



Joanna CHUDZIK
IF UKSW Warszawa

Użyteczność teorii Jonasa w rozstrzyganiu konkretnych problemów ekologicznych?

1. Postawienie problemu

Zagadnienie odpowiedzialności za przyrodę, naturalne środowisko człowieka, staje się istotnym wątkiem aktualnej debaty publicznej w naszym kraju. Spór o Dolinę Rospudy jest dobrym przykładem przebudzonej świadomości ekologicznej i przywiązania do skarbów natury¹. Zarówno w prasie, jak i na forach internetowych przedstawiciele antagonistycznych poglądów przedkładają argumenty, aby przekonać politycznych decydentów do swoich racji. Podstawowe pytanie, jakie wyłania się z tej dyskusji to pytanie: czy i dlaczego ochrona wartościowego obszaru przyrodniczego może być ważniejsza niż aktualne dobro człowieka. Kontrowersje dotyczące Rospudy nie należą zatem jedynie do sfery polityki czy ekonomii, ale posiadają status dylematu etycznego. Dlatego przede wszystkim na gruncie etyki należy poszukiwać adekwatnych rozwiązań. Spośród wielu propozycji etyk środowiskowych na szczególną uwagę zasługuje etyka odpowiedzialności za życie przedstawiona przez niemieckiego filozofa o żydowskim pochodzeniu Hansa Jonasa². Jego najważniejsze dzieła filozoficzne „Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology” oraz „Zasada odpowiedzialności. Etyka

¹ Generalnie spór dotyczy budowy autostrady, która miałaby przechodzić przez Dolinę Rospudy. Ekolodzy przeciwstawiają się tej budowie ze względu na ochronę cennych gatunków roślinnych i zwierzęcych. Lokalna społeczność Augustowa dąży do sfinalizowania projektu budowy autostrady, która w znacznym stopniu zmniejszy ruch samochodów transportowych w mieście i w ten sposób zapewni większe bezpieczeństwo mieszkańcom i obniży liczbę śmiertelnych wypadków drogowych.

² Zważywszy na popularność jaką Jonas cieszy się w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych w Polsce jego twórczość jest stosunkowo mało znana. Na temat filozoficzno-etycznych propozycji niemieckiego filozofa pisali m.in.: J. FILEK, S. WARZESZKA, R. MOŃ, W. SZTOMBKA. Rozprawa naukowa S. Warzeszaka pt.: *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności* jest jak dotąd jedyną opublikowaną pozycją poświęconą w całości filozoficzno-teologicznej myśli Jonasa w Polsce.

dla cywilizacji technologicznej” były szeroko dyskutowane i to nie tylko w gronie naukowców z obszaru nauk przyrodniczych i humanistycznych, ale również w środowiskach polityków i przedsiębiorców³. Twórczość Jonasa znacząco wpłynęła na ruchy i organizacje ekologiczne w Niemczech, a tym samym na politykę ekologiczną naszych zachodnich sąsiadów.

W niniejszym artykule podjęta zostaje próba odpowiedzi na pytanie, czy na gruncie etycznej teorii Jonasa można odnaleźć kryteria umożliwiające rozstrzygnięcie etyczno-politycznych dylematów, których przykładem jest konflikt między ekologami a okoliczną ludnością miejską. Pierwsi bronią nienaruszalności Doliny Rospudy, drudzy domagają się zabezpieczenia życia konkretnego bytu ludzkiego. Odpowiedzi na tak postawione pytanie trzeba szukać w kontekście innych teoretycznych kwestii. Należy odpowiedzieć na pytanie co i dlaczego jest przedmiotem odpowiedzialności wedle teorii Jonasa oraz do jakiego podmiotu polityczno-moralnego odnosi się jego zasada odpowiedzialności.

2. Poszerzenie pojęcia odpowiedzialności

Etyczny projekt Jonasa stanowi śmiałe i ryzykowne przedsięwzięcie filozoficzne. Rozciąga on pojęcie odpowiedzialności nie tylko na sferę międzyludzkich relacji, co jest charakterystyczne dla etyk tradycyjnych, ale na wszystkie formy życia. Aby uzasadnić odpowiedzialność człowieka za otaczającą go przyrodę i za przyszłe życie na ziemi, niemiecki filozof za konieczne uznaje rehabilitację metafizyki. Jest on jednocześnie świadomy, że konstruując etykę ugruntowaną w teorii bytu idzie niejako pod prąd współczesnej myśli filozoficznej, która obecny wiek określa mianem epoki postmetafizycznej⁴. Oferując ontologiczną interpretację faktów biologicznych pragnie on przezwyciężyć zarówno antropocentryczny idealizm, jak i materialistyczne rozumienie biologii. Pierwszy z powyższych prądów traktuje osobowy byt jako byt odizolowany od natury. Dlatego nie dostrzega on faktu, że konieczność i wolność, autonomia i zależność, kreatywność i moralność posiadają swój początek już w najbardziej prymitywnych formach życia⁵. Materialistyczne ujęcie przyrody ignoruje natomiast wewnętrzny, subiektywny

³ Por. Ch. SCHÜTZE, *The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas*, Hastings Center Report 25 (1995) nr 7, s. 43.

⁴ Świadomość i odwaga filozofowania niejako pod prąd była zdaniem Hannah Arendt miarą wielkości Jonasa. W rozmowie z Arendt miał on powiedzieć: „I share with Hannah Arendt the position that we are not in possession of any ultimates, either by knowledge or by conviction or faith. I also believe that we cannot have this as a command performance because we need it so bitterly we therefore should have it”. (por. H. ARENDT, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, w: M.A. HILL [red.], *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, s. 314.)

wymiar biologicznego środowiska człowieka. Jonas poszukuje postdualistycznego rozumienia życia, które ujmuje każdy organizm jako psychofizyczną jedność czy wcieloną subiektywność.

W etyce Jonasa mamy do czynienia z pewną presupozycją ujawniającą się w tezie o ciągłości nauki i filozofii⁶. Obie rozumiane są w duchu filozofii Arystotelesa: jako poszukiwanie obiektywnych struktur bytu. W jaki zatem sposób odnajduje Jonas w łonie teorii naukowej fundament swej metafizyki, jaką koncepcję bytu prezentuje i co powoduje, że byt, w tym także byt biologiczny, staje się przedmiotem zobowiązania obligującego istotę ludzką?

W centrum opracowań Jonasa stoi idea pierwotnej tożsamości życia, która jednocy w sposób nierozzerwalny to, co ludzkie z tym, co nie-ludzkie, bez czego zapomniana byłaby specyficzność metaboliczna człowieka, jako podmiotu świadomego i wolnego. Właśnie to, że „człowiek jest z natury a natura jest z człowieka”⁷, ta wzajemna solidarność, która łączy wszystkie byty żyjące, staje się dla człowieka zobowiązaniem moralnym, specyficzną odpowiedzialnością. Stanowi ona zasadę odpowiedzialności, której zawartość nie jest zamknięta tylko do sfery ludzkiej, ale ustanowiona jest przez to, co żyjące.

Rozciągnięcie zasięgu owej zasady na to, co żyjące, jest możliwe dzięki metafizycznej interpretacji natury. Jonas przywołuje zasadę ciągłości, która ma pozwolić filozofii przejść z organizmu do ducha i uzupełnia ją zasadą retrospektywnego poznania, które proponuje zrozumienie mniej rozwiniętych form życia przez pryzmat bardziej rozwiniętych, zwłaszcza bytu ludzkiego⁸. Niemiecki filozof stwierdza, że „[...] o wszystkim, co niższe, musimy dać się pouczyć przez to, co najwyższe i najbogatsze”⁹.

Regresywny sposób interpretacji umożliwił formom bardziej rozwiniętym rozpoznawanie się w formach mniej rozwiniętych. W książce „*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*” Jonas pisze: „to, co organiczne, w swoich formach najniższe, przemienia ducha i sam duch w swoich podbojach najbardziej wzniosłych kontynuuje uczestnictwo w tym, co organiczne”¹⁰. Oznacza to, że najbardziej prymitywna forma życia zapowiada ducha, a to, co najbardziej rozwinięte pozostaje częścią bytu organicznego.

⁵ Zob. H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, University of Chicago Press, Chicago-London 1982, s. ix.

⁶ Por. S. MANCINI, *Per una interpretazione fenomenologica di Jonas*, „Rivista di Filosofia neo-scolastica” 1993, nr 1, s. 49-50.

⁷ H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 5.

⁸ Por. L.R. KASS, *Appreciating the Phenomenon of Life*, „Hastings Center Report” 25 (1995) nr 7, s. 4.

⁹ H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 132-133.

¹⁰ H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 1.

Jonas uważa, że skoro natura zrodziła człowieka, nie może być jej obojętne to, co stanowi o jego cechach dystynktywnych tj: subiektywność, wartość, świadomość a nawet pewna godność¹¹. Świat wypełniony jest bytami organicznymi, które są czymś więcej niż tylko zwyczajnymi cząstkami materii. Oznacza to, że trzeba wyposażyć przyrodę w pewien element transcendentny w takiej mierze, w jakiej stworzyła ona podobne byty. Jonas dochodzi zatem do przekonania, że w elementarnych formach życia należy widzieć załączkową formę subiektywności, wolności i celowości¹². Daje on wyraz temu przeświadczeniu w słowach: „Kiedy zstępujemy od człowieka w dół drabiny zwierzęcej, zasada ciągłości żąda od nas uznania nieskończonego cieniowania, w którym subiektywność „przedstawiająca” z pewnością gdzieś znika [...], ale prawdopodobnie nie znika wrażliwość i pragnienie. Niewątpliwie nawet tu wciąż mamy do czynienia z „subiektywnością”[...]”¹³. Autor stoi na stanowisku, że materii nie można zredukować do zwykłej neutralności, do bytu czasowo-przestrzennego, którą przypisują jej nowożytne nauki od czasów Kartezjusza.

Również w zjawisku przemiany materii dostrzega Jonas wolność organizmu. Byt organiczny, choć złożony z materii, w niej się nie wyczerpuje, ale cieszy się pewnym rodzajem wolności w stosunku do własnej substancji. Zachowując identyczność swojej struktury, nie identyfikuje się z sumą substancji chemicznych, które go tworzą. Wolność ta jest drugą stroną konieczności, gdyż organizm wolny od materii zależy jednak wciąż od swojej nieustannej przemiany. Transformacja owa jest warunkiem istnienia organizmu¹⁴. Metabolizm jest rozumiany jako proces nieustannego domagania się życia. Zdaniem omawianego autora, wszystkie procesy życiowe w naturze charakteryzują się dynamiką i celowościową w kierunku życia. Każdy byt organiczny, w najprostszy sposób czujący i dążący organizm, posiada immanentną celowość, która określa możliwości przyszłego bytu i cel wszystkich jego organów¹⁵. Jest on nie tylko pewnym celem natury, lecz celem dla niej samej, czyli celem zindywidualizowanej, subiektywnej woli przetrwania¹⁶.

W opinii niemieckiego myśliciela, życie organiczne, w swej nieprzeliczonej wielości, ujawnia podstawowe, nadrzędne dążenie. Jest nim zachowanie istnienia i dążenie do życia. Natura, wydając życie, ujawniła przynajmniej jeden cel, jest nim

¹¹ „Byłoby rzeczą niepojętą, by konkretyzujące się subiektywne dążenie mogło wyłaniać się bez jakiegokolwiek dążenia w łonie samego procesu wyłaniania”. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s.138.

¹² Por. G. HOTTOIS, *Une Analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H.Jonas*, „Laval théologique et philosophique”, 1(février 1994), 50, s. 98-99.

¹³ H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 138.

¹⁴ Zob. H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 80-86.

¹⁵ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 138-140.

¹⁶ Zob. tamże, s. 140.

¹⁷ Zob. tamże, s. 139.

samo życie¹⁷. Dlatego cel nie jest wyłącznie fenomenem mentalnym. Umiejscawiając go poza sferą psychiczną, Jonas stoi na stanowisku przeciwnym Kartezjuszowi.

Uznanie działania celowości w świecie naturalnym implikuje, zdaniem Jonasa, uznanie wartości przez sam fakt, że cel istnieje, że dąży się do niego. Jest on przez to wartościowy. Natura, w przeciwieństwie do naukowego spojrzenia na nią, jawi się nam jako pełna wartości. Ponieważ w ludzkości rozwija się i dochodzi do punktu kulminacyjnego „wola finalistyczna sensu i wartości”¹⁸, stąd ludzkość staje się najwyższą wartością i celem natury. Jest ona w swojej egzystencji i istocie taką, jaką ją tworzy naturalna ewolucja, tj. doskonałym obiektem naszej odpowiedzialności. Wartość człowieka, ontologicznie uzasadniona, zmusza nas do jej uszanowania. Jonas ukazuje w ten sposób ciągłość i specyficzną nieciągłość człowieka w sferze tego, co żyjące¹⁹.

Teleologia jest dla Jonasa drogą postawienia i uzasadnienia kwestii metafizycznej: dlaczego natura powinna istnieć i dlaczego należy strzec jej w przyszłości. Jest również ostatecznym uzasadnieniem racji ograniczających władzę człowieka w dysponowaniu naturą, tym bardziej, że możliwości oddziaływania na nią rosną, a nie maleją. Porządek natury nakłada granice, które ludzkie działanie powinno respektować tak, aby została zachowana istotna integralność bytów organicznych. Celowość występująca w przyrodzie nakłada na człowieka odpowiedzialność za życie i za jego tożsamość.

Opisując odpowiedzialność w kontekście troski o ludzkie istnienie oraz o przyszłe warunki egzystencji człowieka, które nie mogą ulec zagładzie, Jonas pokazuje, że realne istnienie bytu jest czymś najbardziej pierwotnym. Byt jest nosicielem fundamentalnej wartości istnienia. Ową wartość istnienia, zarówno gatunku ludzkiego, jak i przyrody ożywionej możemy wydobyć, analizując fenomen celowości występujący w otaczającym nas świecie. Wielość dróg, jakie obrała natura, urzeczywistniając cele jednostkowe, sprawia, że niemożliwa jest ich jednoznaczna ocena. Nie potrafimy wskazać, który z nich jest wartościowy sam przez się, a przez to bezwzględnie domagający się zachowania. Dlatego za wartość autoteliczną możemy uznać samo istnienie bytu. Wartość ta ujawniająca się w powszechnej celowości konstryuuje się jako konsekwencja pierwotnego „chcę istnieć” zakorzenionego w bycie²⁰. Z odkrycia celowości dowiadujemy się, że bytowi zawsze na czymś zależy. Pragnie on zachować, co najmniej, swe własne istnienie.

Dążenie każdego bytu do jakiegoś celu, rozumie Jonas jako samoafirmację bytu: „[...] w każdym celu byt opowiada się za sobą samym a przeciw nicości”²¹. Poprzez

¹⁸ Por. G. HOTTOIS, *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas*, art. cyt., s. 102.

¹⁹ Por. L.R. KASS, *Appreciating The Phenomenon of Life*, art. cyt., s. 4.

²⁰ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 152.

²¹ Zob. tamże, s. 152.

ten logicznie konieczny wybór byt potwierdza swoją wartość, jaką jest wytrwanie w bycie, która zawsze określa się jako coś lepszego niż nicość. Życie roślin, zwierząt i ludzi ukazuje ciągłą samoafirmację bytu w ich walce ze śmiercią, gdzie zachodzi swoista konfrontacja bytu i nie-bytu. Śmierć jest, z jednej strony, tym, co stanowi przeszkodę dla woli życia, z drugiej strony, staje się błogosławieństwem dla życia, dla jego ciągle nowych form, dla narodzin przyszłych pokoleń²².

Poprzez zanegowanie niebytu życie dokonuje afirmacji bytu, ukazując jednocześnie jego wartość²³. Ta podstawowa wartość jest fundamentem wszystkich innych. Wartość wszelkich innych bytów, zależy od ich wewnętrznej celowości. Cel stanowi kryterium, które różnicuje byty pod względem ich wartości. Ocena różnicy między wartością a czymś bez wartości (albo o mniejszej wartości) postuluje bycie i to bycie o rosnącym bogactwie celów, a więc zmierza do tego, by było więcej wartości. Realizacja bardziej wartościowego celu odbywa się kosztem celu o mniejszej wartości. Nie zawsze jednak cel podjęty do realizacji, coś, co pociąga, jest celem najlepszym²⁴. Byt poprzez swoją wewnętrzną celowość wyznacza obiektywną hierarchię i strukturę celów. Idąc za ową naturalną celowością wpisaną w byt, przyjmujemy określone sposoby działania oraz wybieramy i preferujemy te byty, które godne są naszego wysiłku. Aksjologia Jonasa jest częścią jego ontologii.

Poprzez to, że byt posiada wartość samą w sobie, zasługuje on na miano dobra²⁵. Byt, w ujęciu Jonasa, jest dobrem. Dobro, rozumie on na sposób platoński. Jest ono rzeczywistością i przyczyną wszystkiego, co zachodzi w świecie. Gdyby dobro było jedynie emanacją woli, byłoby pozbawione władzy i nie mogłoby zobowiązywać²⁶. Dobro pobudza wolę człowieka do podjęcia określonych działań. Osobowy byt poprzez realizację dobra przyczynia się do tworzenia samego siebie, dokonuje własnej samorealizacji²⁷. Dla Jonasa byt jako dobro staje się przedmiotem moralności, ponieważ jako wezwanie znajduje posłuch w konstytutywnej odpowiedzi ludzkiego sumienia.

3. Novum koncepcji Jonasa

W swoją metafizyczną etykę odpowiedzialności Jonas wkalkulował, całkiem świadomie, problem przejścia od bytu do powinności. W ten sposób próbuje on

²² Por. S. WARZESZAK, *Z twórczości Hansa Jonasa* (3), „Warszawskie Studia Teologiczne” V/1995, s. 295.

²³ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 152.

²⁴ Zob. tamże, s. 157.

²⁵ Zob. tamże, s. 151.

²⁶ Por. B. SÈVE, *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*, „Esprit” 1990/165, s. 81.

²⁷ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 158.

zdemaskować dogmat pozytywizmu, który głosi, że takie przejście jest niemożliwe. To stanowisko, tak mocno akcentowane w nowożytnej filozofii, związane jest z czysto subiektywnym pojmowaniem wartości²⁸.

Jonas rozpoczyna swoją refleksję od postawienia pytania: Dlaczego wspólnie jesteśmy odpowiedzialni za bycie rodzajem ludzkim w przyszłości? Pytanie to odsyła nas do bardziej podstawowego problemu: Dlaczego ludzkość powinna być?

Potwierdzając priorytet powinności bycia nad byciem i bytu nad niebytem, Jonas zastępuje pytanie metafizyczne Leibniza: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?” pytaniem etycznym: „Dlaczego coś być powinno raczej niż nic?” Zdaniem Jonasa, jest to jedyne pytanie usprawiedliwiające problem metafizyczny²⁹. Słowo „dlaczego”, zawarte w tym pytaniu, nie może być rozumiane w sensie przyczynowego pochodzenia, ale w sensie normy usprawiedliwiającej. Jakakolwiek by była więc przyczyna bycia, jedyną rzeczą, która jest ważna, jest sens powinności bycia³⁰.

Wyższość bytu nad niebytem widzi Jonas w tym, że samo bycie, w przeciwieństwie do niebytu, może się stać podmiotem orzeczenia aksjologicznego³¹. Widzimy, że Jonas preferuje byt w stosunku do niebytu. Byt jest po stronie dobra, jest dobrem. Charakteryzuje się on strukturą samopowoływania celowości i aktów woli. Byt musi chcieć znaleźć w sobie swój cel, swoją wartość i swoje dobro i przez ten wybór potwierdzić swoją własną wartość wytrwania w bycie. Jonas stara się w ten sposób pokazać, że w przeciwieństwie do wychwalanej przez metodę naukową antytezy bycia i powinności bycia istnieje istotowa wspólność między bytem i powinnością bycia, gdyż byt jest dobrem, które to dobro odwołuje byt do niego samego. Osadzenie dobra w bycie oznacza przekroczenie przepaści między bytem a powinnością. Konkluzja autora, że bycie powinno być, objawia nam deontologię w sercu ontologii³².

Jonas jest przekonany, że istnienie jest dobre i dlatego winno być podtrzymywane przez człowieka tam, gdzie wzywa nas ono do odpowiedzialności. To wezwanie dobra, jakim jest apel bytu, skłania wolę moralną człowieka do podejmowania decyzji, niezależnie od doświadczeń emocjonalnych, które owe byty wywołują. Rozpoznanie tego apelu staje się źródłem powinności bezwarunkowo zobowiązującej. Ludzki byt odkrywa tę powinność w naturze od momentu, gdy wyposażony został w świadomość i zdolność do realizacji swej władzy. Człowiek jest zdolny do podjęcia owej powinności, może być odpowiedzialnym za kogoś lub za coś³³.

²⁸ Por. L. VOGEL, *Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?*, Hastings Center Report 25 (1995) nr 7, s. 33-34.

²⁹ Por. O. DEPRÉ, *De la liberté absolue*, „Revue Philosophique de Louvain” 1996, nr 2, s. 240-241.

³⁰ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 9.

³¹ Zob. tamże, dz. cyt., s. 99.

³² Por. G. HOTTOIS, *Un analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas*, art. cyt., s. 101.

³³ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 182.

Aby jednak odpowiedzieć na wezwanie pochodzące ze strony dobra, nie wystarczy intelektualne odkrycie istnienia porządku rzeczy, ale trzeba jeszcze odnaleźć w sobie poczucie odpowiedzialności. Prawidłowa teoria etyczna jest oparta, zdaniem Jonasa, na podwójnym fundamencie. Stanowi go racjonalne ujęcie samej powinności oraz emocjonalne przekonanie, że dany byt zasługuje na trud jego zdobycia. Etyka jawi się zatem jako dyscyplina posiadająca swoją obiektywną i subiektywną stronę, gdyż odwołuje się zarówno do rozumu, jak i do sfery uczuciowości. Nie wystarczy zatem odkryć intelektualnie istniejące podstawy obowiązku, lecz trzeba odnaleźć w sobie poczucie obligujące nas do realizacji danego dobra, wyznaczonego przez istniejący byt³⁴. Jednak bez odpowiedniego uzasadnienia poczucie odpowiedzialności może stać się intuicyjnym i przypadkowym przeczcuciem, które łatwo można odrzucić.

Przy braku wewnętrznego, psychicznego przekonania racje rozumu okazują się bezsilne, gdyż człowiekowi brakuje wtedy odpowiedniej motywacji. Człowiek jako odbiorca apelu wychodzącego od dobra jest zdolny do takiej emocjonalnej odpowiedzi, jaką jest poczucie odpowiedzialności³⁵. Dzięki posiadaniu owej wrażliwości ludzie są, zdaniem interesującego nas autora, istotami moralnymi. Poprzez przyjęcie wezwania dochodzącego do człowieka ze strony istniejącej rzeczywistości i poddania się jej oddziaływaniu, człowiek tworzy sam siebie jako istotę moralnie dobrą. Ukazuje to również fakt, że może on być bytem niemoralnym, to jest odrzucającym wezwania docierające do niego ze strony dobra³⁶.

Filozofowie często pomijają jeden z elementów fundamentu teorii etycznej. Odwołując się jedynie do dobrej woli człowieka, zaniedbują poszukiwania ostatecznych i racjonalnych uzasadnień. Stoją oni na stanowisku, że człowiek zdolny jest odczuć to, co jest ważne i wartościowe dla niego samego, a także dla innych. Zatem odczucie moralne stanowi, w tym przypadku, kryterium trafnych wyborów i właściwego postępowania. Poczucie czegoś jest przez nich utożsamiane z poznaniem powinności określonego działania. Jednak to dzięki symbiozie logicznej argumentacji i poczuciu powinności człowiek zaczyna pragnąć danej rzeczy. Dobrze przysposobiona wola wydobywa fragment rzeczywistości jako godny naszego wysiłku i warty pożądania³⁷. W porządku logicznym ważność obowiązków jest dla Jonasa czymś pierwotniejszym w stosunku do poczucia odpowiedzialności. Z punktu widzenia działającego podmiotu, to właśnie poczucie odpowiedzialności odgrywa pierwszoplanową rolę w stosunku do racji rozumu³⁸.

³⁴ Zob. tamże, s. 161.

³⁵ Zob. tamże, s. 160.

³⁶ Zob. tamże, s. 159-160.

³⁷ Zob. tamże, s. 161.

³⁸ Zob. tamże, s. 161.

Stojąc na stanowisku, że jedynie rzeczy, a nie stany woli są czymś, co nas porusza do działania, Jona przeciwstawia się Kantowi. Byt staje się celem godnym do osiągnięcia, jeśli angażuje wolę. Sam fakt istnienia celu daje człowiekowi impuls do działania. Zatem nie porządek ustanowiony przez ludzką wolę decyduje o tym, że dany cel staje się moralnym lub niemoralnym. Również prawo nie może stać się przyczyną sprawczą mojego działania ani przedmiotem szacunku³⁹. To tylko byt może pobudzić uczucia i przekształcić je w należyty osobie respekt. Nie wystarczy to jednak do stworzenia etyki. Dopiero odkrycie poczucia odpowiedzialności, które wiąże podmiot z przedmiotem, uczyni podmiot aktywnie działającym na korzyść przedmiotu.

W etyce tradycyjnej przedmiot, na który skierowane są uczucia moralne reprezentuje jakąś wyższą wartość, szczególnie rodzaj dobra czy pewną doskonałość o charakterze czasowym. To dobro wyższego rzędu miało stanowić zachętę do wysiłku, do przemiany tego, co zniszczalne i podległe czasowi w to, co niezniszczalne i wieczne. W teorii etycznej Jonasa przedmiot odpowiedzialności jawi się nam jako przemijający i kruchy. Doświadczenie kruchości towarzyszy ludzkiemu życiu nieustannie. Spotykamy je we współczesnym świecie zagrożonym wojnami i konfliktami, w społeczeństwach rozdartych sprzecznościami, w świecie idei niemożliwych do pogodzenia. Wszystko, co nacechowane jest możliwością rozpadu, zniszczenia, daje doświadczenie kruchości. Stanowi ono bezpośrednie wezwanie, na które trzeba odpowiedzieć. To, co kruche, zostaje powierzone naszej opiece⁴⁰.

Przedmiot odpowiedzialności człowieka jest, zdaniem Jonasa, daleki od pełnej doskonałości, zupełnie przypadkowy w swoim istnieniu. Jedynie będąc takim właśnie może on, zdaniem autora, wzbudzić stan uczuciowy, który przejawia się w postaci poczucia odpowiedzialności⁴¹. Gdy znajdujemy się twarzą w twarz z tym, co kruche, rodzą się w nas uczucia: litości, współczucia i odpowiedzialności. To, co silne, doskonałe i samowystarczalne, nie wzbudza takich uczuć. Są one możliwe wtedy, gdy odnoszą się do konkretnie słabszej od nas osoby bądź kogoś, kto, będąc równy nam, znajduje się w niekorzystnej dla niego sytuacji. Uczucie odpowiedzialności, jakie wywołuje dobro przemijające, niedoskonałe, nie jest zatem mniejsze od uczucia, jakie wywołuje w nas dobro najwyższe⁴². Siła zobowiązująca człowieka do działania pochodzi od istniejącego bytu. Byt może mieć charakter zarówno czasowy, jak i wieczny.

³⁹ Zob. tamże, s. 166.

⁴⁰ Por. A. KAROŃ, T. Wiścicki, *Kruchość życia, odpowiedzialność i więź zaufania*, „Więź” 1992, 12 (410), s. 40.

⁴¹ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 162.

⁴² Zob. tamże, s. 163.

Jonas przekonuje swojego czytelnika, że każda adekwatna etyka musi być ugruntowana w metafizyce. Gdyby związek między etyką a metafizyką nie został zrealizowany, zasada odpowiedzialności za biologiczne istnienie utraciłaby swoją rację bytu. Siła owej zasady zostałaby wówczas powierzona tylko intuicyjnej ewidentności, a na poziomie praktycznym tylko wspólnemu poczuciu nadziei, że nie dojdzie nigdy do nieodwracalnych uszkodzeń biosfery i ludzkiej natury⁴³. Zasada odpowiedzialności stanowić musi metafizycznie zobiektywizowany fundament etyki, wspierającej się na bezwarunkowej powinności, nie zaś na etyce wywodzącej się z analizy pragnień, potrzeb, czy postaw indywidualnych lub grupowych⁴⁴.

Mimo że etyka Jonasa, podobnie jak wiele etyk tradycyjnych, umocowana jest w metafizyce, to problem odpowiedzialności za życie jawi się w niej w inny sposób niż miało to miejsce w dotychczasowych teoriach etycznych. Współczesna technologia, przyrost wiedzy i mocy zmieniło naturę ludzkiego działania⁴⁵. Dlatego etyka odpowiednia do nowej sytuacji, choć uznaje ważność etyk tradycyjnych, szczególnie w obrębie życia prywatnego, powinna wkluczać nowy wymiar doświadczenia odpowiedzialności⁴⁶.

W dotychczasowych teoriach etycznych odpowiedzialność mierzona była według tego, co dokonane i zdziałane. Polegała ona na podjęciu odpowiedzialności za swoje czyny, słowa, dopuszczone zaniedbania czy też przyjęciu skutków lub naprawieniu wyrządzonej drugiemu krzywdy. Dla Jonasa istnieje jeszcze inne pojęcie odpowiedzialności, które nie dotyczy *post facto* tego, co dokonane. Jest to pojęcie, na podstawie, którego człowiek czuje się odpowiedzialnym przede wszystkim nie za swoje postępowanie i jego skutki, ale za określone rzeczy, sprawy, które wymagają zaangażowania. Warunkiem zaś wszelkiej odpowiedzialności jest moc przyczynowa⁴⁷.

Rozważając znaczenie moralne jakiegoś czynu, człowiek bierze pod uwagę przede wszystkim jakość aktu, a nie jego przyczynowość. Powody, dla których dokonano danego czynu, stanowią niejako prastrukturę moralności, czyli relacji zachodzącej między sprawcą danego czynu a istniejącym systemem norm⁴⁸. Sądy na temat rzeczywistości i uczucia moralne, które towarzyszą działającemu podmiotowi, nie wystarczają jednak do stworzenia teorii etycznej. Potrzebny jest pewien fundament, którym jest odpowiednie rozumienie *bonum humanum*. Jedynie bowiem na podstawie dobra ludzkiego możemy orzekać o dobroci konkretnego czynu. Bez ukazania czym jest dobro, trudno mówić o jakichkolwiek normach, gdyż rozpoznanie uczucia powinności moralnej może być zarówno trafne i adekwatne, jak i błędne. Samo uczucie nie może stanowić kryterium moralnych rozstrzygnięć.

⁴³ Por. S. MANCINI, *Per una interpretazione fenomenologica di Jonas*, art. cyt., s. 52.

⁴⁴ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 92-93.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 21.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 28-29.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 74-75.

Określając zasady moralne, należy odwołać się, zdaniem Jonasa, do jakiejś celowości. Ona ukazuje to, co służy człowiekowi i co jest dla niego dobre⁴⁹. Według autora, tym, co decyduje o istocie czynu moralnego, jest nasłuchiwanie apelu przychodzącego do sprawcy ze strony przedmiotu, ku któremu zmierza jego działanie. Człowiek ocenia wówczas swoje czyny nie *ex post*, ale wyprzedza ich rezultat. Ma on coś do zrobienia, jest przekonany, że powinien podjąć dane działanie. Czuje się odpowiedzialny za to, co ma dopiero do zrobienia, za sprawę⁵⁰.

Taka sytuacja objawia nam inny charakter między działaniem podmiotu a jego istnieniem. Nie bierzemy pod uwagę jedynie odniesienia jego działania do niego samego, ale również do innych podmiotów nawet tych, które jeszcze nie istnieją.

W tradycyjnej etyce racje „za” i „przeciw” jakiemuś działaniu znajdowały się niejako wewnątrz podmiotu i miały charakter immanentny. Tymczasem w etyce odpowiedzialności Jonasa argumenty uzasadniające dane postępowanie są transcendentne i występują na zewnątrz podmiotu, tj. w przedmiocie, ku któremu skierowane są nasze czyny⁵¹. Przedmiot ukazuje działającemu podmiotowi swoje istnienie. Istnienie to, może być przez człowieka zachowane albo unicestwione, jest ono w mocy działającego. Fizyczna przyczyna istnienia jakiegoś działania traci swój materialny charakter i staje się przyczyną moralną. Posiadana przez człowieka moc staje się obiektywną powinnością, wobec tego co jej poddane⁵². Dlatego od chwili, kiedy człowiek posiada możliwość zniszczenia bądź zachowania ludzkości i warunków życia ludzkiego w przyszłości, ma on również nowe zobowiązanie. *Novum* teorii Jonasa polega na tym, że obowiązek odpowiedzialności nie jest brany pod uwagę ze względu na skutki, lecz na samą możliwość działania. Taka możliwość zobowiązuje w znaczeniu moralnym, ponieważ sprawą najważniejszą i najbardziej podstawową jest wymóg, aby rzecz zaistniała⁵³.

Według Jonasa, działania nieodpowiedzialne lepiej ukazują nam, czym jest odpowiedzialność. Wiąże się ona bowiem z faktem posiadania odpowiedniej władzy, gdyż „tylko ktoś, kto jest za coś odpowiedzialny, może działać nieodpowiedzialnie”⁵⁴. Kontrola sprawowana nad jakąś rzeczą staje się podstawą odpowiedzialności za daną rzecz. Ten obowiązek nie jest natury umownej. Jest obowiązkiem, ponieważ mamy władzę zniszczenia warunków życia ludzkiego. Jesteśmy odpowiedzialni za świat, który po sobie pozostawimy. Odpowiedzialność rozciąga się na przyszłość, nawet na to, czy ta przyszłość w ogóle zaistnieje. To, co jeszcze nie zaistniało, ma

⁴⁸ Por. R. Moń, *Wolność czy odpowiedzialność?*, „Chrześcijanin w Świecie” 23(1993) nr1/192, s. 104.

⁴⁹ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 170.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 170.

⁵¹ Zob. tamże, s. 169-170.

⁵² Zob. tamże, s. 171.

⁵³ Zob. tamże, s. 171.

⁵⁴ Tamże, s. 172.

moc wpływania na nasze terażniejsze decyzje. Uprzednio żaden system etyczny nie brał pod uwagę całości warunków życia ludzkiego i dalekiej przyszłości oraz w ogóle rodzaju ludzkiego⁵⁵.

Wynika z tego, że dla Jonasa odpowiedzialność nie jest stosunkiem wzajemnym. Mamy zobowiązania wobec przyszłej ludzkości, której jeszcze nie ma, dlatego nie ma ona wobec nas żadnych zobowiązań. Zasada odpowiedzialności, zobowiązuje moralnie wobec kogoś lub czegoś jeszcze nie istniejącego, wobec życia, którego zaistnienie w przyszłości zależy od decyzji współcześnie podejmowanych. Wyklucza ona tym samym wzajemność moralnych odniesień⁵⁶.

Niemiecki filozof zauważa również, że dla etyki tradycyjnej rzeczywistość *techné* jest moralnie neutralna zarówno w odniesieniu do przedmiotu, jak i podmiotu. Są one również antropocentryczne, ponieważ ograniczają się do problematyki osoby ludzkiej jako jednostki oraz do relacji międzyludzkich, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym⁵⁷. Antropocentryzm wślizguje się jednak do etycznych rozważań Jonasa. W teorii interesującego nas myśliciela uwidacznia się stałe napięcie między pojęciem „życia organicznego” a „życia ludzkiego”⁵⁸. Ujawnia się ono wtedy, gdy autor „Zasady odpowiedzialności” stwierdza, że „[...] odpowiedzialność jest przede wszystkim odpowiedzialnością ludzi za ludzi [...]”⁵⁹. Jonas nie uzasadnia, dlaczego powinność odpowiedzialności za życie biologiczne na ziemi jest w pierwszym rzędzie ochroną egzystencji człowieka. Nie jest jasne, dlaczego przedmiotem odpowiedzialności w świecie jest przede wszystkim obrona samej możliwości bycia odpowiedzialnym w świecie. Czy oznacza to, że jeśli napotkamy sytuację konfliktową, jak przykładowy spór wokół Doliny Rospudy, powinniśmy bezwzględnie chronić życie ludzkie? Jeśli tak, to dlaczego? Przejście, jakiego dokonuje Jonas od założenia, że istnieje wyższa powinność ochrony warunków istnienia życia organicznego do konkluzji, że egzystencja ludzkości jest pierwszorzędnym obowiązkiem wymaga uzasadnienia owej konkluzji. Jonas nie ukazuje nam, w jakim sensie i dlaczego istnieje etyczne pierwszeństwo ochrony ludzkiego życia⁶⁰. Nie uzasadnia on swojej tezy. Według Bernsteina, luka argumentacyjna nie musi jednak oznaczać, że Jonas się myli, raczej, że jego etyka jest niekompletna i wymaga uzupełnienia. Nie widzi on również nic pejoratywnego w tej dozie antropocentryzmu, która ujawnia się w teorii Jonasa, gdyż bez człowieka troska o biologiczne życie świata nie miałaby sensu i znaczenia. Istnienie człowieka warunkuje bowiem istnienie odpowiedzialności w świecie i za świat⁶¹.

⁵⁵ Por. B. SÈVE, *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*, art. cyt., s. 84-85.

⁵⁶ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 27.

⁵⁸ Por. R. J. BERNSTEIN, *Rethinking Responsibility*, „Hastings Center Report” 25 (1995) nr 7, s.18.

⁵⁹ H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s.181.

⁶⁰ Por. Por. W. MÜLLER, *La responsabilité peut-elle être basée sur l'impératif?*, w: G. Hottios, M.G. Pinsart [red.], *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris J. Vrin 1993, s. 153-154.

⁶¹ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 183.

Słusznym jest zatem twierdzenie, że niemiecki filozof, mimo że głosi konieczność nowej etyki dla cywilizacji technicznej, podziela istotne przekonanie etyk tradycyjnych. Uznaje on bowiem status człowieka jako celu samego w sobie, co znajduje potwierdzenie w jego nowym imperatywie : „postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”⁶². Imperatyw ten, wykluczając pewne działania daleki jest od konkretyzacji tego, co tak naprawdę jest wykluczone, a co dozwolone. Dzieje się tak, ponieważ, jak słusznie zauważa S. Warzeszak, Jonas dokonał tak daleko idącej ontologizacji przyrody i ludzkości, że nie można znaleźć w jego etyce powinności wobec konkretnej jednostki ludzkiej⁶³. Taki stan rzeczy potwierdza konieczność wyposażenia etycznej teorii interesującego nas myśliciela o kryteria, które będą determinować nasze wybory i kierować naszym działaniem.

4. Dwuznaczność zawarta w teorii Jonasa

Brak konkretyzacji moralnego imperatywu wiąże się z doprecyzowaniem określenia podmiotu odpowiedzialnego za przyszłe warunki życia na ziemi. Podkreślając przedmiotowy charakter odpowiedzialności, niemiecki filozof przyjmuje, że tym, który może być podmiotem odpowiedzialności, jest tylko człowiek. Odpowiadając jednak na pytanie, kim jest ów człowiek, dźwigający odpowiedzialność, Jonas mówi, że „nie jest ani wami, ani mną: liczy się tu ogół, sprawca kolektywny i kolektywny czyn [...]”⁶⁴. W opinii P. Valadiera, Jonas zastępuje sprawcę dającego się wskazać i zidentyfikować nieokreślonym bytem, jakim jest „społeczeństwo”⁶⁵. Dlatego w „Zasadzie odpowiedzialności” zastanawia się on, w jakim systemie społeczno-politycznym odpowiedzialność za przyszłość byłaby zagwarantowana. Jest to przede wszystkim pytanie: Do jakiego podmiotu polityczno-moralnego zwraca się jego etyka odpowiedzialności? Zdaniem M. Wenera, Jonas nie daje jasnej odpowiedzi, a jego etyka znajduje wyraz w dwóch różnych sposobach recepcji: opcji indywidualistyczno-anarchistycznej i autorytarno-elitarnej⁶⁶. Na teorię Jonasa powołują się zarówno technokratyczni menadżerowie, optujący za odpowiedzialnością w gospodarce i polityce, jak i radykalni krytycy industrializmu. Stwierdzenie H. Sahla, że zasadę odpowiedzialno-

⁶² Tamże, s. 38.

⁶³ Por. S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s.320.

⁶⁴ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁵ Por. P. VALADIER, *Pochwała sumienia*, tłum. M. Żerańska, Warszawa : „Volumen”, 1997, s.133.

⁶⁶ Por. M.H. WERNER, *Dimensionen der Verantwortung*, w: D. Böller, I. Hoppe [red.], *Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, s. 320.

ści można sparafrazować zdaniem: „każdy z nas jest odpowiedzialny za świat w każdej chwili”, charakteryzuje indywidualistyczno-anarchistyczną recepcję teorii Jonasa⁶⁷. Wydaje się jednak, że moralnej odpowiedzialności, którą każdy dźwiga za wszystko, nie można ani określić, ani zinstytucjonizować. Uniwersalność ta grozi pewną irracjonalnością, brakiem skuteczności i w konsekwencji prowadzi do realacji anarchistycznych. Uniwersalistyczna etyka odpowiedzialności Jonasa nie implikuje koniecznie bezpośredniego i wolnego od instytucjonalizacji pojęcia odpowiedzialności. Niemiecki myśliciel nie pozostawia wątpliwości, że uznaje instytucje za potrzebne, aby organizować zdrową władzę nad ludzką mocą⁶⁸.

Częściej niż moment indywidualistyczno-anarchistyczny dostrzega się i krytykuje tendencje autorytarno-elitarne zawarte w etycznej teorii Jonasa. M. Kettner w „Verantwortung als Moralprinzip” pisze: „Nie wszyscy ludzie, lecz tylko członkowie międzynarodowych elit władzy mogą aktywnie przejąć treści zawarte w etyce odpowiedzialności Jonasa do swojego działania, nie wszyscy, ale tylko niektórzy są adresatami etyki odpowiedzialności”⁶⁹. Uznaje on wręcz za niebezpieczny apel Jonasa skierowany do elit technokratów-ekspertów, by zajęli oni miejsce decydentów politycznych. Wydaje się, że Jonas broni się przed tym, aby rozumieć polityczną część swojej etyki jako zalecenie dyktatury⁷⁰. Wskazuje on, co prawda, zalety autorytarnych form rządów, nie przyznając im jednak sądu afirmatywnego. Stoi na stanowisku, że w pewnych dramatycznych okolicznościach i warunkach wszystkie rozumne jednostki winny zgodzić się na czasowe zawieszenie zasad demokracji w celu zabezpieczenia przyszłego istnienia ludzkości. Niemniej jednak, bez odpowiedzi pozostaje pytanie: Kto decyduje o stanie wyjątkowym i o tym, jakie kryteria powinny być zastosowane przy decydowaniu o każdorazowo stosowanych konkretnych środkach? Wydaje się, że Jonas nie wyjaśnia w sposób wystarczający problemu organizacji i instytucjonalizacji kolektywnej współodpowiedzialności⁷¹.

Zdaniem M.H. Wernera, niemiecki filozof nie wykazuje również, że regulatywna zasada odpowiedzialności jest ostatecznie wiążąca. Nie jest to bowiem możliwe na podstawie jego teleologicznej koncepcji etyki. Skutkiem tego, rozważania Jonasa dotyczące politycznej instytucjonalizacji odpowiedzialności za przyszłość, poddawane są częściej i niebezpiecznej krytyce. R.P. Koschut, omawiając regulatywną zasadę odpowiedzialności Jonasa, stwierdza: „Założony w imperatywie kategory-

⁶⁷ Por. H. SAHL, *In einem Gespräch mit F. J. Raddatz*, „Die Zeit” 10/1991, s. 63.

⁶⁸ Zob. H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M.: Insel, 1985 [wyd. II 1987], s. 269-271.

⁶⁹ M. KETTNER, *Verantwortung als Moralprinzip? Eine kritische Betrachtung der Verantwortungsethik von Hans Jonas*, „Bijdragen” 51/1990, s. 422-423.

⁷⁰ Zob. H. JONAS, *Im Gespräch mit M. Damaschke, H. Gronke und C. Schulte*, [tekst dyskusji], w: D. Böhrer, I. HOPPE [red.], *Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, s. 41.

⁷¹ Por. M.H. WERNER, *Dimensionen der Verantwortung*, dz. cyt., s. 322.

cznym Jonasa cel przewodni, jakim jest zabezpieczenie przeżycia ludzkości, znajduje się pryncypialnie na pierwszym miejscu wobec pytania, czy przy zastosowaniu tego imperatywu istnieje prawnopolityczne zabezpieczenie demokracji i wolności⁷². Ostatecznie w opcji autorytarno-elitarnej problematycznym jawi się brak identyfikacji instancji i obszaru odpowiedzialności.

E. Joos zwraca uwagę, że istnieje rozdzielenie między indywidualnym a społecznym postrzeganiem odpowiedzialności. Odpowiedzialność indywidualna nie jest kontynuacją odpowiedzialności społecznej⁷³. Obie opcje zastosowania Jonasowskiej zasady odpowiedzialności nie zostały w jego teorii przełożone na konkretne polityczne rozwiązania. Mają one raczej status retoryki przestrzegającej nas przed kataklizmem ekologicznym. Odpowiedzialność jako zasada polityki społecznej i etyki indywidualnej ma gwarantować równowagę i uwalnić z jednej strony od nieumiarkowanej nadziei, a z drugiej od rozpacz.

Teoria Jonasa nie ukazuje nam kryteriów politycznych decyzji, a jedynie uwrażliwia nas i przestrzega przed społeczną nierozważą i lekkomyślnością w naszych wielkich naukowo-technicznych przedsięwzięciach. Uświadamia nam również, że zagrożenia cywilizacyjne ściśle wiążą się ze sferą naszych politycznych decyzji.

Próbując dokonać podsumowania powyższych rozważań, powróćmy do naszego pytania o rozstrzygnięcie konfliktu między ekologami a mieszkańcami Augustowa. Ekologów broniących Doliny Rospudy możemy zaliczyć do zwolenników nowej etyki odpowiedzialności za życie w jej wersji indywidualistyczno-anarchistycznej. Stoją oni na stanowisku, że zachowanie naszego naturalnego środowiska jest nie tylko wartościowe samo w sobie, ale stanowi warunek istnienia przyszłych pokoleń. Efekty obecnej ochrony Doliny ujawnią się i będą mogły również służyć człowiekowi, tyle tylko, że dokona się to w dalszej perspektywie czasowej. Od naszej zdolności do rezygnacji z wygody i komfortu, które podsyca postęp naukowo-techniczny, zależy istnienie wszelkiego życia, w tym życia ludzkiego, na ziemi. Pytaniem otwartym pozostaje pytanie, czy ekolodzy gotowi byłiby poświęcić życie lub zdrowie konkretnej jednostki ludzkiej za cenę ochrony wartościowych obszarów przyrodniczych⁷⁴.

Antagoniści, to przedstawiciele etyki tradycyjnej, która koncentruje się na terażniejszości i najbliższej przyszłości, a jej zasady odnoszą się do relacji wzajemności. Uznają oni porządek prawa naturalnego wraz z priorytetem dla ist-

⁷² R.P. KOSCHUT, *Strukturen der Verantwortung*, Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang 1989, s. 377.

⁷³ Por. E. JOOS, *Ethik zwischen globaler Verantwortung und spekulativer Weltschematik*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1990, s. 686.

⁷⁴ Bernstein jest przekonany, że Jonas nigdy nie usankcjonowałby poświęcenia życia konkretnego bytu ludzkiego na rzecz rozwiązania jakiegoś problemu ekologicznego. (por. R.J. Bernstein, *Rethinking Responsibility*, „Hastings Center Report” 25 (1995) nr 7, s. 19.)

nienia człowieka przed innymi bytami. Imperatywy etyki tradycyjnej mają swoje zabezpieczenie w społecznych i publicznych instytucjach, których przedstawiciele są aktualnymi decydentami w sprawach dotyczących ochrony biologicznych warunków wszelkiego życia na ziemi. W tym przypadku pytaniem otwartym pozostaje pytanie, na ile zniszczenie wartościowego obszaru przyrodniczego jest warunkiem ochrony życia konkretnej jednostki ludzkiej, a na ile spełnianiem roszczeń wzrastających standardów życiowych.

Na podstawie tego, co zostało przedstawione, należy stwierdzić, że w etycznej propozycji odpowiedzialności za wszelkie życie na ziemi, jaką wypracowuje Jonas, brak jest konkretnych kryteriów pomocnych w rostrzygnięciu dylematów podobnych dylematowi Rospudy. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z cenną filozoficzną perswazją na rzecz ochrony naszego naturalnego środowiska w opozycji do panującego antropocentryzmu, z drugiej ustanawianiem imperatywów chronienia przede wszystkim życia ludzkiego. Dlatego możemy stwierdzić, że etyka odpowiedzialności Jonasa jest mało użyteczna w rozstrzygnięciu konkretnych problemów etycznych. Dopełnienie jej o bardziej szczegółowe zasady moralne, obowiązujące w obszarze indywidualnej, jak i polityczno-społecznej działalności człowieka, wydaje się być pożądane. Dziś bowiem, jak nigdy dotąd powinniśmy być ostrożni, ale konkretni w formułowaniu tego, co musi być chronione i zabezpieczone.

Jonas uświadamiał współczesnemu człowiekowi miarę jego odpowiedzialności. Podkreślał również, że systemy społeczno-polityczne winny za wszelką cenę zabezpieczać istnienie biologicznych warunków naszej planety i trwania rodzaju ludzkiego. Zdawał sobie jednak sprawę, że refleksja nad zagadnieniem odpowiedzialności za życie, przy tak szybkich przemianach technologicznych, jest wysiłkiem nie mającym końca. Dlatego w podtytułach swoich książek używał pojęcia „w kierunku”⁷⁵ (ang.: toward) i pojęcia „w poszukiwaniu” (ang.: in search)⁷⁶ wskazując niejako, że stworzenie kompletnej i adekwatnej etyki odpowiedzialności dla naszych czasów jest wyzwaniem dla filozofii w przyszłości.

⁷⁵ Pełny tytuł nietłumaczonej na język polski książki Jonasa brzmi: *Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*.

⁷⁶ Polski tytuł: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej* nie oddaje dokładnie treści oryginalnego tytułu: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* lub angielskiego: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

The Usefulness of Jonas Theory in solving particular ecological problems?

SUMMARY

The following article attempts to answer the question if it is possible to find criteria enabling to solve the ethical-political dilemmas such as the one of Rospudy Valley on the grounds of Jonas ethical theory. The answer to this question is reconsidered in the context of Jonas philosophical project which is the establishment of ethics for life in the ontology of organic being. On the grounds of metaphysics, Jonas justifies the constitutive link between consciousness with being and the absolute good in affirmation of the importance of existence over non-existence. Jonas shows both the continuity and special discontinuity of the human being within the domain of the living. However, he is not able to support his argument that the human being is the primary object of responsibility being ahead of other forms of organic life.

Jonas ethical theory ought to include the specification of moral principles that will be useful for clarifying the matters that must be preserved and defended.



Podbiał pospolity