



**Dominika DZWONKOWSKA**

IEiB UKSW Warszawa

## Wkład Hansa Jonasa w filozofię odpowiedzialności

### Wprowadzenie

Współcześnie widać wyraźnie zwiększone zainteresowanie filozofii pojęciem odpowiedzialności „przynajmniej w tej części (filozofii), która nie porzuciła pytania o człowieka i jego świat”<sup>1</sup>. Tragiczne doświadczenia ludzkości znalazły odbicie w filozofiach nihilistyczno – postmodernistycznych z jednej strony, z drugiej zaś we wzmożonej refleksji nad nowym paradygmatem człowieka. Człowieka, który powinien z innej perspektywy spojrzeć na świat. Wśród tych koncepcji pojawiła się także refleksja nad odpowiedzialnością jako nowym obowiązkiem człowieka.

Punktem wyjścia powinno być zrozumienie czym właściwie jest „odpowiedzialność”. Liczne słowniki filozoficzne określają odpowiedzialność jako „wzięcie na siebie skutków własnego działania”. Takie sformułowanie możnaby określić jako odpowiedzialność negatywną, polegającą na odpowiadaniu za dokonane czyny. Czym zatem jest odpowiedzialność pozytywna? Jawi się ona jako zadanie postawione przed człowiekiem, oczekujące od niego odpowiedzi. Tutaj poczucie odpowiedzialności nie ma charakteru winy, ale swoją doniosłością udziela mocy, potwierdza godność i istotność człowieka<sup>2</sup>.

Odpowiedzialność z jednej strony nobilituje człowieka, z drugiej zaś obarcza go obowiązkiem – obowiązkiem „odpowiadania”. Niemal we wszystkich nowożytnych językach europejskich termin „odpowiedzialność”, wiąże z czasownikiem „odpowiadać”. Wiąże się to z jego pochodzeniem z dziedziny prawa, gdzie oskarżony „odpowiadał za” coś lub „odpowiadał przed” sądem. Pojęcie prawnicze odmiennego znaczenia nabrało w religii chrześcijańskiej, gdzie człowiek „odpowiada przed” Bogiem – Najwyższym Sędzią „za” swoje życie. Moralność chrześcijańska nadała odpowiedzialności głębsze znaczenie „pozwalając (...) stawać się w coraz większym stopniu pojęciem podmiotowym i indywidualno-etycznym”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. FILEK, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 12.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, s. 12.

Odpowiadanie wiąże się ze wspomnianym powyżej pojęciem odpowiedzialności pozytywnej. Podczas, gdy z odpowiedzialnością w znaczeniu negatywnym wiąże się inny kontekst terminologiczny. Jest to stworzony przez filozofię chrześcijańską termin „imputatio” rozumiany jako przypisanie, poczytanie. Osoba jako wykonawca czynu powinna przypisać sobie skutki owego działania i odpowiedzialność za nie.

Na terenie filozofii pojęcie „odpowiedzialność” jest bardzo różnie prezentowane i ukazywane przez różnych myślicieli, którzy zdaniem Filka<sup>4</sup> prowadzą swoje analizy w pojedynkę, „nie konfrontując swego myślenia z myśleniem innych, a często nawet nie będąc świadomymi współobecności myślenia tych innych”<sup>5</sup>. Co zasakakuje tym bardziej, że często refleksję nad fenomenem odpowiedzialności snują filozofowie dialogu, a w ich przypadku zdawać by się mogło, że kontakt z drugim jest podstawą pełnego rozwoju człowieka.

Refleksja nad fenomenem odpowiedzialności jest niewątpliwie bardzo obszernym zagadnieniem. U licznych myślicieli zagadnienie to pojawia się *implicite*, a u innych *explicite*, dla niektórych jest najważniejszym i najbardziej doniosłym obowiązkiem człowieka (np. Nietzsche<sup>6</sup>, Jonas, Lévinas) dla innych brzemieniem, które należy odrzucić (np. Nietzsche<sup>7</sup>). U jednych Bóg jawi się jako gwarant odpowiedzialności (np. Rosenzweig – dla którego miłość Boga gwarantuje bycie odpowiedzialnym), u innych jest jej zagrożeniem (np. Nietzsche, Scheler<sup>8</sup>, Hartmann), u niektórych przedmiotem odpowiedzialności człowieka (np. Buber, Jonas), a u Bonhoeffera wzorem do naśladowania, co wyraża w nauce o odpowiedzialności jako substytucji wzorowanej na Chrystusie. Z kolei Nietzsche i Husserl ogromną rolę przypisują zadaniu filozofa, a w filozofowaniu postrzegają swój główny, związany z doniosłą misją, przedmiot odpowiedzialności. Zakres odpowiedzialności jest inny w różnych koncepcjach, np. dla Weischedeła odpowiedzialność to przede wszystkim samoodpowiedzialność, podczas gdy Picht i Buber postrzegają jej istotę w odpowiedzialności totalnej, za wszystko i wszystkich. Jak widać fenomen odpowiedzialności jest odmiennie ujmowany i analizowany, liczni myśliciele zajmują różne stanowiska w tej kwestii, niemniej wielu z nich podkreśla, że odpowiedzialność jest najważniejszym zadaniem człowieka, elementem gwarantującym osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Także odpowiedzią na zagrożenie człowieka przez nihilizm, dekonstrukcję i zniechęcenie współczesności.

<sup>3</sup> Por. J. SCHWARTLÄNDER, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, „Znak” 10 (485), s. 5-19.

<sup>4</sup> J. FILEK, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003 oraz Tenże, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.

<sup>5</sup> J. FILEK, *Ontologizacja ...*, s. 9.

<sup>6</sup> Dotyczy tylko koncepcji nadczłowieka.

<sup>7</sup> Dotyczy odpowiedzialności ludzi niewolników.

<sup>8</sup> Scheler długo zakładał istnienie Boga wraz z odpowiedzialnością człowieka, z czasem zaczął postrzegać osobę Boga jako ograniczenie odpowiedzialności człowieka.

Na tym tle rozważania Hansa Jonasa nad odpowiedzialnością wnoszą to tej dziedziny filozofii pewną nowość, związaną między innymi z jej skierowaniem na całość świata żyjącego – z jej biocentrycznym charakterem. Ponadto oryginalnym jej elementem jest metoda. A także zaproponowanie nowego paradygmatu etyki.

## Hansa Jonasa koncepcja odpowiedzialności

### Nowy paradygmat etyki

Punktem wyjścia w refleksji nad imperatywem odpowiedzialności jest zauważenie niewystarczalności dotychczasowych paradygmatów etyki. Wszelka etyka objęła swoją refleksją jedynie wąski zakres działalności, a przez to także odpowiedzialności człowieka. Jednym z zarzutów Jonasa wobec dotychczasowych koncepcji etyki jest antropocentryzm. Wyraża się on przede wszystkim w formułowaniu maksym dotyczących jedynie sfery relacji z drugim człowiekiem, bądź grupą osób, np: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, „Postępuj wobec innych, tak jak chciałbyś, by postępowano wobec ciebie”, „Poucz swe dziecko o drodze prawdy”<sup>9</sup>. Te i wiele podobnych nakazów, mimo iż niewątpliwie nie można podważać ich ważności, wskazują na wyraźnie antropocentryczny charakter etyki. W przewyżczeniu antropocentryzmu Jonas upatruje jedyną szansę etyki na zachowanie jej aktualności. Wąskie ramy antropocentrycznej etyki powinny objąć swoim zakresem wszelkie życie, w miejsce etyki antropocentrycznej Jonas postuluje etykę biocentryczną. Etyka biocentryczna Jonasa podkreśla rolę przyrody jako warunku niezbędnego istnienia ludzkości. Jonas podkreśla, że skupienie uwagi jedynie na sferze relacji międzyludzkich nie pozwala na pełne zabezpieczenie możliwości istnienia człowieka, a przyroda jest warunkiem koniecznym do pełnego rozwoju człowieka, do jego pełnego rozwoju osobowego. Stąd jedynie zauważenie przyrody i objęcie jej maksymami etycznymi, które miałyby na celu jej ochronę, umożliwi pełen rozwój człowieka.

Ponadto zdaniem Jonasa etyka powinna objąć swoją refleksją sferę wszystkich działań człowieka, w tym także technikę. Niestety „technika nowoczesna wprowadziła działania tak nowe, jeśli idzie o skalę, obiekty i konsekwencje, iż ramy etyki dawniejszej nie są już w stanie ich ogarnąć.”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> H. JONAS, *Zmieniona natura działania ludzkiego*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 27-28.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 30.

Wielki sukces człowieka w dziedzinie opanowywania przyrody przyniósł oprócz radości i „panowania” nad przyrodą także nieprzewidywalne wcześniej niebezpieczeństwa, które dotychczasowe etyki często pomijały. Sama filozofia techniki, która jest stosunkowo młodą gałęzią filozofii, nie wypracowała jeszcze odpowiednich narzędzi do ochrony człowieka przed jego działaniami w tej sferze. „Kto spogląda do tyłu na drogę przebytą w ciągu minionym stu lat, ten nie może zaprzeczyć, że dokonał się niebywały postęp w dziedzinie medycyny, techniki, wiedzy i wykorzystania sił przyrody, a postępu w innych dziedzinach można się ciągle spodziewać. Rażąca jest jednak wieloznaczność tego postępu: postęp zaczyna zagrażać ziemi będącej przecież podstawą naszego istnienia; postęp powoduje nierówność między ludźmi oraz stwarza wciąż nowe zagrożenia dla świata i ludzkości.”<sup>11</sup> Stąd jedynie gruntowna refleksja moralna nad techniką jako narzędzie tego postępu może przyczynić się do nadania jej wykorzystaniu właściwego wymiaru.

Problemy, jakie niesie w sobie rozwój techniki zdaniem Jonasa należałoby rozważyć w odniesieniu do relacji pomiędzy tym, co Grecy nazywali *techne* (τέχνη) i *bios* (βίος), a więc tym, co jest wytworzone przez człowieka a tym, co jest tworem natury. To pierwsze jest produktem działalności człowieka, podczas gdy drugie istnieje niezależnie od niego. Pomiędzy *techne* a *physis* (φύσις) powinna zachodzić pewnego rodzaju łączność, więź, a istnienie jednego nie powinno naruszać istnienia drugiego, ani tym bardziej stwarzać zagrożenia dla drugiego. Fenomen życia jest oczywiście związany ze sferą natury, ale pod wpływem działalności człowieka łączy się także z tym, co on tworzy, czyli z techniką. Człowiek dzisiaj nie jest w stanie uciec od techniki, dlatego też powinien dbać o harmonijne włączenie jej do wszystkich innych sfer życia i wypracowanie takiego możliwego funkcjonowania techniki w przyrodzie, aby móc zachować nienaruszoną naturę. Jonas nawiązuje także do zmiany stosunku człowieka do przyrody, który jest przejściem od nabożnego kultu, połączonego z szacunkiem i pewnego rodzaju trwogą przed mocą natury do prometejskiej dumy z pozornego panowania nad przyrodą.

Rozdzielenie wiedzy, nauki i techniki w filozofii ma swój początek już u Arystotelesa. Oddzielił on porządek tego, co konieczne i co należy do sfery *episteme* (ἐπιστήμη) od tego, co przygodne i co jest związane z porządkiem działania, a co jest przedmiotem etyki, dodatkowo oddzielając to, co jest związane z porządkiem wytwarzania, od tego co jest przedmiotem techniki. W ten sposób Arystoteles wyróżnił 3 dziedziny wiedzy: teoretyczną, praktyczną i wytwórczą. Tym samym wyrывая sferę techniki z obszaru refleksji moralnej.

Zdaniem Jonasa nie jest to jedyna przyczyna współczesnego kryzysu. Ważnym elementem jest tutaj także paradygmat odniesienia się człowieka do techniki

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Jedność, Kielce 2005, s. 59 – 60.

i natury, który określił Franciszek Bacon. Jego hasło „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo” zdaje się przyświecać współczesnemu człowiekowi i kierować jego działaniami. Zdaniem wielu badaczy właśnie to zdanie leży u podstaw dążenia człowieka do opanowania świata. Zapoczątkowało ono przejście od nauki uprawianej dla poznania prawdy – nauki o charakterze mądrościowym do nauki służącej zdobyciu określonych korzyści. „Filozoficzne przesłanki postępu technicznego i opanowania przyrody wypływały u Bacona z entuzjastycznej wizji naukowego uporządkowania świata. Wizja ta zakładała odpowiednią *ratio technica*, która w sposób nieunikniony miała prowadzić do technokracji.<sup>12</sup> Chęci opanowania natury towarzyszyła wiara, że jest to droga do wyzwolenia człowieka spod wpływu natury i samego człowieka, jedyna szansa na rozwiązanie problemów bytowych człowieka. Z czasem przyroda zaczęła być pojmowana w coraz bardziej materialistyczny sposób, sprowadzający ją jedynie do danych ilościowych i zubażający o ideę porządku hierarchicznego i celowości. Nawet ewolucję pojmowano jako wynik działania przypadkowych sił, pozbawionych kierunku działania jaki mogłaby nadawać celowość.

Taka koncepcja natury, jako pozbawionej celowości i sprowadzonej jedynie do materialnego wymiaru straciła element nabożnego lęku i czci, jakie odczuwali ludzie wobec niej przed wiekami. Wiedza zdobywana w taki sposób nie dąży do ochrony natury, a do zwiększenia dominacji nad nią. Wraz z uczynieniem z natury przedmiotu wiedzy człowieka, postępowało jej uprzedmiotawianie dążące do całkowitego wykorzystania jej i jej zasobów – „innymi słowy cały materialny świat obdarty z całej swojej wewnętrzności został przekazany początkującym naukom przyrodniczym, aby stać się ich wyłączną domeną.”<sup>13</sup>

W wyniku tych zmian w podejściu do nauki powstała technika, która jest narzędziem człowieka w dążeniu do opanowania przyrody. Początkowo dotyczyło to głównie klasycznej mechaniki, ale wiek XX przyniósł rozwój techniki w medycynie w postaci biotechnologii, których zastosowanie ze zwiększoną mocą stawia przed człowiekiem pytanie o granice ludzkiej ingerencji w naturę. Co więcej stwarza realne zagrożenie dla integralności osoby ludzkiej. Jednocześnie technika jako narzędzie stwarzania stawia przed człowiekiem nowe nieznane dotychczas wyzwania oraz otwiera nowe obszary, które należy objąć refleksją etyczną.

Zdaje się, że technika przerodziła się w nieskończone i nieograniczone parcie na przód, którego człowiek nie jest w stanie zahamować. Tym samym technika przestała być narzędziem człowieka, to człowiek stał się niewolnikiem niekontrolowanego rozwoju techniki. Sytuacja współczesna wynika nie z niepowodzenia

---

<sup>12</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 31.

<sup>13</sup> H. JONAS, *Philosophy at the end of the century: a survey of its past and future*, „Social Research”, 61(1994)4, s. 822.



techniki, ale z „paradoksu nadmiernego sukcesu”<sup>14</sup>. Należałoby uznać, że „niebezpieczeństwo katastrofy towarzyszące Baconowskiemu ideałowi władzy nad naturą poprzez naukową technologię, wyrasta nie tyle z niedostatków jego realizacji, co z ogromu jego sukcesu.”<sup>15</sup>

Wiarę w nieograniczoną moc techniki i możliwość zapanowania nad światem materialnym przy jej wykorzystaniu umacniały filozofie materialistyczne, w tym między innymi ideologia marksistowska. Marksizm „od początku celebrował potęgę technologii, która z małżeństwem z socjalizacją zrodzić ma zbawienie”<sup>16</sup>. Zachód twórca techniki był nieco bardziej sceptyczny wobec jej możliwości. Tymczasem w marksizmie wiara w moc techniki i utopijne obietnice państwa bezklasowego przekształcają się w swoistą eschatologię. Czynią one z postępu technicznego niemalże drogę ku wyzwoleniu społeczeństwa z „więzów kapitalistycznego uścisku”. Temu marzeniu o „światlanej przyszłości” nieustannie towarzyszy nadzieja. Nadzieja, którą Jonas określa mianem „ontologii jeszcze nie”. Wyraźnie akcentuje ona znaczenie przyszłości kosztem teraźniejszości, jej istotą staje się ciągle dążenie do lepszego kosztem zła, aktualnie dziejącego się. Zasada odpowiedzialności jest odpowiedzią na ową zasadę nadziei proponowaną przez Ernsta Blocha. A utopię marksistowską możnaby porównać z antyutopią Aldousa Huxley’a. Stąd Jonas postuluje, aby tę etykę nadziei, utopii lepszego jutra zastąpić twardą zasadą odpowiedzialności. Nie jest ona oczywiście pozbawiona nadziei na szczęście pokoleń przyszłych, ale jest budowana w oparciu o rozpoznanie realiów, a człowiek żyje nie tylko nadzieją, ale także przyznaje słuszne miejsce lękowi, odpowiednio stymulowanemu dzięki heurystyce strachu.

Nadzieja w filozofii Blocha akcentuje nieproporcjonalność szczęścia, uzyskiwanego w przyszłości kosztem teraźniejszości. Podczas gdy „proponowana przez Jonasa etyka odpowiedzialności ma być zarówno etyką teraźniejszości jak i przyszłości, a więc ujmować rzeczywistość pełnym wymiarze czasowym.”<sup>17</sup> To skierowanie ku przyszłości jest kolejną cechą, która odróżnia imperatyw Jonasa od dotychczasowych paradygmatów etyki. Dotyczy ona bowiem dobra i możliwości istnienia przyszłych pokoleń. „Troska o przyszłość ludzkości jest nadrzędnym obowiązkiem kolektywnego działania człowieka w epoce cywilizacji technicznej, która stała się «wszechmocna», jeśli nie w swym potencjale produkcyjnym to przynajmniej destrukcyjnym”<sup>18</sup>.

Tak poważne zadanie zdaje się przekraczać możliwości jednostki, dlatego też odpowiedzialność za jego realizację spoczywa w głównej mierze na polity-

<sup>14</sup> H. JONAS, *Philosophy at the end of the century...*, s. 828.

<sup>15</sup> H. JONAS, *Odpowiedzialność dziś: zagrożenia dla przyszłości a idea postępu*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 256.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 278.

<sup>17</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 327.

<sup>18</sup> H. JONAS, *Odpowiedzialność dziś...*, s. 249.

ku. Złożenie odpowiedzialności na polityce publicznej odróżnia sformułowanie imperatywu jakie przedstawił Hans Jonas od jego wzoru – imperatywu kantowskiego, którego podmiotem była jednostka. W miejsce imperatywu kantowskiego Jonas proponuje sformułowania imperatywu o następującej treści:

- „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania życia ludzkiego”;
- „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania nie były destrukcyjne względem możliwości takiego życia w przyszłości”;
- „Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”
- „W swych terażniejszych wyborach wśród obiektów twojego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”<sup>19</sup>.

Takie sformułowania imperatywu zdaniem Jonasa o wiele lepiej pasują do współczesnych wymagań moralnych, jakie są stawiane przed człowiekiem. Zwracają one szczególną uwagę na możliwość istnienia człowieka w przyszłości, na dołożenie wszelkich starań, aby przyszłe istnienie człowieka nie zostało zagrożone przez nieodpowiedzialne działania człowieka współczesnego. Nie ma sprzeczności w dążeniu do własnego spełnienia i dążeniu do dobra ludzkości, „nowy imperatyw stwierdza jednoznacznie, iż wolno nam zaryzykować własne życie, ale nie życie ludzkości”<sup>20</sup>. Zdaniem Jonasa nie ma żadnej potrzeby teoretycznego uzasadniania faktu, że jesteśmy zobowiązani wobec tego, co jeszcze nie istnieje. Mimo, że przedmiot odpowiedzialności jeszcze nie istnieje i nie ma możliwości wołania o objęcie go troską, to objęcie go ochroną wydaje się być oczywiste. Dlatego też należy przyjąć imperatyw i dążyć do przestrzegania go, a głównym adresatem nowego imperatywu jest polityka publiczna, jako posiadająca moc jego zrealizowania.

Etyka Jonasa wyraźnie nawiązuje do polityki i jest skierowana do polityków, imperatyw odnosi się przede wszystkim do działań politycznych w małym stopniu do działań pojedynczego człowieka. Zgodnie z założeniem, że odpowiedzialność jest pochodną mocy to jedynie politycy mają możliwość ograniczenia eksploatacji ziemi. Przyszłość ludzkości jest zagrożona, ponieważ „nie posiada reprezentacji, (...) nie posiada swego lobby, nienarodzeni są bezsilni”<sup>21</sup>. Nie reprezentuje ich żadna siła polityczna, a w obliczu tak rażącej ingerencji człowieka w świat przyrody jedynym co mogłoby uratować środowisko naturalne są właśnie decyzje autorytarne nakładające obowiązek ograniczenia konsumpcji. Takie rozwiązanie spotkało się z dużą krytyką<sup>22</sup>, nawet sam Jonas przyznał, że jego kon-

---

<sup>19</sup> Por. H. JONAS, *Zmieniona natura...*, s. 38.

<sup>20</sup> H. JONAS, *Zmieniona natura...*, s. 39.

<sup>21</sup> H. JONAS, *Zmieniona natura...*, s. 57.

<sup>22</sup> Przeciwnicy takiego rozwiązania zwracają między innymi uwagę na zniszczenia, jakie zostały dokonane w środowisku naturalnym w krajach bloku sowieckiego przez lata rządów komunistów.

cepcja polityki jest najslabiej dopracowanym elementem etyki odpowiedzialności. Zresztą współcześnie trudno jest przyjąć, że decyzje dotyczące ograniczenia konsumpcji mogłyby być narzucone jedynie przez polityków. W społeczeństwach demokratycznych konieczne byłoby uzgodnienie tego ze społeczeństwem, w tym miejscu należałoby znaleźć płaszczyznę pogodzenia etyki społecznej i etyki osobistej.

Złożenie odpowiedzialności na polityku i skierowanie jej horyzontu czasowego ku przyszłości zostało zaczerpnięte od Maxa Webera<sup>23</sup>. Wymienia on brak odpowiedzialności, jako jeden z dwóch, obok nierzeczowości, grzechów śmiertelnych polityka. Podkreśla on wielokrotnie, że odpowiedzialność powinna być główną cechą polityka. Powinien on postępować według „maksymy etyki odpowiedzialności, ponosząc odpowiedzialność za (dające się przewidzieć) skutki swojego działania”<sup>24</sup>. Właśnie ta odpowiedzialność, a właściwie jej występowanie lub brak, pozwalają określić powołanie człowieka do polityki lub jego brak.

Tak więc tym co wyróżnia etykę odpowiedzialności od dotychczasowych paradygmatów etyki jest przede wszystkim szerszy zasięg refleksji etycznej, związany z jednej strony z przekroczeniem antropocentryzmu, z drugiej zaś z włączeniem do refleksji moralnej sfery techn. Ponadto kolejną cechą jest skierowanie etyki ku przyszłości, a także uczynienie jej podmiotem polityki publicznej. Jednak jedną z najbardziej istotnych cech imperatywu odpowiedzialności jest ufundowanie etyki na ontologii, wprowadzenie odpowiadania z samego bycia.

### **Etyka ufundowana na ontologii**

Etyka odpowiedzialności powstała w odpowiedzi na niewystarczalność dotychczasowych etyk. Niemniej jej fundamentem jest ontologia. Wprowadzenie odpowiadania z bytu – to jest zasadnicza cecha zasady odpowiedzialności.

Zdaniem Jonasa „powinieneś” można wyprowadzić z „jest”, co najlepiej widać w archetypicznej relacji odpowiedzialności „rodzic – dziecko”. Owo „jest” dziecka wzywa rodziców do podjęcia za niego odpowiedzialności. Jonas proponuje tutaj „paradygmat ontyczny, w którym nagie, faktyczne «jest» w sposób oczywisty zbiega się z jakimś «powinieniem»”<sup>25</sup>. Paradygmat ten powinien zrywać z pojęciem „czystego jest” nie obciążonego koniecznością odpowiadania. Jonas powołuje się na nowonarodzone dziecko, które nie jest „czystym jest”, a jego „jest” wzywa rodzica do podjęcia odpowiedzialności. Nowonarodzone dziecko jest najdoskonalszym przykładem owego kruchego bytu wzywającego do pod-

---

<sup>23</sup> Por. M. WEBER, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Znak, Kraków 1998.

<sup>24</sup> Por. M. WEBER, *Polityka jako zawód ...*, s. 102.

<sup>25</sup> H. JONAS, *Dobro, powinność i byt: teoria odpowiedzialności*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 233.



jęcia powinności. Przedmiotem odpowiedzialności jest rodzic, który ze względu na swoją moc przewyższa dziecko. Tak jak w przypadku odpowiedzialności naturalnej rodzic jest wzywany do objęcia troską życie nowonarodzonego, tak w przypadku odpowiedzialności kontraktowej polityk odpowiada za zachowanie życia całego społeczeństwa, co zawiera w sobie również nakaz poszanowania i troski o przyrodę, jako koniecznego warunku istnienia ludzkości<sup>26</sup>. Ponadto relacja rodzic-dziecko i jej specyfika może być ukazana w jakimś zakresie w relacji polityk-społeczeństwo, dzieje się tak w przypadku polityka, który we właściwy sposób otacza swoją troską podopiecznych.

Człowiek odpowiedzialny jest za wszelkie życie, za każdą formę życia w jego kruchości, w jego wołaniu o podjęcie tej odpowiedzialności. Sama „świadomość, «że jestem» i «że mogę» zakłada (...) obowiązek mówiący jednoznacznie «że mam odpowiedzialność»<sup>27</sup>. Tym większa jest odpowiedzialność, gdy jej przedmiotem jest życie narażone na zniszczenie. Szczególnie to, co jest zagrożone, w swojej kruchości najintensywniej wzywa do podejmowania odpowiedzialności. Współcześnie zagrożone jest to, co nienarodzone, istnienie przyszłych pokoleń, możliwość wszelkiego życia jest w zagrożeniu, na ratunek powinna przynieść etyka. Mimo, że owo nienarodzone jeszcze życie nie istnieje, a przez to nie ma możliwości zabrania głosu w swojej sprawie, to nie możemy zaryzykować jego możliwości zaistnienia kosztem naszego dobrobytu. Nie możemy kosztem własnego dobrobytu pozbawić przyszłych pokoleń możliwości narodzenia się. „Istnienie rodzaju ludzkiego oznacza po prostu, że na Ziemi ludzie żyć powinni (...) nagi ontyczny fakt ich istnienia staje się dla nich ontologicznym nakazem, by taki fakt miał swój dalszy ciąg”<sup>28</sup>.

To nadanie ważności wszelkim formom życia jest podstawowym elementem etyki Jonasa. Ontologizacja życia, przyrody i ludzkości w jego przypadku doprowadziła do zagubienia troski o konkretne jednostki ludzkie czy inne żywe organizmy. Nastąpiło przejście od ja – podmiotu i przedmiotu etyki do polityki publicznej jako podmiotu, a wszelkich form życia jako przedmiotu. Bardzo wyraźne jest tutaj odstąpienie od personalistycznego podejścia do pojedynczego człowieka jako bytu godnego troski. Nie można jednak zapominać, że „tego, co dotyczy porządku przyrody, gdzie konieczne jest niekiedy poświęcenie jednostkowych form życia dla ratowania porządku całości, nie można przenosić na człowieka, który nie tylko jako człowiek, ale także jako jednostka ludzka ma pełne prawo do istnienia.”<sup>29</sup> Odwrócenie tego porządku i zagubienie wartości człowieka na rzecz

<sup>26</sup> Jonas także wyróżnia odpowiedzialność w sensie negatywnym i pozytywnym, pierwszą określa formalną, drugą materialną. Wyróżnia także odpowiedzialność naturalną (rodzic – dziecko) oraz kontraktową (polityk wobec społeczeństwa), gdzie z uzyskaniem określonej mocy/władzy wiąże się zwiększona odpowiedzialność.

<sup>27</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 336 – 337.

<sup>28</sup> H. JONAS, *Dobro, powinność i byt: teoria...*, s. 183.

<sup>29</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 321.

ludzkości i jej praw jest powodem zarzucania Jonasowi antyhumanizmu<sup>30</sup>, podważającego osiągnięcia nowożytnego humanizmu. U podstaw antyhumanizmu Jonasa leży jednak ontologizacja życia organicznego.

Jonas zwraca uwagę na wyższość przedmiotu nad podmiotem odpowiedzialności.

Przede wszystkim dla Jonasa najważniejsza jest odpowiedzialność nie za konkretny byt, ale za całą przyrodę, za wszystkie żyjące byty, za całą ludzkość. Jonas wprawdzie w punkcie wyjścia stawia odpowiedzialność za człowieka, za pokolenia przyszłe, ale służy to temu, aby przejść do odpowiedzialności za wszelkie życie. Istnienie przyrody, wraz z jej niezrównanym bogactwem przejawów życia jest warunkiem koniecznym istnienia ludzkości. Dlatego człowiek odpowiada nie tylko za drugiego, ale za całe życie na ziemi. Etyka Jonasa ma wyraźnie charakter biocentryczny w miejsce antropocentrycznych paradygmatów etyk dotychczasowych. Co więcej „jest” wszelkiego bytu ożywionego wzywa do „odpowiadania”. Niemniej odczucie owej powinności „odpowiadania” wymaga pewnego przygotowania podmiotu, za pomocą metody, która w zasadniczy sposób wyróżnia filozofię Jonasa.

### Metodologia etyki odpowiedzialności

Podjęciu odpowiedzialności za życie i rzetelnemu spełnieniu jej wymogów ma sprzyjać narzędzie jakim jest „heurystyka strachu”. Punktem wyjścia byłoby tutaj utworzenie pewnej nauki umożliwiającej długofalowe przewidywanie skutków działań, nie wystarczy tutaj sama filozofia potrzebne jest także wykorzystanie wiedzy nauk przyrodniczych<sup>31</sup>. Głównym zadaniem tej nowej nauki będzie przewidywanie stąd zostanie ona „włączona pomiędzy idealną wiedzę na temat zasad etycznych, a praktyczną wiedzę dotyczącą zastosowania politycznego, która musi operować takimi hipotetycznymi projektami tego, czego nadzieja lub strach winny się spodziewać”<sup>32</sup>.

Ważnym elementem tej „futuurologii porównawczej”, powinien być strach. Jonas świadomie stosuje heurystykę strachu jako narzędzie służące nakłonieniu człowieka do podjęcia odpowiedzialności. Zdaniem Jonasa człowiek potrzebu-

---

<sup>30</sup> Zarzuty te formułują między innymi: L. Ferry czy Ch. Boissinot.

<sup>31</sup> Dla Jonasa odpowiedzialność jest wypadkową wiedzy i mocy/władzy (ang. power). Przykładem takiej mocy jest władza uzyskana przez polityka wraz z objęciem urzędu. Z drugiej strony nie można zapomnieć o wiedzy, która ma stanowić fundament metody. Samo też ufundowanie tyki na ontologii ma dla Jonasa charakter wzmocnienia sfery praksis – etyki, sferą wiedzy w znaczeniu episteme – ontologii. Zastowanie wiedzy (episteme) w sferze refleksji etycznej (praxis) nad sferą działania (techné) zdaje się przywracać jedność, której podziału dokonał Arystoteles.

<sup>32</sup> H. JONAS *W kwestii zasad i metody*, „Zasada odpowiedzialności”, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 63.

je bać się o swoją przyszłość i odczuć realne zagrożenie po to, aby rzeczywiście mieć motywację podjęcia działań zmierzających w kierunku ochrony życia. Nie odczuwając lęku człowiek będzie bagatelizował zagrożenie, jakiemu poddana jest przyroda i nie podejmie działań zmierzających ku zmniejszeniu go. „A potrzebne jest nam to zagrożenie obrazu człowieka (...) by przez samo wzdraganie się przed tymi zagrożeniami upewnić siebie co do jego prawdziwego wizerunku.”<sup>33</sup>

Człowiek zdaniem Jonasa zbudowany jest w taki sposób, że spostrzeżenie *malum* jest dla niego o wiele łatwiejsze niż dostrzeżenie *bonum*. *Malum* bardziej przemawia do człowieka, jest mniej podatne na ocenę gustów, a przez to na różnice w odbiorze. Zło zawsze zostanie dostrzeżone, podczas gdy dobro może pozostać niezauważone, z powodu swojej dyskretnej obecności. Przykładem może być tutaj fakt, że doceniamy zdrowie dopiero, kiedy jesteśmy chorzy, podczas gdy ciesząc się zdrowiem nie zauważamy dobra, jakim ono jest. Stąd strach ma za zadanie odkrywać przed człowiekiem jego powinności wobec przyrody. Należy jednak podkreślić, że „nie chodzi tutaj o strach patologiczny, lecz metodyczny, tzn. oparty na uświadomionym zagrożeniu i dążeniu do jego uniknięcia”<sup>34</sup>. Strach ten miałby być umiejętnie wywoływany i dozowany, w takich dawkach, aby nie doprowadził do patologicznego lęku, który mógłby sparaliżować. Jako metoda musi być skuteczny i skłaniać do działań, a nie popychać w otchłań rozpacz i lęku. Jonas proponuje tutaj zastosowanie *éducation sentimentale* jako narzędzia dozowania strachu i prowokowania do efektywnego zadziałania pod wpływem wywołanego lęku. Strach ma tutaj jedynie znaczenie heurystyczne tzn. jest użyty jako narzędzie metodyczne podporządkowane wzbudzeniu odpowiedzialności. Jonas nie proponuje lękliwości, ale swoistą metodyczną bojaźń, która prowadzi do odkrywania rzeczywistego zagrożenia. W miejsce postulowanej przez Hobbesa miłości do *summum bonum*, Jonas proponuje strach przed *summum malum*.

Strach ma nam pokazać długofalowe skutki działalności technicznej, wszechpiając „w nas lęk, którego przewodnictwa potrzebujemy”<sup>35</sup>, aby móc podjąć odpowiedzialność. Musimy owo zło przeżyć, ponieważ ono jeszcze się nie wydarzyło, a dzięki naszej interwencji może się nigdy nie wydarzyć. Właśnie „unaocznienie długofalowych skutków technicznej aktywności” jest pierwszym obowiązkiem nowej etyki. Drugim jest „wzbudzenie uczucia stosownego do tego, co zostało ukazane”, jest to związane z faktem, że prognozowane zło nie wzbudza takiego uczucia, jakie wzbudza zło teraźniejsze, aktualnie przeżywane. Więc należałoby ukierunkować nasze działania na wywołanie lęku poprzez odpowiednie bodźce, a podstawy do tego powinna stworzyć właśnie *éducation sentimentale*.

---

<sup>33</sup> H. JONAS, *W kwestii zasad i metody* ..., s. 64.

<sup>34</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 278.

<sup>35</sup> H. JONAS, *W kwestii zasad i metody* ..., s. 65.

Heurystyka strachu jest metodą naukową, dąży do określenia zagrożenia i eliminacji, pomaga ona nie tylko wykrywać zagrożenia, ale także odkrywać ich etyczny wymiar. „Każda teoria etyczna domaga się zresztą właściwego rozpoznania dobra jak i zła oraz tego, co stanowi zagrożenie dla istnienia lub realizacji dobra. Dla etyki konieczna jest swego rodzaju antycypacja zła na poziomie poznania i jego realnego zagrożenia dla dobra”<sup>36</sup>. Ta metoda ma doprowadzić do przekonania, że możliwe jest przewyciężenie zła dobrem i że człowiek stoi przed wyborem drogi ku realizacji owego zła czy zaniechania.

Strach w filozofii Jonasa jest odpowiedzią na filozofię utopii technicznej i nadziei Ernesta Blocha. Ma uświadomić krótkowzroczność nieumiarkowanego korzystania z techniki bez uwzględniania jej skutków dla przyrody, a przez to dla całej ludzkości. Utopia nadziei na zbawczą moc techniki powinna zostać zastąpiona strachem przed skutkami technicznej ekspansji. Owa „ontologia jeszcze nie” ma zostać zastąpiona trzeźwym spojrzeniem na rzeczywistość.

Jonas nadaje lękowi wymiar polityczny, czyniąc go narzędziem polityki, które ma w pierwszej kolejności ochronić przed największym złem. Konieczne jest zdaniem Jonasa wykorzystanie lęku do uzyskania tego, gdyż największe zło zahamuje możliwość istnienia ludzkości. Podczas gdy zaistnienie najwyższego dobra, którego można by oczekiwać kierując się nadzieją, nie jest warunkiem koniecznym do istnienia ludzkości. „O ile można się zgodzić z tym, że niedostrzegane niebezpieczeństwo jest realnym niebezpieczeństwem, o tyle trudniej sobie wyobrazić jak ono ma motywować postępowanie człowieka.”<sup>37</sup>

Dlatego ważnym elementem odpowiedzialności w filozofii Jonasa jest czynnik subiektywny. Etyka, aby skłaniała do działań, powinna pobudzać nie rozum, a wolę. Dlatego też Jonas wprowadził strach jako zasadniczy element metodologii. Właśnie w uczuciu dokonuje się wewnętrzne podjęcie odpowiedzialności za byt, to uczucie porusza wolę. „Bez naszego odpowiadania uczuciem, przynajmniej w sensie posiadanej dyspozycji, na wezwanie obowiązku, najbardziej przekonujące wykazanie jego prawa, nawet zniewalające usankcjonowanie teoretyczne, nie byłoby zdolne do uczynienia go siłą motywującą.”<sup>38</sup> Stąd etyka odpowiedzialności Jonasa postuluje element subiektywny, jednocześnie nie rezygnując z elementu obiektywnego, gdyż sama etyka sprowadzona do reagowania na uczucie mogłaby doprowadzić do nierozsądnych wyborów. „Obie wszakże strony wzajemnie się uzupełniają i są nieodłączne od samej etyki.”<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 281.

<sup>37</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność...*, s. 289.

<sup>38</sup> H. JONAS, *Dobro, powinność i byt: teoria...*, s. 159.

<sup>39</sup> H. JONAS, *Dobro, powinność i byt: teoria...*, s. 159.

Jednak powstaje pytanie o skuteczność strachu jako środka do budzenia odpowiedzialności. Czy stałe utrzymywanie strachu w społeczeństwie nie stanie się narzędziem terroru? Czy polityka nie wypaczy tej metody? Czy metoda polegająca na wywoływaniu lęku jest odpowiednia? Czy rzeczywiście ludzkość zareaguje jedynie na negatywne bodźce? Gdzie leży granica pomiędzy strachem, który ma motywować, a patologicznym lękiem, który paraliżuje? Czy dla tak różnorodnego społeczeństwa polityk będzie umiał dobrać słuszną dawkę lęku? Może należałoby heurystykę strachu zastąpić np. heurystyką miłości wobec przyrody i szacunku wobec życia?

### Podsumowanie

Zdaje się, że współczesny kryzys ekologiczny jest problemem, na który człowiek musi zdecydowanie zareagować. Ludzkość nie może sobie pozwolić na zaniechania w tej sferze. Kryzys ekologii występuje równolegle z poważnym kryzysem ludzkości przejawiającym się w postaci nihilizmu, dekonstrukcyjnych koncepcji człowieka, zubożenia istoty człowieczeństwa np. poprzez sprowadzanie jej tylko i wyłącznie do konsumpcyjnego stylu życia. Te wszystkie zagrożenia wzywają człowieka do podjęcia działań, które ocalą jego istotę i umożliwią pełny rozwój osoby ludzkiej w całym jej bogactwie. Właśnie takim lekarstwem zdaje się być filozofia odpowiedzialności, do której rozwoju szczególny wkład wniósł Hans Jonas. Jego refleksja nad fenomenem odpowiedzialności wykracza poza dotychczasowe ramy antropocentrycznej etyki i swoim przedmiotem czyni życie. Taka filozofia świętości życia może być ważnym wkładem do dyskusji nad problemami bioetycznymi. Do najbardziej istotnych elementów etyki odpowiedzialności Hansa Jonasa należą ufundowanie etyki w ontologii oraz heurystyka strachu jako oryginalne narzędzie metodologiczne. Chociaż metoda jaką proponuje Jonas nie zawsze spotyka się z entuzjastycznym przyjęciem. Mimo tego zwrócenie uwagi na problem środowiska i objęcie go odpowiedzialnością, do tej pory zarezerwowaną tylko i wyłącznie sfery relacji człowieka z drugim człowiekiem lub z Transcendencją, jest oryginalnym wkładem do filozoficznej refleksji nad fenomenem odpowiedzialności. Ponadto poprzez podkreślenie roli natury, zwraca uwagę człowieka na problem środowiska naturalnego.

Omawiane w artykule zagadnienia dotyczyły tylko jednego z aspektów filozofii odpowiedzialności Jonasa, mianowicie sfery odpowiedzialności za wszelkie życie. Ten element refleksji nad światem przyrodzonym nie wyczerpuje w pełni zagadnienia odpowiedzialności jaką nałożył Jonas na człowieka. Zakres odpowiedzialności nałożonej przez Jonasa rozciąga się bowiem także na sferę nadprzyrodzoną<sup>40</sup>. Z koncepcji Boga pozbawionego absolutnej mocy wynika Jego

---

<sup>40</sup> Por. H. JONAS, *Idea Boga po Auschwitz*, „Idea Boga po Auschwitz”, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2003.



włączenie w zakres odpowiedzialności człowieka. Zagadnienie to niewątpliwie wymaga pogłębionej analizy i szczegółowych badań.

### Bibliografia

- FILEK Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.
- FILEK Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.
- JONAS Hans, *Dobro, powinność i byt: teoria odpowiedzialności*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- JONAS Hans, *Idea Boga po Auschwitz*, „Idea Boga po Auschwitz”, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2003.
- JONAS Hans, *Odpowiedzialność dziś: zagrożenia dla przyszłości a idea postępu*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- JONAS Hans, *Philosophy at the end of the century: a survey of its past and future*, „Social Research” 61(1994)4.
- JONAS Hans, *W kwestii zasad i metody*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- JONAS Hans, *Zmieniona natura działania ludzkiego*, „Zasada odpowiedzialności”, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- SCHWARTLÄNDER Johannes, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, „Znak” 10 (485).
- RATZINGER Joseph, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Jedność, Kielce 2005.
- WARZESZAK Stanisław, *Odpowiedzialność za życie*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003.
- WEBER Max, *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak, Kraków 1998.

## Hans Jonas's input into the philosophy of responsibility

### SUMMARY

Article presents the concept of responsibility in Hans Jonas's philosophy. Biocentric character of his ethics gives it new outlook to the phenomenon of responsibility. It seems that mankind can not anymore afford ignoring environmental problems. And Jonas's imperative of responsibility is the answer to the ecological crisis. It is based on Kant's imperative, but new imperative goes beyond anthropocentric ethics to biocentric ethics. It aimed at preserving all forms of life, life in its rich diversity. Its basic motivation is fear of progressing destruction of nature. This fear, when dosed properly by politicians, leads to undertaking actions aiming at preserving nature from man's activity. It seems that taking responsibility for nature may be way to preserve it.