

## Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa a „trwały i zrównoważony rozwój” (Imperatywy i dylematy)

### Ethics of responsibility of Hans Jonas and sustainable development (imperatives and dilemmas)

Helena Ciężela

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

---

#### Streszczenie

Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa należy do najpopularniejszych nurtów etyki globalnej. Najczęściej traktowana bywa jako zbieżna w swoich formułach z etyką „rozwoju trwałego i zrównoważonego”. Stosunek ten nie jest jednak jednoznaczny. Etyka Jonasa odwołując się do procesu ewolucji i podkreślając unikalność jego efektów koncentruje się na ich ochronie. Takie założenia aksjologiczne prowadzą do koncepcji heurystyki strachu stanowiącej, zdaniem Jonasa, przesłankę aktywności wobec problemów globalnych we współczesnym świecie. Podejście to podważa jednak ideę „rozwoju trwałego i zrównoważonego” jako podstawowego imperatywu działania ludzkości. Problem heurystyki strachu wymaga więc z perspektywy „rozwoju trwałego i zrównoważonego” głębokiej analizy.

#### Summary

Ethics of responsibility of Hans Jonas belongs to the most popular trends of global ethics. The most often it is treated as coherent with ethics of a sustainable development. Such relation is not clear. Ethics of Jonas refers to a process of evolution and- while stressing exceptionality of its effects – concentrates on their protection. Such axiological assumptions lead to a conception of heuristics of fear constituting, according to Jonas, a requirement of activity towards global problems in a contemporary world. Such approach is questioning however the idea of a sustainable development as a basic imperative of activity of the mankind. Hence, the problem of heuristics of fear requires a deep analysis from a perspective of a sustainable development.

---

Problematyka, poruszona w tym artykule, dotyczy nie tyle etycznego wymiaru rozwoju zrównoważonego czy też używając pełnej formuły „rozwoju trwałego i zrównoważonego” (*sustainable development*)<sup>1</sup> – koncepcji sformułowanej w raporcie Gro Harlem Brundtland, co zjawiska, które na gruncie etyki podejmującej problematykę wyzwań globalnych występuje w sposób wyraźnie polemiczny wobec tej idei. Koncepcja zrównoważonego rozwoju wzbudziła i budzi wiele krytyk<sup>2</sup>. Poglądy Hansa Jonasa prezentują na tym tle oryginalne podejście, na które warto zwrócić uwagę.

Stanowisko Jonasa wyłożone w sposób najbardziej wyraźny (co wcale nie znaczy najpełniejszy)

w dziele *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*<sup>3</sup> rozwinęło się niejako równoległe do etyki „rozwoju trwałego i zrównoważonego” budząc żywe zainteresowanie i dyskusje<sup>4</sup>. Do dnia dzisiejszego Jonas<sup>5</sup> pozostaje jednym z najbardziej znanych etyków podejmujących problemy globalne.

Kwestie opozycyjnego wobec idei zrównoważonego rozwoju charakteru jego poglądów nie zawsze są dostrzegane. Sam Jonas bywa w swoich formułach niekonsekwentny, a jego idee krystalizując się w czasie nie zawsze pozwalają na jednoznaczną interpretację. Jego poglądy interpretowane są częściej przez pryzmat ogólnych formuł podsumowujących jego

---

<sup>1</sup> Koncepcja wypracowana została przez niezależną Komisję powołaną w grudniu 1983 roku pod patronatem Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych. Ostatecznie Komisja kierowana przez G. H. Brundtland nazwana została Światową Komisją d/s Środowiska i Rozwoju. Wypracowała ujęcie in-

tegrujące problematykę ochrony środowiska oraz problemów gospodarczych i społecznych, traktujące rozwój zrównoważony jako proces „który zaspokaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb”. (*Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej*

etykę niż logiki myśli do niej prowadzących. Z tej perspektywy myśl Jonasa sprawia wrażenie uniwersalnego przesłania stanowiącego podsumowanie rozwoju współczesnej cywilizacji zbieżnego z projektem „rozwoju trwałego i zrównoważonego”. Uwzględnienie całokształtu jego poglądów wskazuje, że problem ten jest znacznie bardziej złożony.

Punktem wyjścia rozważań Jonasa jest teza o zmianie natury działania ludzkiego prowadzącej do przekroczenia dotychczasowych horyzontów refleksji etycznej, a tym samym do pojawienia się próżni etycznej. Źródłem kryzysu jest wzrost mocy człowieka, który powoduje możliwość tak dalekich ingerencji w naturę (rozumianą zarówno jako środowisko, jak i jako natura ludzka), że spowodować mogą, jeżeli już nie spowodowały<sup>6</sup>, nieodwracalne zmiany prowadzące do przekreślenia istnienia człowieka zarówno w fizycznym, jak i gatunkowym sensie. O ile tradycyjna etyka była antropocentryczna, ponieważ tym, co stanowiło kwestie jej regulacji były stosunki międzyludzkie, nowa etyka musi spojrzeć na człowieka z perspektywy jego relacji z naturą.

Diagnozę tę uznać można za wspólną dla etyki odpowiedzialności Jonasa i etyki „rozwoju trwałego i zrównoważonego”, podobnie jak diagnozę kryzysu związanego z rozwojem cywilizacji współczesnej, którego przesłanką jest jej żywiołowy rozwój czyniący realną perspektywę globalnej katastrofy. Na tym jednak podobieństwa się kończą. *Sustainable development* jest koncepcją pozytywnej orientacji kierunków rozwoju cywilizacji wokół celów określonych przez człowieka w oparciu o humanistyczny ideał integracji celów ekologicznych, gospodarczych i społecznych.

Zasadniczą cechą nowej etyki w ujęciu Hansa Jonasa jest jej negatywny charakter. Odpowiedzialność jako zasada dla cywilizacji technicznej jest tu rozumiana jako zasada prowadząca do bezwzględności

unikania ryzyka, które narażałoby człowieka na niebezpieczeństwo podejmowania działań, w wyniku których mogłyby nastąpić nieodwracalne zmiany, przekreślające dotychczasowy dorobek ewolucji, w wyniku której powstał człowiek zarówno w postaci jego wyginięcia, jak i pojawienia się nieodwracalnych zmian ludzkiej biologii rozumianej jako przesłanka rozwoju swoiście ludzkiej duchowości.

Odpowiedzią na te zagrożenia staje się nowa etyka oparta na heurystyce strachu. Jedynie ona może stać się podstawą działania, które uznać możemy za odpowiedzialne. Ponieważ heurystyka strachu zakłada, że wszelkie nowe projekty i pomysły rozpatrywać musimy w myśl zasady prymatu prognozy niepomyślnej nad pomysłą, musimy wyrzec się wszelkiej nadziei na rozwiązanie istniejących problemów przy pomocy projektów głoszących możliwość radykalnych zmian istniejących stosunków, które Jonas określa jako utopijne. Tym samym Jonas w praktyce odrzuca wszelkie projekty nakierowane na rozwiązywanie problemów globalnych oparte na nadziei na dalszy postęp nauki i techniki.

Jak stwierdza w podsumowaniu rozważań *Zasady odpowiedzialności* „jeśli jednak chodzi o tak potrzebną poprawę warunków dla znacznej części czy całej ludzkości jest rzeczą niezbędnie konieczną, aby **żądania sprawiedliwości, miłosierdzia i rozumienia pozbawić charakteru utopijnej przynęty**. Winniśmy, dla ich własnego dobra, ani pesymistycznie ani optymistycznie, lecz realistycznie chronić te żądania przed zakazaniem ze strony nadmiernych oczekiwań, a przeto i przed pokusą zapłacenia jakiejś przesadnej ceny płaconej przez w danej chwili żyjących, co gotów jest czynić wszelki świecki, z natury swej „totalitarny” millenaryzm”<sup>7</sup>.

Uzasadnienie tej koncepcji etyki odpowiedzialności w myśli Jonasa wiąże się bezpośrednio z jego filozofią ewolucji. Jego sposób potraktowania tych zagadnień

*Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, tłum. U. Grzełańska, E. Kolanowska, Warszawa 1991, s. 68). Brak jednoznacznej formuły odpowiadającej angielskiemu terminowi *sustainable development* stał się źródłem licznych problemów translatorskich i pojawienia się formuł, takich jak „stabilny”, „trwały”, „zrównoważony”. Odrębnym problemem jest obecność tradycji uznawania – za równoważne – pojęcia „ekorozwój”, co zdaje się zacierać istotne treści „rozwoju trwałego i zrównoważonego”. Zarówno tłumaczenie, jak i interpretacja tej formuły wywołują liczne kontrowersje. Por. F. Piontek, *Kontrowersje i dylematy wokół rozwoju zrównoważonego i trwałego*, w: *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom 1. Teoria i kształcenie*, red. F. Piontek, Białystok 2001, s. 17 - 44; G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony. Idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Toruń 2000.

<sup>2</sup> Por. G. Zabłocki *Rozwój zrównoważony...* wyd. cyt. s. 151-178.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

<sup>4</sup> Pierwsze wydanie *Zasady odpowiedzialności* ukazało się w 1979 roku. Książka spotkała się z ogromnym zainteresowaniem. Była wielokrotnie wznawiana i tłumaczona. Szczególnym powodzeniem cieszy się w Niemczech, czego dowodem jest zarówno ilość sprzedanych egzemplarzy, jak i uhonorowanie Jonasa w 1987 roku Nagrodą Pokoju księgarzy niemieckich. Badaniem i upowszechnianiem myśli Jonasa zajmuje się obecnie powstałe w 1998 roku *Hans Jonas-Zentrum* w Berlinie.

<sup>5</sup> Życiorys Hansa Jonasa na podstawie: H. Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, red. D. Böhler, Münster 2005; H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987. W polskiej literaturze: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003; S. Warzeszak: *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003.

<sup>6</sup> Znamienny dla myślenia Jonasa jest znak równości między zagrożeniem „bombą atomową” i „bombą zegarową” rozwoju cywilizacyjnego, której momentu włączenia nie jesteśmy w stanie przewidzieć. H. Jonas *Przedmowa do wydania angielskiego*, w: *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*, wyd. cyt., s. 16.

<sup>7</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności ...*, wyd. cyt., s. 353-354. Praktycznie istota etyki odpowiedzialności globalnej w ujęciu Hansa Jonasa daje się opisać w kilku zdaniach, które zamykając wywód, najlepiej ukazują jego negatywny charakter: „Prometejska nieskromność – a utopia stanowi cel *par excellence* nieskromny – musi ustąpić pola skromności celów, na które stać nas i naturę. Stale napływają ku nam ostrzegawcze sygnały o rozmaitych ograniczeniach. Skończył się czas prowadzonego na złamanie karku wyścigu postępu, choć oczywiście nie czas postępu znajdującego się pod kontrolą. Być może czujemy się upokorzeni, ale nie poniżeni. Zadanie człowieka pozostaje dość wymagające także wtedy, gdy nie żąda się odeń zbudowania

stanowi w istocie próbę wpisania współczesności w logikę jej procesu. Z tego też względu warto przyrzeć się bliżej temu ujęciu.

Według Jonasa ewolucja jest procesem wiążącym człowieka z naturą. Na gruncie etyki stanowi zasadniczą przesłankę przewycięzania opozycji między wartościami a bytem. Sam problem, zdaniem Jonasa, jest pozorny. Opiera się na tautologii głoszącej, iż naturze poza człowiekiem obca jest celowość, która mogłaby prowadzić do wartościowania, co automatycznie przeciwstawia jej ludzką subiektywność. Tymczasem – zdaniem filozofa – współczesna biologia, a nawet w szerszym ujęciu kosmologia, ukazuje obraz narodzin i rozwoju życia, który możemy uznać za podlegający pewnym regułom teleologicznym. Spoglądając na całość ewolucji – od Wielkiego Wybuchu do dzisiejszego człowieka – Jonas stwierdza, iż o ile trudno uznać ten proces rozwojowy za kierowany odgórnym planem, to równie trudno uznać go za efekt działania ślepego przypadku.

Dorobek kosmicznej ewolucji rozpoczynający się od Wielkiego Wybuchu zawiera nie tylko bogactwo biologicznego życia ze strukturą ludzkiego organizmu włącznie, ale również rozwój podmiotowości z jej szczeblami, jakimi są subiektywność i refleksyjność – duch (rozumiany przez Jonasa jako efekt indywidualnej jednostkowej ewolucji), który staje się w swoim indywidualnym, naturalnym jądrze podstawą ludzkich działań nie tylko w świecie materialnym, ale również w świecie wartości przynosząc ze sobą **rozróżnienie dobra i zła**<sup>8</sup>. Najpełniejszy wywód poglądów Jonasa tej materii przedstawia rozprawka *Materia, Duch i Stworzenie*.<sup>9</sup> W szkicu tym cała problematyka ewolucji ujęta zostaje w szersze kategorie wraz z pokazaniem logiki rozwoju tendencji teleologicznej („erosa”) jako sekwencji kolejnych szczebli ewolucji: Materia – Cieleśność – Subiektywność – Duch<sup>10</sup>.

Formuła „erosa”, która nie pojawia się we wcześniejszych pracach, w przywołanym tekście staje się centralną kategorią. Chociaż pojęcia kosmicznego „logosu” i „erosa” – nawiązujące do filozofii Ludwika Klagesa<sup>11</sup> – pojawiają się początkowo jako dość

przypadkowe metafory, ich przydatność w opisie wizji Jonasa okazuje się znacząca.

Imponujący dorobek ewolucji, znajdujący najpełniejszy wyraz w ludzkiej duchowości, nie jest wynikiem jakiegoś odwiecznego stojącego ponad naturą planu realizującego się w ewolucyjnym rozwoju, który zasługiwałby na miano „logosu”. Taka wizja może powstać tylko wskutek złudzenia perspektywicznego, gdy duch patrząc z perspektywy swoich dokonań dostrzega siebie jako konieczny efekt dotychczasowego rozwoju. W istocie, jeżeli patrzymy na rzeczywisty przebieg ewolucji i czas jej trwania to, to, co zdaje się konsekwentnie realizowanym planem, okazuje się wynikiem powolnej i brnącej przez różne przeszkody słabej tendencji, którą w najlepszym wypadku można nazwać kosmicznym erosem „ślepy”, omylnym, doznającym licznych porażek i pomyłek. Dopiero z czasem zaczyna ona w subiektywności i duchu stopniowo przeglądać się i rozumieć samą siebie nie przestając być jednak w swojej istocie „erosem”, a więc siłą podlegającą przypadkowym i irracjonalnym, a nawet samobójczym impulsom. Ta perspektywa – pozwalająca zrozumieć olbrzymi wysiłek „erosa” i wszystkie jego słabości czyniące jego dzieło kruchym i narażonym na zniszczenie – stanowi pierwszą przesłankę odpowiedzialności ducha.

W tym momencie rysuje się najogólniejszy horyzont filozofii odpowiedzialności w myśli Jonasa. Jest to odpowiedzialność za dorobek dotychczasowej ewolucji, którego człowiek stał się ukoronowaniem (oczywiście nie w sensie wartościującym go jako istotę najdoskonalszą, ale jako istotę, w której najdalej zaszła tendencja rozwoju natury) i depozytariuszem wysiłku całej kosmicznej ewolucji. Ten depozyt jest, jak można sądzić, przedmiotem jego wyłącznej odpowiedzialności, ponieważ przebieg ewolucji nie wskazuje, by był on przedmiotem jakiegoś planu, za który ktoś inny wziął odpowiedzialność<sup>12</sup>.

Perspektywa długotrwałości i kruchości wysiłków „erosa” każe nam spoglądać na uspołecznienie, kulturę i historię jako na krótkotrwałe i ryzykowne epizody w jego dziejach. Społeczeństwo, kultura i historia

raju. Uchronić integralność swej istoty, co zakłada integralność środowiska naturalnego: uchronić ten depozyt od deformacji wśród niebezpieczeństw właściwych epoce, przeważnie niebezpieczeństw stwarzanych przez jego własne potężne czyny – to nie jakiś utopijny cel, ale też nie aż tak bardzo skromne zadanie odpowiedzialności za przyszłość człowieka na Ziemi”. Tamże, s. 354-355.

<sup>8</sup> Bezpośrednie stwierdzenie tej genezy pada w *Zasadzie odpowiedzialności* nieco mimochodem: „istnieje dziedzictwo przeszłej ewolucji, które musimy chronić – które to dziedzictwo w naszym przypadku nie może być całkowicie złe, choćby dlatego, że swym obecnym spadkobiercom nadało (przez nich sobie przypisywaną) zdolność do osądzania, co jest dobre a co złe.” Por. H. Jonas, *Zasada* .... str. 73. Problem ten zostaje rozwinęty w apendyksie *Moc i niemoc subiektywności* oraz w pracy *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmologiczne*, w: Tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003.

<sup>9</sup> H. Jonas, *Materia Duch*..., wyd. cyt.

<sup>10</sup> Oczywiście spojrzenie z perspektywy ostatnich prac Hansa Jonasa na książkę sprzed lat dziesięć może grozić wypaczeniem jej obrazu przez zbyt dużą aktualizację zawartych w niej treści. Jednak ujawniona w tych pracach wizja rozwoju kosmosu, od momentu Wielkiego Wybuchu do dnia dzisiejszego, zdaje się stawiać bardzo wyraźnie „kropkę nad i”.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Materia, Duch*, ... , wyd. cyt., s. 47.

<sup>12</sup> Tezę tę umacnia argument, iż obserwacje kosmosu nie wskazują by istniało tam życie, co czyni życie na Ziemi, nie mówiąc o człowieku, czymś jeszcze bardziej wyjątkowym a człowieka jeszcze bardziej odpowiedzialnym. Nie ma ona przy tym charakteru ateistycznego, a jedynie wskazuje, zdaniem Jonasa, iż jeżeli teleologiczna tendencja w przyrodzie może być traktowana jako przejaw boskiej obecności, to mamy do czynienia z Bogiem stającym się tak trybunałem, jak przedmiotem ludzkiej odpowiedzialności jako ten, który swoje dzieło może realizować tylko dzięki trwaniu człowieka. Teologia odpowiedzialności za Boga nie może ze względu na rozmiar tekstu stać się przedmiotem szerszej analizy. Trzeba jednak podkreślić, że stanowi ona wymiar myśli Jonasa organicznie wiążący się z pozostałymi.



stanowią dla ducha miejsce obce i ryzykowne. Wstępując w te relacje, gnany impulsami „erosa”, staje się narażony na konsekwencje niedostrzegania własnych ograniczeń. Może paść ofiarą własnego zaślepienia. Ponieważ duch nie jest społeczny z natury, formy zespolenia jednostek jako indywidualnych bytów przybierają anonimową i mechaniczną formę kolektywów, które stają się dla Jonasa określeniem uniwersalnym dla wszelkich społecznych, a więc nienaturalnych, mechanicznych zbiorowości.

Ograniczenia ducha w świecie społecznym wynikają z jego indywidualnego, naturalnego charakteru. Dla tak rozumianego ducha uspołecznienie stanowi świat obcych relacji – w istocie zawsze zewnętrznych, mechanicznych, wtórnych i przypadkowych, nie mających trwałego charakteru. Jego formuła mówi o „cudzie” refleksyjności zdaje się niestety negować istnienie mniej może cudownych, ale powszechnie przyjmowanych tez o istnieniu sfery uspołecznienia – kultury jako pewnych ponadjednostkowych struktur współtworzących człowieczeństwo człowieka. Najwyraźniej to nastawienie uwidacznia się w stosunku do Hegla i Teilharda de Chardin, których koncepcje skrytykowane zostają jako przejawy nieuprawnionego podnoszenia ślepego pędu „erosa” do poziomu samowiedzy „logosu”. Jak stwierdza Jonas: „Historia społeczeństw, narodów i państw – krótko, „historia” – nie posiada z góry określonego celu, do którego dąży, ku któremu biegnie czy też mogłaby biec czy też, ku któremu należałoby dopomóc jej biec...”<sup>13</sup>.

Gęszcz relacji społecznych i kulturowych narasta w związku z rozwojem cywilizacyjnym. Jest on z reguły wynikiem impulsów, którym ulega duch, a które wynikają z dążeń ślepego czy też zaślepionego „erosa”. „Eros” jako siła żywiołowa i działająca metodą prób i błędów ma tendencje do działań nieodpowiedzialnych, fascynacji itd. Jedną z najsilniejszych jest tendencja do realizacji swoich żądz znajdująca wyraz w dążeniu do przekraczania natury, buntu i sprzeciwu wobec natury utożsamianej z koniecznością i ograniczeniem.

Taką tendencją pojawiającą się w dziejach dosyć przypadkowo, a rozwijającą się z fatalną dynamiką, jest poczucie obcości wobec przyrody. Poczucie to stając się udziałem późnoantycznej duchowości i znajdując wyraz w teorii gnostycznej<sup>14</sup> zakorzenia się w kulturze (rozumianej negatywnie jako formy kolektywu, tłumiącej indywidualne cechy ducha) i rozwija żywiołowo ku nowoczesnej nauce a następnie technice. Jej kolektywny etos przybiera postać utopii pokonania przyrody

i panowania nad nią. Z tej dynamiki „erosa” bierze się wzrost mocy, mającej charakter kolektywny i stanowiącej największy kłopot dla indywidualnego ducha.

Świadomość, czyli ducha w ujęciu Jonasa cechuje w pierwszym rzędzie wolność. Obraz wolności ducha jako zasadniczej konsekwencji subiektywności jest niezwykle doniosły. Prowadzi on do podkreślenia wolności myślenia, które nie daje się ująć w żaden zewnętrzny schemat przy jednoczesnym ukazaniu zakorzenienia, które stanowi pomost ku rzeczywistości. Świat ducha pomimo, iż wolny, nie jest skazany na subiektywizm nakazujący uznać jego wytwory za przypadkowe i dowolne, co przekreśla ich uniwersalne znaczenie. Dzięki istnieniu wolności, która stwarza możliwość „rozumienia idei nieskończonego wiecznego absolutnego bytu” człowiek może swojemu „zachowaniu wyznaczyć transcendentne cele – w wierze, w poświęceniu się absolutnemu ideałowi, a bywa, że również dla jakiegoś obłądnego tworu swego omyłnego rozumienia aksjologicznego, błędzącego erosa”<sup>15</sup>.

Ta problematyka staje się przesłanką ujawnienia się najwyższego rodzaju wolności, jaką jest wolność moralna człowieka. Właśnie ta wolność określona jako najbardziej transcendentna, uznana zostaje za najbardziej niebezpieczną. Eros, który jest siłą żywiołową, nawet jako „eros widzący”, nie daje gwarancji rozpoznania dobra i zła. Możliwość błędu okazuje się trwale wpisana w moralny wybór. Wybór ten jest jednak zapośredniczony przez refleksyjność, która prowadzi do świadomości podmiotowości moralnej, która z kolei poddaje ocenie samą siebie. To podwójne wartościowanie Jonas określa jako narodziny sumienia. Sumienie jednakże, jako uwzględniające również własne dobro, staje się z kolei źródłem dwuznaczności wszelkich moralnych ocen.

Koncepcja świadomości moralnej jako konsekwencji wolności ducha, zdradza jedną istotną cechę. Chociaż odnosi się do świata zewnętrznego, rozwija się w oparciu o wewnętrzne kryteria uwarunkowane samą naturą ducha. Jego wolność, jak i kierunek poszukiwań, wyznacza w istocie „kosmiczny eros” jako siła dynamiczna prowadząca do rozpoznania swojej własnej kondycji w kosmosie. Wszelka etyka wychodząca się z tych indywidualistycznych założeń staje wobec określenia swoich metafizycznych przesłanek jako warunku rozstrzygnięć. Kieruje się więc ku naturze i ku własnym naturalnym skłonnościom. Z naturą i kierującym nią kosmicznym „erosem” wiążą się nie tylko podstawowe podmiotowe wybory i działania, ale również

<sup>13</sup> H. Jonas, *Zasada...*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>14</sup> Punktem wyjścia rozwoju myśli Hansa Jonasa stały się badania późnoantycznej myśli gnostycznej. Problematyka ta zainteresowała go i określiła dalszą drogę jego badań jako obszar, na którym w kulturze europejskiej pojawia się i rozwija idea radykalnego dualizmu duszy i ciała oraz materii i ducha. Problem ten staje się istotny w kontekście negacji dotychczas dominującej tradycji (zarówno antycznej, jak i judaistycznej) uznającej za oczywisty związek obu pierwiastków. Istotą tradycji gnostycznej jest – w ujęciu Jonasa – to, że przeciwstawiając pierwiastki duchowy i materialny separuje człowieka od natury. Co więcej, separacja ta prowadzi człowieka do poczucia obcości wobec

natury, jej aksjologicznej neutralizacji i wrogości wynikającej z założenia, że natura jest tym, co trzeba przezwyciężyć. W tym sensie duch gnostycki staje u kolebki nie tylko nowożytnej filozofii, ale również nauki i techniki. Na tych ostatnich polach jego wpływ okazuje się najbardziej brzemienny w skutki. Np.: H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; H. Jonas, *Faszynation der Gnosis und Gottesbegriff nach Auschwitz. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992)*, w: H. Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde*, wyd. cyt.

<sup>15</sup> H. Jonas, *Materia, Duch, ...*, wyd. cyt., s. 60.

elementarne, naturalne formy społecznienia związane z pojawieniem się grupy i wyodrębnieniem się w jej łonie naturalnego przywódcy – przewodnika stada.

Etyka dla cywilizacji technicznej, zgodnie z logiką wcześniej przedstawionego procesu rozwoju ducha, jest etyką indywidualną i indywidualistyczną. Problemem centralnym nie jest tu, jakby się mogło z niektórych sformułowań wydawać, przekroczenie ram tego indywidualizmu przez sformułowanie etyki dla kolektywów, ale rozszerzenie problematyki obejmowanej przez indywidualizm na nowe obszary złożoności i wzmocnienie jego tożsamości w kolektywnym działaniu, w którym znajduje miejsce nowy wymiar mocy wymagającej okiełznania i kontroli.

W tym momencie dochodzimy do tytułowej *Zasady odpowiedzialności*. Pojęcie odpowiedzialności w myśli Jonasa, aczkolwiek odgrywa rolę centralną, funkcjonuje w kontekście bardzo specyficznym. Z prezentowanej dotychczas perspektywy, problem ten polega na tym, iż Hans Jonas zdecydowanie podkreśla indywidualistyczny i naturalistyczny charakter etyki. Etyka jest domeną przemyśleń i ocen indywidualnego podmiotu etycznego, którego zasadniczą cechą jest samodzielność wobec wszelkich zewnętrznych wpływów. Pojęcie odpowiedzialności jest o tyle dla tej etyki kłopotliwe, o ile jego przesłanką staje się „odpowiadanie”. Relacja międzypodmiotowa, społeczna – tkwiąca u podstaw pojęcia odpowiedzialności – zdaje się kłócić z prezentowanym przez Jonasa rozumieniem tak etyki, jak natury ludzkiej i społeczeństwa.

Wiązanie odpowiedzialności z „odpowiadaniem” stanowi jednak tylko jeden biegun interpretacji pojęcia odpowiedzialności. Odrywając je od źródłosłowu wiąże się je z pojęciami odnoszącymi się bardziej do stanów rzeczy, z którymi wiązał się dialog niż do samego dialogu. Na tej zasadzie wymiar sprawiedliwości a sama odpowiedzialność – uczuciem wymykającym się werbalizacji. Tę drogę interpretacji wybiera Hans Jonas. Jego pojmowanie odpowiedzialności zostaje jednoznacznie, w sposób czasami wręcz sztuczny, sprowadzone do **poczucia odpowiedzialności** i zostaje zakorzenione w naturalnych emocjach i odczuciach rozwijających się w procesie ewolucji.

Przesłanką tej operacji jest rozróżnienie odpowiedzialności „formalnej” i „treściowej”. Ta pierwsza, ma czysto zewnętrzny charakter wiążący się z uwikłaniem jednostki w relacje społeczne i jednoznacznie negatywny charakter ograniczony do jej ponoszenia. Odpowiedzialność jako pozytywny obowiązek okazuje się w swej istocie kierowana uczuciem, jakim jest „poczucie bycia odpowiedzialnym”. Wynika ona, zdaniem Jonasa, ze specyficznej więzi uczuciowej, która zostaje nawiązana w wyniku spotkania poczucia własnej mocy z poczuciem zależności przedmiotu,

stającego się obiektem odpowiedzialności. Przedmiot generuje u podmiotu odczucie swojej zależności, kruchości i niedostatków – roszczenie do bycia staję się zależne od podjęcia przez podmiot jego „sprawy”. Archetypiczny charakter ma tutaj poczucie odpowiedzialności związane z relacją rodzice-dzieci, która dodajmy ma głęboko naturalny, ewolucyjny w swej genezie charakter.

Emocjonalna siła i nieograniczoność relacji rodzice-dzieci staje się punktem wyjścia rozróżnienia na odpowiedzialność naturalną i kontraktową. Różni je to, że o ile pierwsza wynika z ważności sprawy i jest ze swej natury nieograniczona, o tyle druga wynika z umowy, jest ściśle ograniczona i zewnętrzna wobec sprawy, nie mówiąc już o tym, że jej podjęcie wiąże się z wyborem, którego pozbawiona jest odpowiedzialność naturalna.

Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że wprowadza zagadnienie odpowiedzialności w sferę polityki, ponieważ przykładem odpowiedzialności kontraktowej staje się urzędnik. A przykład ten jest o tyle nieprzypadkowy, że wprowadza zagadnienie wyjątku w rozróżnieniu odpowiedzialności naturalnej i kontraktowej, jakim jest polityk.

Polityk jest wyjątkową postacią w teorii odpowiedzialności Hansa Jonasa. Nie jest nim każdy, kto zajmuje się polityką, ale ktoś kto subiektywnie kieruje się wolą podjęcia odpowiedzialności za dobro wspólne. Jego wyjątkowość polega na tym, że dąży on do mocy, to jest władzy dla realizacji celów wykraczających poza formalne ramy i egoistyczne interesy, a więc w istocie do podjęcia odpowiedzialności za innych – przypominającej pod wieloma względami naturalną odpowiedzialność rodzicielską. W podejmowaniu odpowiedzialności jako pozytywnego obowiązku mocy przez polityka dominują, zdaniem Jonasa, indywidualne niedyskursywne emocje. Chociaż nie mówi tego wprost, używając raczej metafor związanych z podkreśleniem wyjątkowości motywacji polityka w sferze subiektywności, to jest to motywacja, którą można uznać za głos natury.

Pamiętając, że subiektywność jest wyrazem tendencji rozwojowej ewolucji, wyjątkowość i znaczenie polityka uznać należy za kontynuację trendu ewolucyjnego do pojawiania się przywódców życia zespołowego w świecie zwierzęcym<sup>16</sup>. W tym sensie owa archetypiczna i paradygmatyczna dwoistość podmiotów odpowiedzialności, jakimi są rodzic i mąż stanu okazuje się mocno osadzona w kosmicznym procesie ewolucji, czego nie można powiedzieć o mnogości i przypadkowości różnych form organizacji politycznej poszczególnych społeczeństw, które to instytucje odgrywają rolę raczej zacierającą istotę polityki sprowadzającej się do przejmowania odpowiedzialności z rąk nie zainteresowanego jej dźwigniem ogółu<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Stosunek do opozycji ludzkie – zwierzęce w ujęciu Jonasa: H. Jonas, *Religia gnomy*, wyd. cyt., s.351, przypis 284.

<sup>17</sup> „Przedmiotem odpowiedzialności jest *res publica*, wspólna sprawa, która w republice jest w sposób niejawną sprawą każdego, ale w rzeczywistości jedynie w granicach powszechnych obowiązków obywatelskich.” Por. H. Jonas. *Zasada...*, wyd. cyt., s. 178.

Jak stwierdza Jonas mówiąc o odpowiedzialności politycznej: „cechuje ona wyłącznie jednostki wybitne”<sup>18</sup>. Jej przedmiotem jest „wielu, bezimiennych gotowych już członków zastanego społeczeństwa, których indywidualna tożsamość jest jednak ignorowana”<sup>19</sup>. Jej początkiem „spontaniczne przyjęcie interesu zbiorowego jako przesłanki dla możliwych aktów sprawczych w przyszłości połączone z – mniej lub bardziej chętnym – przekazaniem tego interesu publicznego owemu *negotiorum gestor* ze strony tych wielu, których interes ten dotyczy”<sup>20</sup>.

W przypadku polityka-męża stanu nie tyle cele są oryginalne, co materia, której dotyczą jego decyzje i działania. Jest ona niezwykle skomplikowana, a przy tym bardzo krucha i ulotna. Polityk ze względu na specyfikę odpowiedzialności staje przed sytuacją wyjątkową, całkowicie indywidualną i niedyskursywną. Skazany jest na podejmowanie wyjątkowego brzemienia, w którym podstawy decyzji odgrywają niezwykle ważną rolę. Praktycznie jego decyzje wymykają się wszelkim zasadom etycznym<sup>21</sup>. Jedynie świadomość własnych ograniczeń jest przesłanką granic odpowiedzialności polityka. Najpoważniejszym z nich jest sięganie odpowiedzialności znacznie dalej niż możliwość przewidywania i kalkulowania przyszłych konsekwencji własnych czynów. Kruchość materii historycznej, jej przypadkowość i nieprzewidywalność powoduje, że polityk zawsze musi wykazywać wobec własnych działań szczególną odpowiedzialność. Prognoza jest zawsze przewidywaniem jedynie krótkookresowym i ograniczonym co do nadziei na realizację<sup>22</sup>. Wszystkie okoliczności, które czynią historię nieprzewidywalną powodują wzmacnianie zasady prymatu heurystyki strachu nad zasadą nadziei. Odpowiedzialność polityka jest przede wszystkim odpowiedzialnością negatywną. Nawet jeżeli stają przed nim problemy wymagające pozytywnych na pierwszy rzut oka rozstrzygnięć<sup>23</sup>.

Polityk okazuje się tym samym zasadniczym podmiotem odpowiedzialności globalnej. To na nim

spoczywa całe jej brzemienie. Problem polega jednak na tym, że polityk w dzisiejszym świecie nie podejmuje decyzji sam. Chociaż „mąż stanu” pozostaje jedyną figurą autentycznej odpowiedzialności globalnej, to wzrost mocy i komplikacja stosunków społecznych prowadzi do zdominowania sfery publicznej przez twory zespołowe, których działanie stanowi zasadniczy, już sygnalizowany problem. Są to kolektywy.

Opisując kondycję etyczną człowieka współczesnego Jonas akcentuje bardzo mocno rolę kolektywnego wymiaru jego działalności: „Kim wszakże jest ów „on”? Nie jest ani wami, ani mną: liczy się tu ogół, sprawca kolektywny i kolektywny czyn, a nie sprawca i czyn indywidualny; zaś tym, co stanowi właściwy horyzont odpowiedzialności, jest raczej nieokreślona przyszłość niż współczesny kontekst działania. Dlatego potrzebne są imperatywy nowego rodzaju. Jeżeli sfera wytwarzania zawładnęła przestrzenią działania istotnego, to i moralność musi się wdrzeć w sferę wytwarzania, od której uprzednio stroniła, i musi to uczynić w formie polityki publicznej. Nigdy wcześniej polityka publiczna nie musiała zajmować się zagadnieniami tak rozległymi i wymagającymi tak daleko siężnego przewidywania. Zmieniona natura ludzkiego działania faktycznie zmienia naturę polityki”<sup>24</sup>.

Ujęcie takie zdaje się zakładać istnienie jakiegoś kolektywnego podmiotu, ale w istocie idzie tutaj o problem indywidualnego, osobniczego, moralnego działania jednostki będącej podmiotem etyki w czymś tak jej obcym i pozbawionym jakichkolwiek naturalnych, a więc wartościowych odniesień, jak kolektyw. Kolektyw jest jedynie miejscem, gdzie działają podmioty, które mogą być rzeczywistymi, naturalnymi nosicielami odpowiedzialności – jednostka i polityk.<sup>25</sup> Cały problem polega na tym, w jaki sposób w ramach tych kolektywów zapewnić odpowiedzialne postawy ich uczestników.

Cała twórczość Jonasa może być rozumiana jako apel do uczestników kolektywów o odpowiedzialne myślenie i działanie. Problem polega jednak również

<sup>18</sup> Tamże, s.179.

<sup>19</sup> Tamże, s.179.

<sup>20</sup> Tamże, s.179-180.

<sup>21</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>22</sup> Tamże, s. 202-203.

<sup>23</sup> „Uniemożliwianie liczy się tu przede wszystkim, albowiem przepowiednia w znaczeniu ostrzeżenia jest naturalnie i słusznie motywem silniejszym dla władzy politycznej, a na pewno nakazem bardziej zmuszającym do odpowiedzialności niż apel obietnicy. [...] W tym sensie musimy na przykład pojmować szacunki demograficzne na następne dekady i na nadchodzące tysiąclecie. Te wyniki prognozy, które z racji już występujących wielkości są niemożliwe do zmiany (jeśli wykluczyć masową zagładę), domagają się wczesnych przygotowań w celu sprobania potrzebom żywnościowym, etc., stosownym do ilości żyjących ludzi, bez doprowadzenia do spustoszenia środowiska. To, co poza tą ustaloną częścią jest nadal otwarte na wpływ, wymaga polityki w porę schodzącej z kursu, który prowadzi do katastrofy. Proroctwo zagłady ogłoszone jest po to, by ustrzec przed jego spełnieniem się i byłoby szczytem niesprawiedliwości szydzić potem z „panikarzy”, gdyż „okazało się, iż ostatecznie nie jest aż tak źle”. To, że się mylili może stanowić ich zasługę.” Tamże, s. 216 – 217.

<sup>24</sup> Tamże, s.35.

<sup>25</sup> Świadczy o tym dobitnie opis etycznej strony działania kolektywu dotyczącej sprawy tak ważnej jak redystrybucja dochodów w skali globalnej pojawiający się w końcowych partiach pracy: „Całkowicie uprawniona maksyma „Charity begins at home” (miłosierdzie zaczyna się w domu) łatwo prowadzi do następującego jej zakończenia: a bezpośrednia odpowiedzialność ma dla uczucia swe granice w bliskim otoczeniu. Tak to wygląda z punktu widzenia psychologii indywidualnej. Dla grupy, kolektywu politycznego, po którym od początku nie można oczekiwać, że będzie „szlachetny, pomocny i dobry”, lecz który musi stanowić rzeczywisty podmiot działania miejsce etyki osobowej zajmuje oświecony **interes własny** i to on naprawdę nakazuje nie tylko złagodzenie cudzego ubóstwa poprzez oddawanie nadwyżek, ale wręcz trwałe poświęcenie swego dogadania sobie w imię radykalnego wykorzenia światowego ubóstwa. Toteż u „bogaty” narodów brak jest nie tyle nieegoistycznej dobroci, co światłej umysłowości, to znaczy **dalekowzroczności** samego owego egoizmu, którego skłonność do krótkowzroczności jest tak niezatarta, albowiem „ego” jest każdorazowo reprezentowane przez właśnie żyjących.” Tamże, s. 324-325.



na tym, że jest to apel do jedynych podmiotów realnych, czyli do jednostek, które nie mogą być niczym innym niż jednostkami. Długa droga „oświeconego egoizmu” do zdominowania działań kolektywnych nie czyni z Jonasa optymisty. Szczytem jego optymizmu jest raczej przekonanie, że w kolektywie znajdzie się miejsce dla postulowanego przezeń realizmu.

W tym kontekście znaczący jest w pierwszym rzędzie brak poważniejszego zainteresowania rozwiązywaniem problemów globalnych, które okazują się doniosłe tylko wtedy, gdy stają się naprawdę groźne dla gatunku jako całości. Głód, przeludnienie, nędza, zacołanie gospodarcze pojawiają w całym swoim ogromie na czterech stronach<sup>26</sup> prawie czterystustrońnicowej *Zasady odpowiedzialności* i to, w kontekście którego istota sprowadza się do „oświeconego **interesu własnego**”, „dalekowzrocznego egoizmu” oraz do „polityki globalnie konstruktywnej w narodowym interesie własnym”.

Jest to wynikiem tego, iż określając przedmiot odpowiedzialności Jonas stawia w centrum naturę jako zasadniczy przedmiot odpowiedzialności, a podmiot, czyli człowieka jako dysponenta mocy, ujmuje jako jednostkę-przedstawiciela gatunku. Takie pojmowanie jednostki jako kogoś mającego pewne gatunkowe cechy duchowe, przy jednoczesnym abstrahowaniu od zróżnicowania społecznego i wzajemnych powiązań uspołeczniających jednostkę, zamyka drogę do budowy jakiegokolwiek wspólnoty, którą można by uznać za ludzkość.

Niewątpliwym plusem myśli Jonasa, o którym nie można zapominać jest przedstawienie solidnej argumentacji na rzecz nienaruszalności struktury podmiotu ewolucji. W kontekście dokonującej się obecnie rewolucji biogenetycznej jego refleksja nad ewolucją zawarta w metaforze „erosa” zasługuje na uwagę i uwzględnienie w każdej debacie dotyczącej tego zakresu problemów. Obok tego wątku pojawiają się jednak w ujęciu Jonasa wątki co najmniej dyskusyjne.

*Zasada odpowiedzialności* ochronę podmiotu ewolucji uznaje za podstawowy przedmiot tego, co Hans Jonas w podtytule nazywa *Etyką dla cywilizacji technologicznej*. Wszelkie problemy okazują się sprowadzalne do etyki odpowiedzialności za ochronę podmiotu ewolucji. Podmiot ten okazuje się bardzo wyraźnie jednostką, którą zasada odpowiedzialności zobowiązuje jedynie do dbałości o efekty działania kosmicznego „erosa”. Ten natomiast będzie wystarczająco zabezpieczony nawet wtedy, gdy z różnych względów przeżyje jedynie część ludzkości<sup>27</sup>.

Spojrzenie na logikę koncepcji etyki odpowiedzialności globalnej Hansa Jonasa wskazuje na jej

wyraźną opozycyjność wobec etycznych przesłanek koncepcji „rozwoju trwałego i zrównoważonego”. Koncepcja „heurystyki strachu” jako przesłanka wartościowania praktycznych decyzji związanych z funkcjonowaniem człowieka w warunkach rozwoju cywilizacji technicznej jedynie w najogólniejszych zarysach może być uznana za współbieżną z poszukiwaniami perspektywy „*sustainable development*”. Krytyczne wobec nadziei na racjonalne kierowanie rozwojem ludzkości stanowisko Jonasa należy wobec projektów rozwoju zrównoważonego do zdecydowanie negatywnych.

Jednak obok płaszczyzny konfliktu istnieją ważne momenty, które stanowią mogą pole dialogu. Właśnie koncepcja dorobku ewolucji jako wartości zasługującej na szczególną ochronę jest takim polem dialogu pomimo wszystkich negatywnych wniosków, które Jonas z niej wyprowadza.

Etyka odpowiedzialności globalnej Hansa Jonasa, niezależnie od wszystkich swoich dyskusyjnych momentów, ma również ten walor, że apelując do konkretnej jednostki nie pozostawia pola uniku wobec jej wezwania, nie pozostawia szansy na zrzucenie tej odpowiedzialności na żaden inny podmiot: „przy całym respekcie wobec zagrożenia nagłą destrukcją przez bombę atomową, obawiam się przede wszystkim zagrożenia ze strony jej powoli narastającego przeciwieństwa – przeludnienia i wszystkiego czego jest „nazbyt wiele”. Owa bomba czasowa, której tykania jak dotąd nie można było sprawdzić, konkuruje niestety z dowolnej wielkości siłą destrukcyjną bomb wodorowych. Zagrożająca tu w skutek całego **rozwoju** (a nie tylko jednego działania) apokalipsa wydaje mi się nie mniejsza od nagłej katastrofy atomowego holocaustu, jej konsekwencje są może równie nieodwracalne, a do jej zaistnienia przyczynia się każdy z racji samej przynależności do nowoczesnego społeczeństwa”<sup>28</sup>.

## Literatura

1. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
2. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
3. *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991.
4. Jonas H., *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005.

<sup>26</sup> Tamże, s. 323-327. Dokładnie biorąc: dwa paragrafy liczące 4 strony druku polskiej edycji.

<sup>27</sup> „Nawet gdy w rozstrzygającym momencie polityczny przywódca ryzykuje całą egzystencję swego plemienia, swego miasta, swego narodu wie przecież, że choćby te zostały zniszczone, ludzkość i świat ożywiony na Ziemi będą nadal trwały. Tylko w ramach tego wszechobejmującego założenia jednorazowe ryzyko w pewnych skrajnych przypadkach da się moralnie obro-

nić. Niemniej politykowi nie wolno użyć środków, które mogą zniszczyć ludzkość, nawet dla ratowania własnego narodu. Otóż, spośród możliwych dzieł techniki są też takie, które skumulowane posiadają ów globalny zasięg i głębię, a więc niosą możliwość zagrożenia całej egzystencji czy całej istoty człowieka w przyszłości”. Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, wyd. cyt., s. 80.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*. wyd. cyt., s. 356.

5. Jonas H., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987.
6. Jonas H., *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmologiczne*, w: Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003.
7. Jonas H., *Religia gnozy*, Kraków 1994.
8. Jonas H., *Faszynacja der Gnosis und Gottesbegriff nach Auschwitz. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992)*, w: Jonas H., *Fatalismus wäre Todsünde, Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005.
9. Piontek F., *Kontrowersje i dylematy wokół rozwoju zrównoważonego i trwałego*, w: Piontek F. (red.), *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom 1. Teoria i kształcenie*, Białystok 2001.
10. Warzeszak S., *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003.
11. Zabłocki G., *Rozwój zrównoważony. Idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Toruń 2000.