

KOBIECOŚĆ JAKO WEZWANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI

Koncepcja odpowiedzialności H. Jonasa

ks. dr hab. Maciej Bała

profesor nadzwyczajny w Katedrze Filozofii Boga i Religii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Jedną z istotnych wartości współczesnych stała się odpowiedzialność, odpowiedzialność za to, co kruche i zagrożone w świecie współczesnym. Filozofowanie w kontekście odpowiedzialności, przyjmuje różne obszary, tego, co powinno zostać objęte szczególną ochroną, ale wspólną cechą jest poczucie, że pewne wartości należy chronić i czuć się szczególnie odpowiedzialnym za nie. Odpowiedzialność stoi na straży wartości, ale jednocześnie sama staje się wartością wyższego rzędu.

Szczególne zainteresowanie problematyką odpowiedzialności nastąpiło po pierwszej wojnie światowej. Chociaż zagadnienie to pojawiało się w filozofii wcześniej, to tragiczne wydarzenia XX wieku skłaniają do gruntownej rewizji poglądów na wartości, sens życia, sens cierpienia, godność człowieka. Podczas, gdy część filozofii skierowała się ku nihilistyczno-dekonstrukcyjnym koncepcjom świata, niektórzy rozpoczęli poszukiwania w filozofii nowego paradygmatu, pozwalającego z innej, pogłębionej o tragiczne doświadczenia, perspektywy spojrzeć na świat i człowieka. Wśród tych koncepcji filozofia odpowiedzialności wskazuje na nowe doniosłe zadanie postawione przed człowiekiem. Tym zadaniem jest podjęcie odpowiedzialności.

Można wyróżnić etapy refleksji nad odpowiedzialnością¹ w filozofii XX wieku, pierwszy jest związany z zachwianiem porządku świata, jaki nastąpił wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej. W tym okresie filozoficzną refleksję nad fenomenem odpowiedzialności podejmują przedstawiciele filozofii fenomenologicznej (Edmund Husserl, Max Scheler, Nikolai Hartman) i filozofii dialogu (Franz Rosenzweig, Eberhard Grisebach, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer). Problem ten podejmują także filozofowie związani z Heideggerem tacy jak np.: Wilhelm Weischedel czy Jean-Paul Sartre. Drugi etap zaczyna się wraz z przełomem lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kiedy problem ten pojawia się ze wzmożoną siłą, przedstawicielami są m.in.: Georg Picht, Richard Wisser, ale najwybitniejsze dokonania w dziedzinie filozofii odpowiedzialności tego okresu należą do Emanuela Levinasa i Hansa Jonasa.

Szczególny wymiar zagadnieniu odpowiedzialności nadał Hans Jonas, który swoje poglądy na ten temat zawarł w „Zasadzie odpowiedzialności” (1979). Praca ta była szeroko dyskutowana

¹ Por. J. Filek *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

w rodzinnych Niemczech², nakład niemieckiego wydania tej pozycji sięga 200 tysięcy egzemplarzy. Jonas poprzez swoją pracę wpłynął na wiele ruchów ekologicznych i ugrupowań politycznych. Polityczne „wpływy” Jonasa zdają się ograniczać do jego ojczyzny, w Stanach Zjednoczonych, które właściwie należałoby uznać za drugą ojczyznę Jonasa „Zasada odpowiedzialności” nie spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem³, a wręcz została niezrozumiana.

Nowością ujęcia Jonasa jest między innymi wprowadzenie rozróżnienia na odpowiedzialność pozytywną i negatywną, odniesienie kategorii odpowiedzialności do problematyki środowiskowej i uczynienie z niej głównego narzędzia ochrony życia oraz zaproponowanie koncepcji odpowiedzialności za Boga.

Rodzaje odpowiedzialności

Jonas wymienia dwa typy odpowiedzialności: formalną i materialną. Każda z nich jest odpowiedzialnością *za*, ale w odmiennym sensie. Odpowiedzialność formalna wiąże się z odpowiedzialnością *za* swoje czyny. Natomiast odpowiedzialność treściowa *za* określone przedmioty, sprawę, zadanie. Odpowiedzialność formalną należałoby dookreślić jako negatywną, a materialną jako pozytywną⁴, zwaną także substancjalną.

Oba te rodzaje odpowiedzialności wiążą się z odmiennym kontekstem terminologicznym. Odpowiedzialność pozytywna jest powiązana z czasownikiem „odpowiadać”. Pierwszym znaczeniem jest kontekst prawniczy wiążący się z odpowiadaniem oskarżonego przed sądem. Odmienne znaczenie jest nadane „odpowiadaniu” w religii chrześcijańskiej, gdzie instancją jest Najwyższy Sędzia – Bóg. Moralność chrześcijańska nadała odpowiedzialności głębszego znaczenia „pozwalając (...) stawać się w coraz większym stopniu pojęciem podmiotowym i indywidualno-etycznym”⁵. Odpowiedzialność w znaczeniu negatywnym wiąże się z charakterystycznym dla filozofii chrześcijańskiej terminem „imputatio” – oznaczającym przypisanie, poczytanie czynu, działania.

Odpowiedzialność formalna wiąże się z odpowiedzialnością za popełnione czyny i pochodzi z zewnątrz. Sprawca czynu może być pociągnięty do odpowiedzialności, co ma pierwotnie znaczenie prawne, a nie moralne. Tutaj może okazać się, że „zobowiązująca do odszkodowania odpowiedzialność prawna może być wolna od wszelkiej winy”⁶, dzieje się tak na przykład, gdy rodzice muszą ponosić odpowiedzialność za czyny dziecka, czy mistrz za błąd w pracy czeladnika.

² Por. Schutze Ch., *The political and intellectual influence of Hans Jonas*, „The Hastings Center Report”, 25(1995)6, s. 40-44.

³ Por. H. Scodel, *An interview with Professor Hans Jonas*, „Social Research”, 70(2003)2, s. 339-368.

⁴ Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 233.

⁵ Por. J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, „Znak”, 10(485), s. 5-19.

⁶ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 168.

Mimo, że sami rodzice czy mistrz nie są winni prawnie muszą ponosić odpowiedzialność.

Idea prawnej odpowiedzialności zawsze łączy z ideą kary, posiadającą znaczenie moralne i kwalifikującą czyn jako moralnie godny nagany. Karze podlegają nie skutki czynu, ale sam czyn, stąd przed jej wymierzeniem należałoby zbadać na ile czyn jest zły sam w sobie, jakie się kryją za nim intencję i motyw. Tak jak spiskowanie mające prowadzić do popełnienia przestępstwa, już samo w sobie jest złem i powinno zostać ukarane po wykryciu nawet, jeżeli nie doprowadzi do popełnienia czynu. Kara ta nie tyle służy naprawieniu wyrządzonego zła ile ma na celu przywrócenie zaburzonego porządku. Podstawą do odpowiadania pozostaje tutaj moc, gdyż nikt nie zostanie pociągnięty do odpowiedzialności za spiskowanie, które jest jedynie bezzasadnym rojeniem. Jest to także odpowiedzialność, w której trudno mówić o „czynach nieodpowiedzialnych”, ponieważ zawsze możemy wskazać sprawcę czynów już popełnionych, a skoro istnieje ich sprawca, to ponosi za nie odpowiedzialność.

W przypadku odpowiedzialności materialnej sprawca czuje się odpowiedzialny nie za dokonane czyny czy ich skutki, ale za sprawę, która kieruje jego działaniem. Odpowiedzialność materialna jest odpowiedzialnością za coś, za pewną sprawę, za określony przedmiot. To *za co* jestem odpowiedzialny znajduję się poza mną, ale w zasięgu mojej mocy. Sprawca staje się obiektywnie odpowiedzialny za owo coś oraz afektywnie zaangażowany poprzez odczuwanie poczucia bycia odpowiedzialnym. Jeżeli w tej relacji pojawia się także miłość, wówczas odpowiedzialność uskrzydla oddanie się osoby. Ten typ odpowiedzialności skłania do podjęcia określonych czynów z racji istnienia bytu, który jest przedmiotem tej odpowiedzialności, a motywacją do działania jest troska o dobro owego bytu. Źródłem poruszenia nie jest sama odpowiedzialność, lecz dobro bytu i wynikająca zeń powinność jego zachowania i jego wspomaganie.

Nie polega już na zdawaniu rachunku po fakcie, nie ma na uwadze tego, co się już uczyniło, lecz to, co dopiero jest do uczynienia. Jest to rodzaj odpowiedzialności, który nie pojawia się w konsekwencji jakiegoś czynu, lecz do czynu dopiero zobowiązuje. Jedną z najważniejszych cech tej odpowiedzialności polega na zwróceniu uwagi na „wymiar relacyjny” odpowiedzialności. To nie jest już tylko odpowiedzialność za coś, lecz przede wszystkim za kogoś. Odpowiedzialność sprowadza się do zatroskania o autentyczne dobro spotkanej osoby i najpełniej wyraża się w pragnieniu dobra dla drugiej osoby. Drugi człowiek jest już „tylko” dobrem dla mnie, ale celem, dla którego pragnę tylko tego, co jest autentycznym dobrem dla niego. Taka odpowiedzialność odrywa się od jakiejkolwiek interesowności i egocentrycznego ukierunkowania, które naturalnie związane są w naszym doświadczeniu miłości i relacji. Oznacza to, że muszę jakby wejść w świat drugiej osoby. Poznać jej marzenia, troski, rozterki, talenty, słabości – „zaprzyjaźnić się” z jej przedziwnym światem, jakże często odmiennym od mojego, i pokochać ten świat jako swój.

Najczęściej troszczymy się o ukochaną osobę według tego, co my uważamy, że będzie dla niej dobre, bo jest dobre dla nas. A tak być nie musi. Pomyłką jest uszczęśliwianie drugiej osoby według „mojego” dobra, a nie według „jej” dobra. Prawdziwa odpowiedzialność za drugiego jest odpowiedzialnością za rozwój jego dobra wpisanego w człowieczeństwo. Taka odpowiedzialność przeżywana jest jako rodzaj zobowiązania.

W przypadku odpowiedzialności pozytywnej można dopiero we właściwym sensie mówić o działaniach nieodpowiedzialnych. Jeżeli nie podejmuje wezwania dobra skierowanego ze strony innego człowieka, uciekam od zatroskania od jego dobra, w takiej sytuacji staje się w pełni „człowiekiem nieodpowiedzialnym” i tchórzliwym. Co więcej, właściwie to nie człowiek wybiera autonomiczne dobra za przedmiot swej odpowiedzialności, to raczej ono go wybiera, wybiera go na podmiot odpowiedzialności właśnie za nie.

Jonas, oprócz odpowiedzialności pozytywnej i negatywnej, proponuje jeszcze inne rozróżnienia odpowiedzialności. Np. odpowiedzialność rodzicielska jest przykładem odpowiedzialności naturalnej. Jej cechą jest to, że została ustanowiona przez naturę i nie ma możliwości uznania jej, wyrażenia na nią zgody, czy dyskusji nad jej warunkami. Zgoda nasza jest tu w ogóle niepotrzebna, a nasz ewentualny sprzeciw i tak nic nie zmieni.

Przeciwieństwem odpowiedzialności naturalnej jest odpowiedzialność kontraktowa (sztuczna). Tutaj występuje możliwość zmiany, która była niemożliwa w odpowiedzialności naturalnej. Odpowiedzialność sztuczna jest nakładana na przykład poprzez objęcie jakiegoś urzędu, w zależności od powagi nowo objętej funkcji różny może być zakres odpowiedzialności. Treść, zakres i czas odpowiedzialności wyznacza nowo nałożone zadanie, ale zawsze zawiera się w niej element wyboru, zawsze jest możliwość rezygnacji lub bycia zwolnionym z niej. Podstawą jej funkcjonowania jest umowa, którą zawsze mogą rozwiązać i zrezygnować z odpowiedzialności za nałożone przez umowę zadania.

Podobnie jak w przypadku odpowiedzialności formalnej i materialnej, tak również w tylko przypadku odpowiedzialności naturalnej można mówić o działaniach nieodpowiedzialnych. W odpowiedzialności kontraktowej występują zachowania sprzeczne z obowiązkiem, ale nie nieodpowiedzialności w sensie ścisłym. Wiąże się to z tym, że o ile w odpowiedzialności naturalnej immanentna powinność bycia przedmiotu domaga się odpowiedzi od podmiotu a priori, tak w odpowiedzialności zakontraktowanej jest a posteriori uzależniona od aktualnie zachodzących warunków. Nawet moc, która jest pierwszym warunkiem odpowiedzialności w tym drugim przypadku pojawia się później dopiero wraz z pojawieniem się kontraktu, podczas gdy w naturalnej odpowiedzialności istnieje od początku.

Jak widać z powyższego odpowiedzialność naturalna jest o wiele silniejsza. Co więcej zdaniem Jonasa jest źródłem wszelkiej odpowiedzialności, istnienie odpowiedzialności

kontraktowej jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki temu, że istnieje odpowiedzialność naturalna.

Może się zdarzyć również przypadek odpowiedzialności trzeciego typu wtedy, gdy dobro znajduje się w porządku naturalnym, ale znajduje się poza zasięgiem mocy. Aktualnie człowiek nie jest w stanie nic uczynić w kwestii realizacji tego dobra, więc może jedynie pozostawić je samemu sobie, takie dobro staje się przedmiotem wyboru, ponieważ dla jego realizacji konieczne jest podjęcie wyboru wraz, z którym pojawia się niezbędna do jego realizacji moc, ale i również obowiązek. Przykładem tego typu odpowiedzialności jest polityk, który zdobywając moc, a więc także władzę, prestiż i korzyści, zyskuje odpowiedzialność. Jonas zwraca uwagę na fakt, że u podstaw dążenia do władzy znajdują się różne motywy, niemniej podkreśla, że „prawdziwy mąż stanu postrzega własną sławę (która mu może bardzo leżeć na sercu) właśnie w tym, że można o nim powiedzieć, iż działał dla dobra tych, nad którymi sprawował władzę, to znaczy dla których ją miał. To właśnie przejście od „nad” w „dla” – streszcza istotę odpowiedzialności”⁷. „Odpowiedzialność jest tedy zasadniczo pionowa. Bycie <<nad>> konstytuuje bycie <<dla>> (trudno ująć owej dwuznaczność pro – für, for, pour; język polski zatarł ścisły związek <<dla>> i <<za>>”⁸. Wzorcowy polityk ubiega się o władzę po to, aby obarczyć siebie odpowiedzialnością, której przedmiotem jest res publica – wspólna sprawa. Jako ideał takiej postawy Jonas wskazuje Churchila, który przejął władzę w niemal beznadziejnej sytuacji, czego niewątpliwie nie podjąłby się żaden człowiek bojaźliwy, a jednocześnie ukazał ideał odpowiedzialności.

Odpowiedzialność za Boga

Jonas w swoich rozważaniach podejmuje pytanie o cierpienie, jakim był Holocaust. Poszukując adekwatnej odpowiedzi Jonas przytacza dwie klasyczne teodyce, istniejące w tradycji żydowskiej. Według pierwszej z nich zło, którego doświadcza naród wybrany, jest wynikiem zła, które popełnił - w myśl starotestamentalnej zasady – „cierpisz, ponieważ zgrzeszyłeś. Jest to teologia przyjaciół, którzy przybyli do Hioba. Druga klasyczna żydowska teodycea nawiązuje do Ksiąg Machabejskich -cierpisz, ponieważ jesteś wierny Panu i dlatego niewierni zadają ci ból i zabierają ci życie. Ale żadna z tych teodycei nie jest zdolna odpowiedzieć na wołanie mordowanych w Auschwitz. Żydzi nie byli tam zabijani dlatego, że zgrzeszyli, ani nie dlatego, że byli wierni Bogu - wyznawcami judaizmu), ale dlatego, że byli Żydami, tylko dlatego, że byli po prostu inni.

Szukając odpowiedzi nawiązuje do żydowskich korzeni i z bogatej tradycji kabalistycznej przyjmuje idee *Cimcum*, pochodzącą z kabały luriańskiej mistycznego ruchu Izaaka Lurii. Według

⁷ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, dz. cyt., s. 177.

⁸ Por. *Tamże*, s. 238.

tej koncepcji Bóg przed stworzeniem świata był wszechobecny i nieskończony, był En Sof, czyli Bez Końca, ale stwarzając świat wycofał się, aby zrobić dla niego miejsce.

Zgodnie z tą ideą świat materialny jest otoczony nieskończonym Bogiem, ale nie ma Go w świecie. Jonas w swoich poglądach radykalizuje tę koncepcję twierdząc, że wycofując się ze świata Bóg całkowicie wyzbył się swojej mocy. Bóg od tamtej chwili nie może już panować nad światem, a odpowiedzialność za świat i za Boga spada na człowieka.

Bóg zrzekł się własnego bytu, aby móc go z powrotem odzyskiwać w ciągłym stawaniu się świata. Taka postawa jest, zdaniem Jonasa świadectwem „gorzkiej uczciwości” Boga, pokazującej, że On traktuje nas i cały świat bardzo poważnie, tak poważnie, że zdecydował Się całkowicie wyzbyć Siebie i złożyć Swój los na ręce człowieka. „Wizerunek Boga (...) przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może Go ocalić bądź zepsuć swoim czynem”⁹.

Jonas twierdzi, że Transcendencja z zapartym tchem obserwuje działania człowieka, gdyż jest Ona od nich zależna, a jednocześnie Sama jest całkowicie oddana światu i nie ingeruje w jego wydarzenia. Nie ingeruje nie tylko dlatego, że taką decyzję podjęła, że nie chce, ale także dlatego, że nie może.

Zdaniem Jonasa Bóg jest pozbawiony absolutnej mocy. Pojęcie absolutnej mocy jest, jego zdaniem, logicznym paradoksem, jest wewnętrznie sprzeczne. Aby mogła istnieć absolutna moc musielibyśmy założyć, że nie istnieje absolutnie nic, co mogłoby ją ograniczać, a ograniczać mogłoby ją nawet istnienie czegokolwiek poza nią samą. Więc należałoby założyć, że jedynie ona sama istnieje. Ale gdyby nie istniało nic na co absolutna moc mogłaby działać, wtedy nie byłaby mocą w ogóle. „By moc mogła oddziaływać, oprócz niej musi istnieć coś innego; odkąd coś takiego istnieje, moc nie jest już wszechmocna, choć może w dowolnej mierze przewyższać jego moc”¹⁰. W ten sposób Jonas udowadnia, że z logicznego punktu widzenia istnienie absolutnej mocy jest niemożliwe.

Moc jest pojęciem relatywnym, przejawia się tylko w relacji do czegoś. Nie ma mowy o tym, aby jakiś przedmiot posiadał absolutną wszechmoc, ale moc musi być podzielona pomiędzy różne przedmioty, aby w ogóle mogła istnieć.

Istnieją też religijne i teologiczne przesłanki pozbawienia Boga wszechmocy. Zdaniem Jonasa absolutna dobroć, absolutna wszechmoc i absolutna zrozumiałość są nie do pogodzenia. Istnienie dwóch z nich wyklucza możliwość istnienia trzeciego. A nie można Bogu odmówić absolutnej dobroci, jak i zrozumiałości. Jest to dodatkowym argumentem za uznaniem, że Bóg nie posiada absolutnej mocy.

⁹ H. Jonas *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, s. 37.

¹⁰ *Tamże*, s. 41.

Zdaniem Jonasa to Bóg chciał, aby tak się stało. Dlatego człowiek powinien przyjść z pomocą Bogu, który wyzbył się Swojej mocy. Pomoc ta będzie w głównej mierze ochroną przed samym człowiekiem. Bóg wyrzekł się Siebie, aby umożliwić „byt indywidualny skończonych duchów”¹¹, dzięki wyrzeczeniu się Siebie przez Boga możliwe było pojawienie się człowieka. Co, jak podkreśla Jonas, jest wyrazem nieskończonej dobroci Boga, ale jednocześnie nakłada na człowieka obowiązek zagwarantowania Bogu możliwości odzyskania Siebie w świecie. Człowiek, żyjąc w świecie, dostrzega wołanie dobra, jego prawo do istnienia, a ta zdolność dostrzeżenia tego czyni nas podmiotami obowiązku wobec urzeczywistnienia tego dobra, skłania nas do realizowania owego wołania dobra.

Tak więc stworzenie było aktem absolutnego wyzbycia się Siebie przez Boga po to, aby Siebie w procesie życia odzyskać przy udziale człowieka. Jednocześnie wyzbycie się Siebie było warunkiem pojawienia się człowieka, a więc przejawem nieskończonej dobroci Boga.

Można zadać sobie pytanie czy próba wyjaśnienia tragedii Auschwitz poprzez głoszenie, że Bóg nie miał możliwości zareagowania na przemoc hitlerowskich Niemiec w filozofii Jonasa nie zabrnęła za daleko. Czy pozbawienie Boga mocy było konieczne? Czy nie można było wytłumaczyć tej tragedii w inny sposób, chociażby rezygnując ze zrozumiałości Boga i pochylając głowę przed tajemnicą cierpienia. Jakby na usprawiedliwienie zarzutów Jonas dodaje, że niemoc Boga dotyczy jedynie świata fizycznego, a jednocześnie wyzbycie się Samego Siebie przez Boga jest wyrazem Jego dobroci, gdyż zostało poczynione po to, aby człowiek mógł się pojawić.

Odpowiedzialność za życie

Odpowiedzialność za Boga jest największym zadaniem postawionym przed człowiekiem, ale na Transcendencji nie kończy się zakres jego odpowiedzialności. Odpowiedzialnością objęte jest także wszelkie życie. Jonas przedmiotem odpowiedzialności uczynił życie, tym samym postulując etykę biocentryczną, która przeciwstawia się dominacji antropocentryzmu. Zdaniem Jonasa wszelkie dotychczasowe normy etyczne były formułowane z perspektywy antropocentrycznej, odnosiły się tylko do człowieka i jego działań. Dzisiaj etyka potrzebuje nowego szerszego ujęcia, które uwzględniałoby całość życia, a nie tylko sferę działań człowieka. W związku z tym Jonas proponuje, aby imperatyw kantowski przeformułować i nadać mu postać bardziej odpowiadającą wymogom etyki biocentrycznej, zaproponowane ujęcia mogłyby brzmieć następująco: „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

¹¹ *Tamże*, s. 81.

szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”; „W swych terażniejszych wyborach wśród obiektów twojego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”¹².

Takie sformułowania ujmują całość życia i pozwalają lepiej realizować zadania, jakie współczesna etyka stawia przed człowiekiem. Ważne są tutaj dwie cechy, na które wskazują nowe imperatywy. Po pierwsze jest to przedłożenie ludzkości nad jednostkę. Wprawdzie nie ma sprzeczności w dążeniu do własnego spełnienia i dążeniu do dobra ludzkości, jednak „nowy imperatyw stwierdza jednoznacznie, iż wolno nam zaryzykować własne życie, ale nie życie ludzkości”¹³. Ponadto istotną cechą jest skierowanie horyzontu czasowego ku przyszłości. Etyka ta postuluje uwzględnienie dalekosiężnych skutków naszych działań. Wprawdzie Jonas nie określa jak daleko w przyszłość powinniśmy wybiegać, ale istotny jest sam fakt zwrócenia uwagi na konieczność uwzględniania życia przyszłego, czyli tego, którego jeszcze nie ma, w naszych wyborach etycznych. Jonas był „jednym z kilku myślicieli, którzy traktowali życie i (żywe) organizmy poważnie”¹⁴. Dostrzegał konieczność objęcia ochroną wszelkiego życia. Życie jest naczelną wartością etyki odpowiedzialności w tym ujęciu.

Ta etyka jest odpowiedzią na nowożytną absolutyzację przyrodoznawstwa i techniki. Wraz ze zmianą głównych celów nauki z teoretycznych, na praktyczne. Coraz większą wagę przypisywano nie gruntownej analizie całości rzeczywistości, ale realizowaniu celów praktycznych, utylitarnych. Środowisko i wszystkie jego elementy zaczęto traktować w sposób mechanistyczno-materialistyczny, a przyrodę zredukowano do gry konieczności i przypadku. Starano się całkowicie zredukować wszystko przejawy życia tylko i wyłącznie do materii. „Innymi słowy cały materialny świat został obdarty ze swojej wewnętrzności i został przekazany początkującym naukom przyrodniczym, aby stać się ich wyłączną domeną.”¹⁵

Współcześnie człowiek zdaje się nie mieć granic w wykorzystywaniu techniki do prób opanowania przyrody, technika stała się w naszych czasach narzędziem postępu. Jonas zwraca uwagę na konieczność objęcia sfery techniki refleksją moralną. Jego zdaniem obecna sytuacja nie jest wynikiem porażki techniki, ale jest czymś co określa „paradoksem nadmiernego sukcesu”¹⁶.

Jonas bardzo mocno podkreśla, że współcześnie rozwój techniki, który jest symbolem wzrastającego cywilizowania człowieka niestety łączy się z zadawaniem gwałtu naturze, poprzez zaburzanie procesów natury i zbyt inwazyjne ingerowanie w nią. Wiąże się z tym bezrefleksyjne korzystanie z dóbr natury i naruszanie jej integralności. Rozszerzenie zakresu odpowiedzialności na

¹² Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s.38.

¹³ *Tamże*, s.39.

¹⁴ D. Strachan, *Natural responsibilities: Philosophy, biology, and ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas*, „The Hasting Center Report”, 32 (2002) 4, s. 36.

¹⁵ H. Jonas, *Philosophy at the end of the century: a survey of its past and future*, „Social Research”, 61(1994)4, s. 822.

¹⁶ *Tamże*, s. 828.

wszelkiego życia ma doprowadzić do włączenia techniki w sferę refleksji moralnej. Nie ma oznaczać to proponowania alternatywnym stylów życia, ale dążenie do minimalizowania negatywnych skutków techniki. Człowiek techniczny, człowiek twórca, człowiek rzemieślnik – homo faber, stał się istotnym elementem homo sapiens, tak istotnym, że zdaje się dominować w jego strukturze. Stąd całkowite wyrugowanie techniki nie jest możliwe, ani też nie służy ludzkości. Jedynie słusznym jest odpowiedzialne działanie w sferze techniki. Jonas przeciwstawiał się absolutyzacji techniki, którą można znaleźć w marksizmie. Marksizm „od początku celebrował potęgę technologii, która z małżeństwem z socjalizacją zrodzić ma zbawienie”¹⁷.

Postęp technologiczny stał się swoistą eschatologią, sposobem na tworzenie „światlanej przyszłości”. Niemniej kosztem dnia dzisiejszego, bowiem lepsze jutro wymagało ciągłych wyrzeczeń. Taką postawę Jonas nazywa „ontologią jeszcze nie”. Poddaje surowej krytyce „ontologie jeszcze nie”, zwracając uwagę na konieczność rozwiązań, które nie powodują ucisku ani dla pokoleń obecnych ani przyszłych. Etyka Jonasa ma dążyć do szukania rozwiązań, które zapewnią godne życie obecnym pokoleniom, jak i stworzą możliwość takiego życia dla pokoleń przyszłych.

Jest to zadanie trudne, dlatego Jonas proponuje metodę, dzięki której osiągnięcie celu będzie możliwe. Po pierwsze należy ukazać długofalowe skutki działalności technicznej. Zadanie to ma spełniać nowa nauka – futurologia porównawcza, która będzie łączyła refleksje etyczną z praktyczną wiedzą umożliwiającą polityczne zastosowanie. Poznane skutki działań powinny zostać ukazane w sposób, który doprowadzi do odczucia lęku. Nie chodzi tutaj o lęk patologiczny, ale o metodyczny strach, który będzie dozowany w odpowiednich ilościach dzięki *éducation sentimentale*.

Wybór tej metody jest dosyć zaskakujący, zwłaszcza w zestawieniu z etykami, które zwracają uwagę na to, że ważne jest rozbudzenie miłości do piękna przyrody, aby przez to doprowadzić do przyjęcia proekologicznych zachowań. Niemniej Jonas twierdzi, że dobro bardziej podlega ocenie gustów, stąd może zostać niedostrzeżone. Przykładem może być zdrowie, którego nie doceniamy, dopóki go nie utracimy. Tak więc subtelna obecność dobra może umknąć, podczas, gdy realne odczucie zagrożenia nie podlega ocenie gustów i bardziej przemawia do człowieka. Wywołuje zdecydowaną reakcję niezależną od upodobań i wrażliwości estetycznej.

Jest to szczególnie ważne, aby potrzeba podjęcia odpowiedzialności nie budziła żadnych wątpliwości. Zwłaszcza, że „powinieneś” wypływa z samego bycia, coś co „jest” wymaga „odpowiadania”. Tak jak rodzic odpowiada za dziecko, z samej racji tego, że ono „jest”. W zasadzie odpowiedzialności spotykają się dwie niesłusznie oddzielone płaszczyzny: bycie

¹⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 278.

i odpowiadanie. Jest to połączenie ontologii i etyki. Ontologia staje się fundamentem dla etyki odpowiedzialności. Człowiek odpowiedzialny jest za wszelkie życie, za każdą formę życia w jego kruchości, w jego wołaniu o podjęcie tej odpowiedzialności. A im bardziej zagrożone jest bycie tym większe jest jego wołanie o podjęcie odpowiedzialności.

Aby podjąć odpowiedzialność należy przede wszystkim spełnić określone warunki, pierwszym z nich jest moc sprawcza powodująca, że działanie podmiotu ma wpływ na świat. Działanie to musi podlegać kontroli jego sprawcy, co Jonas wymienia jako drugi warunek, trzecim warunkiem jest możliwość przewidywania skutków działania, oczywiście do pewnego stopnia.

Odpowiedzialność jest główną wartością etyki Jonasa, jest istotnym zadaniem postawionym przed człowiekiem, od którego spełnienia zależą przyszłe losy przedmiotu odpowiedzialności. Realizując wezwanie do odpowiedzialności człowiek powinien objąć ochroną wszelkie życie. Już na tym etapie zakres odpowiedzialności jest bardzo szeroki. A przy podjęciu prometejskiej idei – odpowiadania za Boga, można zacząć mówić o odpowiedzialności totalnej, wzywającej człowieka poprzez każde „bycie” do „odpowiadania”.