetyp każdej postaci odpowiedzialności. Szczególnym modelem odpowiedzialności będzie odpowiedzialność rodzica wobec dziecka oraz odpowiedzialność męża stanu wobec społeczeństwa. Ten rodzaj odpowiedzialności ma charakter całościowy, dotyczy bowiem integralnej troski o życie dziecka lub o dobro publiczne. Ponadto odpowiedzialność ta zwrócona jest ku przyszłości, ale nie jest ona ani eschatologiczna ani utopijna, ponieważ obie formy przesadzają o przyszłości ignorując wiele elementów w całości. Negatywnym przykładem dla Jonasa będzie marksizm, który tworzy nową historię przez postęp oparty na polityce utopii i nieumiarkowanej, eschatologicznej nadziei. *Das Prinzip Verantwortung* jest świadomą antytezą do znanego dzieła marksisty Ernesta Blocha: *Das Prinzip Hoffnung*, któremu Jonas poświęcił wiele uwagi w dwóch ostatnich rozdziałach książki. Dostrzega w marksizmie a zwłaszcza u Blocha silny kontrast między odpowiedzialnością a nadzieją i utopią. Zdaniem Jonasa utopia jest skrytą i najbardziej niebezpieczną pokusą marksizmu, który podejmuje w wymiarze ziemskim obietnicę rajy i organizuje ekonomię według fałszywego ideału. Jest to owoc naśladowania ideału F. Bacona, opartego na użyteczności wiedzy naukowej w eksploatacji i panowaniu nad naturą dla wyłącznych korzyści człowieka. W efekcie marksizm został oślepiiony przez kult wszechmocnej techniki jako nośnika postępu, a jego "posesywny kolektywizm" okazał się tak zgubny jak kapitalistyczny "posesywny indywidualizm". Nadmierne oczekiwania marksizmu prowadziły nie tylko do totalitarnych, lecz także nihilistycznych tendencji, bo w ramach filozofii historii marksizm poszukiwał "końca historii" a w filozofii natury, idąc za Heglem, zmierzał do negacji natury.

Wśród wielu cennych inspiracji filozoficzno-etycznych Jonasa należy szczególnie podkreślić propozycję etyki i polityki odpowiedzialności w oparciu o zasadę umiarkowania. Według niego odpowiedzialność jako zasada polityki społecznej a nie tylko etyki indywidualnej gwarantuje równowagę i uwalnia z jednej strony od nieumiarkowanej nadziei a z drugiej - rozpaczy, której w ostatnim czasie dał wyraz G. Anders, formułując *Das Prinzip Desperation*. Dla osiągnięcia tej równowagi natura i świat materialny nie mogą być dłużej traktowane antropocentrycznie lub neutralnie z punktu widzenia etycznego.

Interesujące jest także uzasadnienie etyki odpowiedzialności na gruncie metafizyki, ale zarazem ono budzi największe kontrowersje zarówno ze strony współczesnych myślicieli o orientacji antymetafizycznej, dla których etyka ma uzasadnienie wyłącznie na gruncie wartości, jak również myślicieli o orientacji metafizycznej, którzy bądź nie zgodzą się z koncepcją metafizyki inspirowanej przez Leibniza, bądź nie przyjmą takiej metafizyki, która odrzuca Absolut - Boga w ostatecznym uzasadnieniu racji istnienia bytu, a zachodzi to programowo w przypadku Jonasa. Ponadto może budzić zastrzeżenia interpretacja marksizmu jako systemu filozoficznego, chociaż autor bardzo trafnie ujął jego katastrofalne konsekwencje jeszcze przed rozpadem ZSRR. Wreszcie autor wypracowując teorię odpowiedzialności czyni to w sposób oryginalny, ale tak jakby nie znał wkładu w tę problematykę wcześniejszych dzieł np. R. Ingardena lub świadomie nie doceniał dorobku M. Webera.

### 3. Odpowiedzialność za życie

W *Technik, Medizin und Ethik* Jonas na wybranych przykładach ukazuje nowy rodzaj pytań etycznych i powinności moralnych, które wypływają ze współczesnej technologii, zwłaszcza na odcinku biomedycyny. Przedstawia zarys etyki stosowanej lub szczegółowej (wypracowanej w wielu samodzielnych esejach publikowanych od 1969 do 1984 roku), która stanowi dopełnienie w wymiarze praktycznym do *Das Prinzip Verantwortung*. Ujmuje swoją propozycję jako "etykę następstw", która w odróżnieniu od klasycznej "etyki zasad" ocenia działanie według jego konsekwencji; w rzeczywistości chodzi o odpowiedzialność człowieka za następstwa jego technologicznych działań.

W punkcie wyjścia Jonas zwraca uwagę na szeroki zakres współczesnych procesów technologicznych, których dynamika przybiera nieustannie w miarę postępującego wzrostu wiedzy/nauki. Skutki tego procesu wchodzi w kontekst podstawowych pytań egzystencjalnych człowieka, a problem techniki domaga się kryteriów moralnej oceny. W dwóch pierwszych rozdziałach Jonas próbuje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego nowoczesna technika stanowi wyzwanie dla filozofii (*TME* 15-41) i dla etyki (*TME* 42-52). Odpowiedź wyrażona została w stwierdzeniu, że technika jak również i nauka mają bezpośrednie odniesienie do idei dobra i zła, że istnieje ścisły związek między "wiedzieć" i "móc", między teorią i praktyką. Nauka posiada dzisiaj bardzo konkretne zastosowania na gruncie fizyki, chemii i biologii, te zaś wpływają na kształt życia ludzkości, niosą szanse dla postępu ekonomicznego i medycznego, ale także niebezpieczeństwo wojny atomowej, manipulacji genetycznych, nieposzanowania ludzkiej godności i integralności w dziedzinie biomedycyny. Postęp naukowo-techniczny w swoich skutkach posiada zatem charakter ambiwalentny i stawia poważne kwestie natury metafizycznej.

W następnych trzech rozdziałach (*TME* 53-108) autor zgłębia problematykę filozoficzną i etyczną *techno-nauki* ukazując jej sukcesy i cienie na tle

historycznego rozwoju nowożytnej cywilizacji naukowo-technicznej (napędzanej nieumiarkowanym dążeniem do posiadania i dysponowania światem materialnym), by w końcu podkreślić konieczność powrotu do klasycznych zasad etycznych działania, takich jak powściągliwość, umiarkowanie, skromność w zaspakajaniu potrzeb itp. Wprowadza kategorie etyki odpowiedzialności, wypracowane w *Das Prinzip Verantwortung* na bazie tych samych kwestii metafizycznych, a mianowicie: wartości i celowości życia ludzkiego, wartości wsobnej każdego istnienia oraz relacji bytu i powinności. Po tej linii demaskuje *techno-naukę* w jej programowej, aksjologicznej neutralności wobec swego przedmiotu, zwłaszcza na odcinku jej metodologicznych dążeń do wolności badań naukowych. Programowa wolność nauki od wartości przedmiotu swoich badań jest zdaniem Jonasa nie do przyjęcia w aktualnej sytuacji, gdzie teoria i praktyka są ściśle ze sobą powiązane. Ten związek pociąga za sobą daleko idące konsekwencje dla życia ludzkiego, a zatem nie mogą być aksjologicznie i etycznie obojętne. Szczególnych przykładów dostarczają badania biomedyczne, których metody i cele budzą aktualnie poważne zastrzeżenia moralne.

W kolejnych pięciu rozdziałach (*TME* 109-268) autor koncentruje się na praktycznym zastosowaniu *zasady odpowiedzialności* do wybranych problemów biomedycyny. Najpierw w odniesieniu do eksperymentów medycznych na człowieku ukazuje panoramę problemów, które przyjmują charakter tak społeczny jak i indywidualny, dotyczą praw osoby ludzkiej jak i integralności rodzaju ludzkiego, autonomii jednostki jak i interesów społecznych, zdrowia pacjenta jak i postępu medycyny, doskonalenia kondycji fizycznej ludzkości jak i powinności wobec jednostki. Wszystkie te problemy sprowadzają się do dwóch zasadniczych dziedzin: etyki postępu naukowo-medycznego i praw pacjenta. Zdaniem Jonasa przyspieszenie w postępie medycyny nie jest absolutnym imperatywem, zwłaszcza wtedy gdyby miało się ono dokonywać kosztem pogwałcenia godności człowieka. Erozja wartości moralnych stanowiłaby większą stratę dla ludzkości niż uzyskany tą drogą postęp medyczny. Ponadto cele stawiane medycynie mają swoje granice i nie mogą w sposób nieskończony zmierzać się z ludzką śmiertelnością. Naturą medycyny jako nauki i zarazem jako sztuki jest realizowanie celów jakie stawiają potrzeby zdrowia, które stanowi prawdziwe *bonum humanum*, a nie nieśmiertelności.

W tym duchu Jonas rozpatruje również perspektywy współczesnej genetyki, które niosą w sobie pokusę eugeniki, czyli doskonalenia biologicznej kondycji gatunku ludzkiego. Praktyka klonowania, inżynierii genetycznej oraz kontrola ludzkiej prokreacji spotykają się z radykalną krytyką autora. Jonas przestrzega ludzkość przed angażowaniem się w rozwój badań genetycznych, nawet jeśli niosą one obietnice postępu medycznego (np. terapia genowa), ponieważ ujawniają one syndrom *skrzynki Pandory*: raz wszedłszy na drogę manipulacji genetycznych, nie będzie już z niej odwrotu, a konsekwencje tego mogą okazać się zgubne dla ludzkości. Podobnie w dziedzinie tanatologii i transplantacji organów Jonas przestrzega przed możliwością nadużyć, pole-

gających na naruszeniu integralności fizycznej i prowadzących do manipulacji ludzkim życiem. Zajmuje krytyczne stanowisko wobec proponowanych współcześnie definicji śmierci, które biorą za podstawę śmierć mózgu. Jonas podkreśla, że organizm stanowi pewną całość i śmierć jednostki należy rozpatrywać w wymiarze śmierci organizmu jako całości a nie tylko części, choćby najważniejszej z punktu widzenia integralności ciała. Z tego względu pobieranie organów od osób umierających nie pozostaje bez wątpliwości etycznych. Wreszcie śmierć posiada swoją godność i nie należy nią manipulować; człowiek ma prawo do (godnej) śmierci, które wypływa z istoty prawa do życia.

Książkę zamyka rozdział, na który składają się dwa wywiady przeprowadzone z Jonasem w 1981 r. na temat różnych aspektów etyki odpowiedzialności w dobie *techno-nauki* (TME 269-321). Postawione pytania przez przedstawicieli świata nauki oraz dziennikarzy stanowią niejednokrotnie próbę krytycznego ustosunkowania się do rozwiązań filozoficzno-etycznych proponowanych przez Jonasa. Oba wywiady, choć nie wnoszą nowych treści, stanowią miejscami interesującą syntezę oraz dodatkowe naświetlenie zasadniczych elementów etyki odpowiedzialności.

Patrząc krytycznie na to ostatnie dzieło Jonasa rodzi się pytanie, czy rzeczywiście udało mu się zrealizować praktyczną aplikację zasady odpowiedzialności na gruncie biomedycyny i na ile jest ona trafna. Stanowi ono niewątpliwie integralną część problematyki zawartej w *Das Prinzip Verantwortung*, poniekąd jej dopełnienie i uszczegółowienie. Na konkretnych przykładach doskonale widać na ile założenia ogólne etyki odpowiedzialności są trafne w szczegółowych rozstrzygnięciach i na ile te ostatnie potwierdzają lub negują słusność twierdzeń ogólnych. Okazuje się, że proponowana etyka odpowiedzialności podchodzi zbyt radykalnie, jeśli nie negatywnie do postępu biomedycznego; brakuje jej podejścia hermeneutycznego, które wśród słusznych zasad dostrzegałoby również twórcze możliwości ludzkiego działania w określonej sytuacji. Dla przykładu, Jonas odrzuca inżynierię genetyczną wraz z perspektywą terapii genowej, która już w tej chwili otwiera szanse leczenia chorób nowotworowych. Możliwość nadużyć istnieje w każdej dziedzinie odkryć, również na terenie genetyki, jednak *abusus non tollit usum*. Oczywiście, rozmiar konsekwencji nadużyć w genetyce może być daleko większy niż gdzie indziej, ale i szanse dla człowieka są również większe. To co charakteryzuje postawę filozoficzną Jonasa to zachowanie *status quo* rzeczywistości, co nie daje szansy postępu. Wydaje się, że etyka odpowiedzialności Jonasa została zdominowana przez *heurystykę trwogi* przed najgorszym oraz brakiem wiary w roztropność człowieka.

Jonasowa teoria odpowiedzialności nie zajmuje się istnieniem bytu abstrakcyjnego, lecz organicznego, którego istnienie oznacza życie. Fenomen życia ma charakter powszechny i posiada określoną celowość, która wskazuje na wartość wsobną każdej jego postaci. Życie staje się zatem przedmiotem powszechnej odpowiedzialności, tak w wymiarze jednostkowym jak i globalnym, w wymiarze ludzkim jak i całej przyrody.