

Ks. Stanisław WARZESZAK

Z TWÓRCZOŚCI HANSA JONASA (4)

Teologia wobec współczesnych wyzwań moralnych

Wiara ujmuje prawdę szybciej, niż czyni to doświadczenie

(K. GIBRAN, *Massime spirituali*, Roma: Newton 1993, 42)

Tematy teologiczne nie stanowią najważniejszego obszaru refleksji Hansa Jonasa, ale są przez niego wielokrotnie i na różne sposoby podejmowane. Unikając bezpośredniej argumentacji teologicznej w rozumowaniu filozoficznym, by pozostać w sensie ścisłym filozofem, Jonas podejmuje wątki ściśle teologiczne w kontekście zagadnienia nieśmiertelności, sensu stworzenia i miejsca człowieka w świecie. Problematyka Boga pojawia się u Jonasa najczęściej w kontekście interpretacji ludzkiej egzystencji, zwłaszcza w relacji do doświadczenia egzystencjalnego związanego najpierw z gnozą, następnie z Shoah i wreszcie z postępem technologicznym.¹ Przeważnie są to przyczynki, które można by zaliczyć do teologii filozoficznej, ale znajdziemy także przykłady rozumowania ściśle teologicznego przez bezpośrednie nawiązywanie do Objawienia. Najpierw trzeba podkreślić, że gdy Jonas mówi o Bogu, czy innych problemach związanych pośrednio z religią, czyniąc to z pozycji filozofa, przejawia w swoim rozumowaniu duchowość biblijną, judaistyczną, a więc duchowość wierzącego Żyda. Nadto, podejmował problemy, w których bezpośrednio odnosił się do argumentacji biblijnej i wzywał do poszanowania treści przesłania biblijnego.

Najlepszym przykładem tego jest wykład pt.: «Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective» (=CPEJP-*PhE*),² wygłoszony w 1967 r. dla Centralnej Konferencji Rabinów Amerykańskich oraz komentarz w dyskusji nad tekstem J.M. Gustafsona pt.: «Theology and Ethics: An Interpretation of the Agenda» (=The).³ Do tego należałoby dodać jeszcze dyskusję jaką Jonas prowadził z R. Bultmannem, odnotowaną w artykule: «Is Faith still possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work».⁴ Inne teksty o charakterze teologicznym mają raczej wymowę filozoficzną i niekiedy z trudem dają się uzgodnić z przesłaniem biblijnym. Niemniej

¹ Na ten temat była już okazja pisać w: *WST* 7(1994), 269-278; 8(1995), 287-298.

² Tekst zamieszczony w: H. JONAS, *Philosophical Essays*, Chicago-London: University of Chicago Press 1980, 168-182; pierwodruk w: *Central Conference American Rabbis Journal*, January 1968.

³ Teksty tej dyskusji zostały opublikowane w: H.T. ENGELHARDT, D. CALLAHAN, *Knowing and Valuing. The Search for Common Roots*, Hastings-on-Hudson, NY: The Hastings Center 1980, 181-224.

⁴ Tekst zamieszczony w: H. JONAS, *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*, Claremont, Ca.: The Institute for Antiquity and Christianity 1981. Pierwodruk w: O. KAISER (red.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen 1977.

jednak stanowią interesujący przykład zaangażowania filozofa w wyjaśnianie i obronę podstawowych i niepodważalnych prawd teologicznych, wpływających bezpośrednio z Objawienia, a które należy uzgodnić z wymaganiami intelektu filozoficznego.

1. Nowożytny wyzwania dla teologii i etyki

Zdaniem Jonasa nowożytna myśl filozoficzna przeżywa kryzys antropologiczny, na który bezpośredni wpływ wywarł fakt podważenia wiary opartej na Objawieniu. Rozum uzbrojony w siłę nauki i postępu technologicznego stanął w konkurencji z religią, eliminując ją w życiu człowieka, nie dając w zamian za to nic, co mogłoby zastąpić jej rolę w podstawowych wyborach egzystencjalnych. Okazuje się bowiem, że autorytet nauki kierując się wyłącznie autorytetem prawdy naukowej, nie jest w stanie wyjaśnić sensu ludzkiego życia i działania. Rozum ludzki odniósł sukces w dziedzinie nauki i techniki, wypracowując odpowiednie metody poznania i opanowania rzeczywistości, ale zarazem przyjął ograniczenia pola widzenia i poznawania, co więcej, wykluczył rolę tej rzeczywistości, która leży poza doświadczeniem naukowym. W konsekwencji rozum nie jest w stanie dostarczyć teorii działania, która identyfikowałaby się z określonymi normami etycznymi, odpowiadającymi filozoficznemu poznaniu rzeczywistości. Powstaje zatem pustka sensu, w której człowiek musi zmierzyć się z nicością, nie znajdując odpowiedzi na odwieczne pytanie: «jak żyć i po co żyć?». W przekonaniu Jonasa do takiej pustki doszło, gdy filozofia przestała być królową nauk a teologia, w obawie przed oskarżeniem o zacofanie, odeszła od swojej podstawowej misji wyjaśniania sensu rzeczywistości. W tak nihilistycznym położeniu nowożytnej myśli zachodniej nie może odnaleźć swej drogi żaden system etyczny, który byłby w stanie określić sens i właściwy kierunek ludzkich działań (CPEJP-*PhE* 168).

1. Na powyższy impas w teorii etycznej składają się przesłanki teoretyczne, związane z nowożytnym pojęciem natury i człowieka, oraz praktyczne, zdeterminowane przez powszechną dominację współczesnej techniki. W każdym przypadku, twierdzi Jonas, zostają podważone fundamentalne zasady nawiązujące do tradycji religijnej (CPEJP-*PhE* 169). W odniesieniu do pojęcia *natury* mamy do czynienia z radykalnym odrzuceniem podstawowej prawdy o stworzeniu. Negacja stwierdzenia biblijnego: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię» (Rdz 1,1), które domaga się uznania, że świat nie jest jego własnym dziełem, że nie ma przyczyny w sobie, lecz wypływa z woli i projektu transcendentnego, a więc rację swego istnienia ma poza sobą, wpływa decydująco na rozumienie natury i różnych form jej realizacji. W ujęciu współczesnej nauki świat powstał i ciągle powstaje w stałym procesie pod wpływem sił, które w nim działają i praw, które kierują rozwojem materii, gdzie każdy efekt jest skutkiem fazy poprzedniej i w żadnym wypadku nie jest urzeczywistnieniem projektu lub ustalonego porządku. Inaczej mówiąc, w każdym momencie świat przedstawia sobą tylko ostateczny efekt rozwoju materii, w którym nie można mówić o innym celu niż przez odniesienie do procesów samej materii. Taka wizja natury nie tylko eliminuje sens słów Biblii: «Bóg widział, że wszystko było dobre», ale pozbawia świat wszelkiego odniesienia do wartości, stawia go poza kategorią dobra i zła, w świecie faktów a nie doskonałości. Nie budzi u człowieka zachwyty ani *pietas*, nie chwali Boga, lecz raczej manifestuje swoją przytłaczającą wielkość i najwyższe milczenie oraz nieczułość Stwórcy. Na zadziwiający porządek stworzenia filozofia nauki nie odpowiada z postawą religijnej *pietas*, lecz analitycznego poznania i pragmatycznego opanowania. Świat staje się dla umysłowości pozytywistycznej kompletnie odczarowany, pozbawiony

metafizycznego celu, ślepy na wartości, obojętny na transcendentny projekt realizacji. W tej sytuacji człowiek nauki czuje się zupełnie nieskrępowany w dysponowaniu celami i projektami rozwoju natury, przywłaszcza sobie prawo do ich wyłącznego zarządzania, do ostatecznej determinacji kierunku ich realizacji (CPEJP-*PhE* 170).

2. Kryzys myśli etycznej przejawia się również na gruncie współczesnej antropologii, której biblijny obraz człowieka stał się także obcy. Jonas ukazuje to na przykładzie darwinizmu, historycyzmu i psychoanalizy. Gdy idzie o darwinizm, stwierdza, że naturalistyczny model ewolucji tak bardzo zdominował doktrynę o pochodzeniu gatunku ludzkiego, że nie ma w nim miejsca na wcielenie obrazu wieczności. Człowiek nie jest owocem intencjonalnego działania sił, które w interakcji ze środowiskiem doprowadziły do ukształtowania ludzkiego gatunku a jego ewolucyjny rozwój sam przez siebie też nie zmierza do żadnego celu. W świetle darwinizmu, żaden etap ewolucji nie jest definitywny, dlatego i człowiek nie przedstawia sobą trwałego i transcendentnego «obrazu», na bazie którego miałby siebie kształtować. Nie posiadając w sobie trwałej istoty, jedyną zasadą dla człowieka staje się walka o przeżycie. Wobec twierdzenia, że człowiek jest jedynie częścią powszechnego «stawania się» w świecie, wyłącznie w wymiarze biologicznym, nie do przyjęcia jest świadectwo Biblii, iż miałby być on także «obrazem i podobieństwem» Boga. Darwinizm przedstawia zatem pusty obraz człowieka (*image-less image of man*), w którym nic poza sukcesem biologicznym nie jest wiążące («bądźcie płodni i rozmnażajcie się»). Bez odniesienia ludzkiej natury do transcendencji, do pełnego i globalnego rozumienia człowieka, wszelki imperatyw etyczny staje się beztreściowy; niezrozumiały jest np. imperatyw biblijny: «sprawiedliwymi bądźcie, bo ja jestem sprawiedliwy, Wasz Bóg». Świadectwo Biblii o transcendentnym pochodzeniu i wyposażeniu ludzkiej natury jest absolutnie fundamentalne dla zrozumienia moralnego wymiaru ludzkiej egzystencji i podstawą budowania wiążących teorii etycznych (CPEJP-*PhE* 170-171).

Drugim powodem kryzysu antropologicznego we współczesnej teorii etycznej jest, zdaniem Jonasa, *historycyzm*, który nawiązuje do ewolucjonizmu i naturalistycznego rozumienia człowieka. Podobnie jak darwinizm, który traktuje człowieka jako produkt natury i zdarzeń przypadkowych, podlegających prawom ewolucyjnego rozwoju, tak historycyzm postrzega człowieka wyłącznie jako produkt swojej historii i swojej twórczości. W rzeczywistości człowiek nie jest niczym innym jak tylko efektem różnych i zmiennych kultur, z których każda rodzi i nakłada własne wartości. Charakter tych wartości nie jest obiektywny, nie odpowiada żadnej obiektywnej prawdzie ani jej nie wyraża. Stanowi raczej coś, co odnosi się do danych faktycznych, co przedstawia sobą wartość efektywną dla kogoś, kto żyje w danej kulturze. Nie istnieje też żadna obiektywna prawda o człowieku, do której można byłoby się odnieść wśród wydarzeń historycznych, wśród wielości i zmienności kultur. Historycyzm będąc formą pozytywizmu, ujmuje człowieka w kategoriach faktów, które są zmiennie, podobnie jak i wartości kulturowe. W kontekście tak relatywistycznego i pluralistycznego rozumienia ludzkiej rzeczywistości, zostaje radykalnie wykluczone biblijne założenie o jedyności Tory, o jej transcendentnym autorytecie i bezpośredniej poznawalności («On powiedział ci człowieku, co jest dobre»). Oznacza to, że neguje się istnienie dobra ważnego i trwałego dla człowieka, które można poznać dzięki Objawieniu lub poznaniu naturalnemu. W dobie współczesnej, gdzie relatywizm kulturowy, antropologiczny i historyczny zastępuje każdą formę absolutyzmu poprzednich epok, nie ma miejsca także na absolutyzm w etyce. Tak jak liczne są historyczne formy rzeczywistości i kultury, tak samo wiele jest systemów wartości moralnych. W etyce absolutyzm zostaje zastąpiony przez relatywizm społeczny, to co szczegółowe eliminuje to co po-

wszechne a to co subiektywne zajmuje miejsce tego co obiektywne, a to co uwarunkowane, umowne i przyjęte kulturowo zastępuje to, co bezwarunkowe (CPEJP-*PhE* 171).

Obok ewolucjonizmu i historycyzmu, Jonas wymienia *psychologię* jako trzecie źródło antropologicznego kryzysu we współczesnej teorii etycznej. Chodzi głównie o psychoanalizę, która zredukowała człowieka do poziomu najbardziej elementarnych popędów i kompleksów, odzierając go z wszelkich śladów godności metafizycznej. Na gruncie psychoanalizy dopełniło się systematyczne zdemaskowanie człowieka, odarcie go z najwyższych wartości, pewnego rodzaju demistyfikacja, która swój początek znalazła w *Genealogii moralności* F. Nietzschego. Istotę psychicznego życia człowieka, poddanego interpretacji psychoanalitycznej (wyniesionej do teorii naukowej), można określić w sposób następujący: to co jest najbardziej wzniosłe w człowieku, jest formą zamaskowaną tego, co najniższe w człowieku. W takim ujęciu, człowiek zostaje pozbawiony wymiaru duchowego i transcendentnego, na rzecz tego, co stanowi największe ubóstwo ludzkiej natury. Istoty człowieka poszukuje się «na dole», a nie tak jak wcześniej: «na górze». Ten redukcjonizm antropologiczny, mający swe korzenie w założeniach nauk przyrodniczych, jest całkowicie sprzeczny z biblijnym ujęciem człowieka, gdzie mimo «nędzy» ludzkiej natury, związanej z grzechem, funkcjonuje zawsze *pozytywny obraz* człowieka, do którego należy dążyć. Negacja autentyczności wymiaru duchowego i transcendencji w człowieku niesie nieuniknione konsekwencje dla moralności. Imperatywem moralnym nie jest głos Boga ani Absolutu, lecz *superego*, które w rzeczywistości jest wątpliwym lub nawet fałszywym autorytetem, bo uświadomienie jego pochodzenia osłabia jego status i zawsze wymaga krytycznej oceny (CPEJP-*PhE* 172). Ta postać redukcjonizmu psychologicznego, podobnie jak darwinizm i historycyzm, miała na celu zbudować naukowy obraz człowieka, odkryć jego rzeczywistą siłę bytu, tymczasem doprowadziła do odarcia z najbardziej fundamentalnych wartości jakie ludzkość odkrywała przez wieki w swej osobowej naturze.

Redukcjonizm antropologiczny – podkreśla Jonas – doprowadził w rzeczywistości do paradoksu polegającego na tym, że człowiek nowożytny, uśmiercając swą metafizyczną wielkość, sięga zarazem po władzę i przywileje prawie boskie. Człowiek nowożytny uzurpuje sobie władzę stwórczą i pozycję absolutnego arbitra w swoich przedsięwzięciach, niezależnie od jakiegokolwiek porządku wiecznego. Zdobywa nie tylko monopol definiowania wartości w świecie pozbawionym wartości, lecz traktuje siebie jako jedyne źródło sensu. Przewycięza też wszelkie konieczności i ograniczenia natury na drodze postępu naukowego i technologicznego. W ten sposób realizuje dążenia do nieograniczonej władzy, która staje się tym bardziej niebezpieczna, im mniej związana jest z normami moralnymi (CPEJP-*PhE* 172).

3. Innym przejawem kryzysu we współczesnej etyce jest jej niezdolność do kierowania władzą techno-naukową. W rzeczywistości władza ta jest sprawowana w próżni norm moralnych i pozbawiona środków moralnej kontroli. Specyfika tej władzy polega na tym, że jej narzędziem jest technika, która będąc owocem nauk przyrodniczych, traktujących naturę jako rzeczywistość obojętną dla ludzkiego działania, podporządkowuje sobie całkowicie porządek natury, tak z punktu widzenia poznawczego jak i praktycznego. W przypadku, gdy natura pozbawiona jest własnej wartości i w konsekwencji należy jej ochrony, pewnej nietykalności, staje się przedmiotem nieograniczonej eksploatacji. Jeżeli nie ma w jej definicji i strukturze niczego, co by odpowiadało idei celowości, usprawiedliwione stają się wszelkiego rodzaju działania; nie narusza się bowiem żadnej integralności natury, bo takiej w rzeczywistości nie ma. Jeżeli natura jest pojmowana jako czysty

przedmiot, bez żadnych własnych wartości, ani nie wyraża woli czy też projektu Stwórcy, wówczas człowiek staje się dla niej jedynym suwerennym projektodawcą. Natura staje się zatem przedmiotem woli człowieka, jego nieograniczonej woli władzy i realizacji pragnień. Neutralność aksjologiczna natury sprawia, że wolność ludzkiego działania zmierza do jej całkowitego opanowania. Jeżeli natura niej jest ani stworzona ani stwórcza, człowiek zmierza do stworzenia natury doskonalszej od tej, która jest dana, by ją uczynić wyłącznie na miarę swoich własnych projektów. To wszystko sprawia, że człowiek nie odkrywa już związków zależności z naturą, tym bardziej nie odczuwa wobec niej ani bojaźni ani *pietas*, tak jak w przeszłości. Jeszcze Kant był w stanie podziwiać niebo nad sobą i prawo moralne w sobie, po nim natomiast została zagubiona wewnętrzna jakość i porządek natury, paradygmatyczna struktura rzeczy, do których człowiek powinien się stosować w swoim działaniu. Jeżeli istniał w przeszłości zachwyt i pokora wobec porządku natury, to wyrażał się w nich szacunek wobec praw i norm będących przejawem porządku wiecznego. Jeżeli natomiast dzisiaj ulega się pokusie zmiany paradygmatycznego porządku natury, to zarazem wprowadza się świadomie nowy porządek rzeczy na miarę ludzkich możliwości naukowo-technicznych (CPEJP-*PhE* 173).

W wyniku utraty szacunku i czci dla natury można było - konkluduje Jonas - spodziewać się, iż człowiek nabierze większego szacunku dla siebie. Tymczasem człowiek, zamiast zyskać na swoim statusie metafizycznym poprzez to, co utraciła natura a nawet sam Bóg, wystawił swoje istnienie na stopniową dewaloryzację. W momencie kiedy człowiek zajął rolę Stwórcy, przywłaszczając sobie to co boskie, dążąc do przekształcania wszystkich rzeczy na drodze nauki i techniki, wzbudził podziw dla swych możliwości, ale zarazem uległ dewaloryzacji metafizycznej. Konsekwencją tryumfu człowieka w dziedzinie techno-nauki okazała się utrata przymiotu «obrazu Bożego», bowiem człowiek stał się nie tylko podmiotem ale także przedmiotem poznania i własnej władzy technologicznej. Mając możliwość przetwarzać siebie, podobnie jak przetwarza naturę, dziś przy pomocy środków socjo-technicznych i psychologicznych a jutro przy użyciu technik inżynierii genetycznej, staje wobec perspektywy naruszenia własnej integralności metafizycznej. W opinii Jonasa, perspektywa inżynierii genetycznej jest szczególnie groźna, bo człowiek nie jest zabezpieczony przez żadną zasadę niepogwałcalności własnej integralności metafizycznej, tak jak nie jest zabezpieczona natura podporządkowana panowaniu człowieka. Powstają więc pytania : według jakiego programu, na jakiej bazie, w oparciu o jaką wizję człowieka i według jakiego kryterium pragnień i interesów należy podejmować działania biotechnologiczne? Nie należy przy tym zapominać, że o ile techniki psychologiczne i socjo-polityczne są jeszcze odwracalne, to efekty technik genetycznych mogą okazać się w przyszłości nieodwracalne (CPEJP-*PhE* 174-175).

Jonas podkreśla, że dzięki współczesnym technikom biogenetycznym człowiek po raz pierwszy może zdecydować nie tylko jak żyć, ale kim powinien konstytutywnie być. Może on zmieniać przypadkowe efekty zdarzeń naturalnych, ślepej dynamiki natury, kontrolować przyszłość swej ewolucji, podporządkować ją swoim aktualnym projektom i założeniom. Tymczasem projekty ludzkie, nawet najbardziej precyzyjne i dalekosiężne, okazywały się niejednokrotnie krótkowzroczne, ograniczone do czasu, do stanu wiedzy oraz dążeń człowieka. Nawet gdyby nie były one dziś obciążone subiektywnymi interesami, to zawsze pozostaną ograniczone do danego momentu ich powstania. Nadto trzeba pamiętać, że natura posiada projekt, który realizuje się w długim procesie ewolucji i który nie wyklucza przypadkowości, jakkolwiek ma na celu jej ograniczenie. Okazuje się również, że wydarzenia przypadkowe odgrywają w naturze pewną rolę: działając powoli, akumulują

się i pomnażają, i w ostateczności prowadzą do pewnych stopniowych rozwiązań, które w efekcie przestają być przypadkowe. Natomiast, człowiek współczesny chciałby je zastąpić działaniami, które zmierzają do wywołania natychmiastowych efektów w naturze, zapominając, że ich integracja ze środowiskiem może się sprawdzić dopiero po wielu wiekach ewolucji. Te niepewne projekty pretendują do obiektywnie ważnych dla przyszłych pokoleń, tymczasem są oparte tylko na domniemanym bezpieczeństwie środków a nie celów. Zakładając nawet, że środki są pewne, absolutnie niepewny pozostaje obraz człowieka, który ma być celem realizacji. W rzeczywistości człowiek nie może być pewien ani środków ani celów, zwłaszcza na gruncie interwencji w pochodzenie i rozwój życia. Jonas stwierdza, że jedno może być pewne: władza biotechnologiczna jaką posiada człowiek współczesny, może naruszyć fundamenty życia i spowodować konsekwencje nieprzewidywalne i nieodwracalne. Nigdy wcześniej człowiek nie posiadał tak wielkiej władzy przy tak małych możliwościach przewidywania skutków. Nadto pozostaje zawsze groźba, iż człowiek nie będzie w stanie bronić się przed użyciem tego co potrafi (CPEJP-*PhE* 175n).

Taki stan rzeczy pociąga za sobą konsekwencje typu moralnego, bowiem utrata poczucia sensu natury i jej wewnętrznego porządku, otwiera drogę do przemocy i nieskrępowanego panowania. Brak uznania suwerenności Stwórcy nad stworzeniem oraz porządku wiecznego, pozbawia także szacunku dla stworzenia ze względu na Stwórcę. Współczesna władza techniczna niwelując szacunek i bojaźń wobec natury, zmienia również charakter moralny relacji człowieka nie tylko do natury jako takiej, ale także i do własnej natury ludzkiej. Bowiern szacunek i bojaźń są, zdaniem Jonasa, u podstaw praw moralnych, które chronią i naturę jako taką i samego człowieka (CPEJP-*PhE* 173-174). Należy zatem poszukiwać takich zasad działania i zbudować taką teorię etyczną, która pozwoli człowiekowi uniknąć pokusy zmiany paradygmatu natury i kierować się zawsze poszanowaniem wewnętrznego sensu i porządku tejże natury.

2. Odpowiedź teologii i etyki na nowożytne wyzwania moralne

Jak widać z powyższych analiz stanu ducha współczesnej cywilizacji zachodniej, stoimy z jednej strony wobec degradacji metafizycznej człowieka a z drugiej wobec niezwykłego przyrostu ludzkiej władzy dzięki nowożytnej technice. Te dwa problemy stanowią według Jonasa główne wyzwania etyczne naszych czasów, wobec których stoją religia (dla Jonasa - judaizm) i nowożytne teorie etyczne. Powstaje zatem pytanie czy religia i etyka współczesna są w stanie odpowiedzieć na przedstawione powyżej wyzwania moralne. Zdaniem Jonasa są w stanie, o ile przywróci się argumentom religijnym i etycznym ich odpowiednią wartość i miejsce w życiu człowieka.

1. Zaczynając od etyki, należałoby przywrócić tradycyjne wartości moralne, zakorzenione w metafizycznym rozumieniu rzeczywistości. Bez tego etyka współczesna nie jest w stanie rozwiązać problemów nowożytnej cywilizacji techno-naukowej. Pragmatyzm, emotywizm i analiza lingwistyczna jako obowiązujące dziś paradygmaty myślenia zajmują się faktami, sensem rzeczowym i obiektywizowanymi przez człowieka celami, a nie zasadami jako podstawami teorii etycznej. Takie zasady są zresztą negowane w tych i innych kierunkach filozoficznych, jak np. w egzystencjalizmie, gdzie istota człowieka zostaje określona przez wolny akt istnienia, gdzie nie istnieje potrzeba wiązania się czy też posługiwania jakąkolwiek zasadą lub regułą ważną zawsze i wszędzie. W każdym ze wspomnianych kierunków myślenia mamy do czynienia z subiektywizmem moralnym, w

którym wiążący jest indywidualny akt woli uwzględniający odpowiedzialność tylko ze względu na siebie samego. Nie powinien więc dziwić fakt, że żadna ze współczesnych teorii etycznych nie jest w stanie przeciwstawić się anarchii władzy, która kieruje wyborami człowieka z mocą apokaliptyczną, gdzie dążeniu do wszechmocy towarzyszy brak obiektywnego znaczenia i sensu rzeczywistości. Wobec absolutnej powinności kontroli przypadkowych działań i celów, subiektywnych preferencji i dążeń, wobec obowiązku zachowania stworzenia Bożego i przetrwania «obrazu Bożego» w człowieku, Jonas dostrzega konieczność zbudowania nowej teorii etycznej (CPEJP-*PhE* 176). Miałaby ona uwzględniać nie tylko powinność moralną jednego człowieka wobec drugiego, tak jak w dotychczasowych teoriach etycznych, lecz również zasadę, że na pierwszym miejscu należy brać pod uwagę powinność istnienia człowieka w ogóle.

Jonas krytykując stan etyki współczesnej zachęca, by myśl żydowska miała odwagę krytycznie ustosunkować się do nowożytności. Najpierw widzi potrzebę poddania radykalnej krytyce nowożytny nurt immanencji i śmierć transcendencji, a następnie nurt iluminizmu, redukcjonizmu i nihilizmu. We wszystkich tych nurtach Jonas dostrzega głęboki kryzys wartości i znaczenia rzeczywistości. Przebijają w nich pozytywistyczne założenie, że realnie istnieje tylko to, co nauka jest w stanie zweryfikować, co może odkrywać poprzez nagość rzeczy pozbawionych znaczenia. Ten kryzys wartości i znaczenia rzeczywistości dopełnia się w kryzysie zasad moralnych, któremu towarzyszy pustka moralna i dewaloryzacja porządku naturalnego. Jonas proponuje odnowę teorii etycznej w oparciu o przywrócenie metafizycznego znaczenia rzeczywistości i obiektywnych podstaw porządku moralnego (co w tradycyjnej terminologii można by odnieść do prawa naturalnego). Uczynił to w sposób najbardziej systematyczny w swym najważniejszym dziele *Das Prinzip Verantwortung*,⁵ gdzie poddaje również ostrej krytyce współczesne kierunki etyczne, zwłaszcza o orientacji kantowskiej.

Ostatecznie Jonas stwierdza, że etyka filozoficzna, bez inspiracji religijnej, nie jest w stanie odpowiedzieć na wyzwania współczesnej cywilizacji technologicznej. Etyka świecka nie posiada bowiem wystarczających środków, by sprostać podobnym wyzwaniom. Jest ona z konieczności antropocentryczna, stawiająca na człowieka jako «cel sam w sobie». Nie jest w stanie zaproponować nic innego jak tylko kalkulację «strat – korzyści» wyłącznie ze względu na interes człowieka. Na gruncie etyki świeckiej jest bardzo trudno, a może nawet niemożliwe uzasadnić szacunek dla życia nieosobowego i obowiązki wobec natury w ogóle. Można najwyżej stwierdzić, że byłoby nierozsądne chcieć zniszczyć naturę, skoro od niej zależy życie ludzkie. Można także twierdzić, iż utraciłoby na tym piękno przyrody, gdyby chcieć zredukować bogactwo form życia. Wreszcie można by utrzymywać jako niemoralne wobec przyszłych pokoleń zaprzepaszczanie piękna przyrody i szans życia w przyszłości (ThE 211). Wszystkie te argumenty są zdaniem Jonasa adekwatne, ale zarazem ograniczone i nie posiadają absolutnej mocy wiążącej. Dlatego proponuje odwołać się na gruncie etyki filozoficznej do argumentu o charakterze religijnym, do idei *sacrum*, które wiąże się z postawą *tremendum* i *fascinosum*. W sytuacji, kiedy kultura współczesna przekroczyła wszelkie tabu, Jonas proponuje ustanowić nowe tabu, wiążące człowieka w sposób absolutny w jego działaniach technologicznych.

2. Kryzys wartości i znaczenia rzeczywistości Jonas próbuje skonfrontować ze świadectwem Biblii, która określa pełnię sensu stworzenia. Na konferencji rabinów amerykańskich

⁵ Frankfurt a./M.: Suhrkamp 1980. Tłumaczenie polskie: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków: Platan 1996.

skich i w debacie nad referatem J.M. Gustafsona Jonas stwierdza, że szansa uratowania sensu postępu techno-naukowego leży dzisiaj nie tylko przed etyką ale także teologią. Wobec współczesnego kryzysu argumenty teologiczne stanowią nieocenioną wartość dla odbudowania sensu rzeczywistości, przypominając świadectwo Biblii, według której «Bóg stworzył niebo i ziemię», «Bóg widział, że Jego stworzenie było dobre», «Bóg stworzył człowieka na swój obraz», «Bóg objawił człowiekowi to, co jest dobre, bo Jego słowo zostało wpisane w serce człowieka» (CPEJP-*PhE* 177). Te cztery kluczowe stwierdzenia stanowią dla Jonasa argument na potwierdzenie znaczenia rzeczywistości, której nie jest w stanie podważyć żadne odkrycie naukowe związane z prawami i funkcjami natury. Oznacza to, że poznanie praw natury i próba ich opanowania przez techno-naukę nie są w stanie podważyć logicznego przyporządkowania stwórczej mocy Boga tych praw i funkcji. Pod wpływem nauki i techniki stan ducha współczesności wyraża ogromną potrzebę otwarcia na wymiar transcendentny, który właśnie Biblia odsłania o naturze rzeczywistości. Sens moralny tych twierdzeń biblijnych jest tak doniosły, że należy go przyjąć, by zaradzić moralnym poszukiwaniom człowieka. Idąc w tym kierunku, należy dążyć do zabezpieczenia sensu tajemnicy, bo inaczej rozum ulegnie całkowicie emancypowanej i omylnej woli człowieka.

Zdaniem Jonasa wydaje się być dzisiaj absolutnie konieczne przyjąć na polu działania bio-technologicznego te restrykcje biblijne, które pozwalają ograniczyć utopijne dążenia współczesnego człowieka. Należy to uczynić nie ze względu na to, iż władza technologiczna stawia sobie cele, które kiedyś należały do utopii (były najwyżej próbą umysłu teoretycznego lub projektem spekulatywnym) a dziś należą do realnych możliwości spełnienia, lecz dlatego, że prowadzi ona do wyborów i działań skrajnych, jakie niesie np. użycie broni atomowej lub inżynierii genetycznej, które mogą spowodować konsekwencje nieodwracalne, niszcząc globalnie warunki życia na ziemi i możliwości jego reprodukcji. Ujmując problem w kategoriach biblijnych, chodzi o możliwość przedłużenia istnienia gatunków żyjących, o zachowanie obrazu człowieka i stworzenia jako projektu boskiego umysłu. Biblia potwierdza odwieczne przekonanie, że natura ludzka pozostaje zawsze ta sama a obraz Boży w człowieku absolutnie nietykalny. W imię biblijnego obrazu człowieka należy więc zakwestionować wszelkie działania, które zmierzają na gruncie genetyki do fabrykowania lub radykalnej transformacji ludzkiej natury, czy też czynią z biotechnologii warsztat czarnoksiężnika, stwarzającego przyszły gatunek Golemów (CPEJP-*PhE* 177-178). Według Jonasa, Biblia uczy mądrości, która jest absolutnie konieczna w dobie nieograniczonych realizacji utopii. Przypomina zasadę: «im mniej wierzymy w mądrość, tym więcej jej potrzebujemy» (s. 178). Oznacza to, że utopie współczesnej techno-nauki powinny być podporządkowane mądrości, powinny brać pod uwagę wymiar powszechny praw natury i ich ostateczny sens w zamyśle Stwórcy. Oznacza to także, iż działania ludzkie powinny inspirować się szczególną roztropnością i uczciwością wobec Bożego projektu stworzenia. Tymczasem, człowiek nowożytny, mając nieustannie tendencje do traktowania natury jako czegoś niechcianego (*involontaire* – powiedziałby P. Ricœur), siłą rzeczy wybiera utopię rzeczywistości, skonstruowanej na miarę swoich własnych projektów, osobistych interesów i subiektywnych preferencji. Utopizm współczesnych dążeń człowieka wymaga zatem nadzwyczajnej mądrości, która jest dzisiaj niedostępna dla umysłowości pozytywistycznej, negującej to, co stanowi przedmiot mądrości, tj. prawda transcendentna i wartości absolutne.

Mądrość biblijna, która jest dziedzictwem judaizmu, wnosi coś, czego nadzwyczajnie brakuje cywilizacji nowożytnej. Według Jonasa, ta mądrość biblijna uczy *skromności* i

zachęca, by nie przeceniać naszej inteligencji w stosunku do tej naszych przodków, by nie traktować postępu w dziedzinie poznania i zdobywania władzy nad światem jako wyraz absolutnej przewagi dzisiejszej wiedzy nad tą, którą ludzkość posiadała kiedykolwiek wcześniej. Bowiem nic nie wskazuje na to, by nauka miała dostarczać pełnej wiedzy o rzeczywistości, czy też prowadzić do większej mądrości od tej, którą posiadali przodkowie odczytujący zgodnie z duchem Biblii sens i cel życia oraz właściwe użycie tych rzeczy, nad którymi dziś chcielibyśmy całkowicie zapanować. Duchowi biblijnemu jest zupełnie przeciwna dzisiejsza arogancja rozumu, odurzonego postępowaniem technonaukowym, który traktuje z lekceważeniem niewiedzę przeszłości i w konsekwencji pozostaje zamknięty na mądrość przodków. Dążąc do kontroli wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji, mamy do czynienia nie tylko z brakiem roztropności, ale także z postawą bezbożności i pychy, które nie pozwalają przyjąć z pokorą ograniczeń bytu przygodnego (CPEJP-*PhE* 178). W perspektywie biblijnej wymagana jest pokora i skromność, aby ująć najgłębszy sens rzeczy w tym co meta-empiryczne, niedemonstrowalne. Tradycja hebrajska prowadzi nie tylko do mądrości, której tam możemy się uczyć, lecz otwiera także na głos Objawienia, słyszalny w tej tradycji. Wsłuchanie się w tradycję biblijną pozwala na uświadomienie bezsilności człowieka wobec własnych ograniczeń, a w konsekwencji prowadzi do utemperowania pretensjonalności w realizacji władzy nad światem i ludzką naturą. Pozwala także zrozumieć, że człowiek nie jest całkowicie panem siebie, tym bardziej przyszłości tych co przyjdą, ale raczej stróżem określonego dziedzictwa. Ucząc człowieka pokory, tradycja biblijna uczy również większej ostrożności, tak bardzo potrzebnej w dobie technonauki. Wreszcie nakłada obowiązek szanowania pewnych tabu, przestrzegania sfery niepogwałcalnej, otoczonej sensem tajemnicy, oraz zachowania postawy bojaźni i skromności (CPEJP-*PhE* 179).

Jonas ukazuje, że w świetle tradycji biblijnej nie chodzi tylko o obowiązek ostrożności, którą sugeruje pokora, lecz nade wszystko o przyswojenie *sensu stworzenia*, o szacunek dla jego niepogwałcalnej integralności. Biblijna nauka o stworzeniu uczy szacunku do natury i do człowieka, do życia jako dzieła Bożego. Kreacjonistyczny punkt widzenia ma doniosłe znaczenie dla współczesnych wyborów technologicznych, bowiem sytuuje człowieka ponad wszelkim stworzeniem i daje mu suwerenną władzę nad nim, ale zarazem nakłada obowiązek przyjęcia jego wewnętrznego sensu, ustanowionego przez Stwórcę. W kontekście biblijnym chodzi zawsze o podporządkowanie a nie o biologiczne zubożenie stworzeń. Wynosząc człowieka ponad stworzenia, Biblia nie daje nigdzie podstaw do bezkarnego plądrowania ziemi, przeciwnie, nakłada odpowiedzialność za doskonalenie życia. Czyniąc człowieka stróżem doskonałości i rozwoju życia na ziemi, Biblia zobowiązuje do postawy *pietas*, która zakłada rozumienie i szacunek dla natury jako stworzenia zależnego i podtrzymywanego przez Bożą wolę stwórczą. Oznacza to, że zostaje na człowieka nałożony obowiązek troski o integralność stworzenia i szczególna odpowiedzialność za kształt życia na ziemi. Ta prawda nabiera szczególnego znaczenia wobec faktu wyjątkowej wrażliwości natury na współczesne oddziaływania technologiczne. Zobowiązuje ona człowieka do pohamowania nadmiernych dążeń eksploatacyjnych, bowiem człowiek nie ma prawa niszczyć potencjału biologicznego ziemi, np. redukować bez potrzeby bogactwo gatunków. W świetle Biblii należy korzystać z zasobów biologicznych natury, bo jest to związane z porządkiem samego życia i stworzenia, ale należy to czynić z poczuciem szacunku i *pietas* (CPEJP-*PhE* 179-180).

Ukazując biblijne przesłanki na rzecz odpowiedzialności za życie, Jonas proponuje w efekcie religijny model odpowiedzialności, czyli etykę wyprowadzoną z idei Stworzenia,

która uzasadnia obowiązek troski o integralność całej natury. Towarzyszy temu także zwykła kalkulacja utylitarna, poczucie zdrowego rozsądku, który nakazuje iść w kierunku gwarantowania długotrwałej szansy życia, niż dać się zwieść kalkulacjom subiektywnych korzyści, doraźnego zaspokojenia kapryśków i łakomstwa. Tak więc, ostatecznie *roztropność* powinna stać się dominującą zasadą działania, która domaga się szacunku dla życia na ziemi i zobowiązuje do przeciwstawienia się zubożaniu bogactwa gatunków, w tym także wszelkim perwersjom inżynierii genetycznej (CPEJP-*PhE* 180).

3. Odpowiedź teologii na współczesne wyzwania antropologiczne

Jonas stawia sobie za cel ukazanie, jak idea stworzenia powinna inspirować w naszych czasach szacunek dla życia na ziemi. Ten szacunek dotyczy w szczególności życia ludzkiego, ponieważ ono przejawia w sobie cechy «obrazu Bożego». Z biblijnej prawdy o obecności w człowieku «obrazu Bożego» wypływają normy moralne, wśród których naczelną jest bezwarunkowy szacunek dla życia ludzkiego i absolutny zakaz manipulowania człowiekiem i jego życiem. Istnieje z jednej strony obowiązek formowania człowieka, wychowywania go i doskonalenia jego życia we wszystkich wymiarach, a z drugiej strony należy wykluczyć wszelką manipulację, bo ta godzi w podstawowe wartości człowieka jako «obrazu Bożego». Inaczej mówiąc : perswazja – tak, manipulacja – nie. Jonas bardzo mocno podkreśla różnicę, jaka istnieje między wychowaniem i formowaniem człowieka a jego manipulowaniem. O ile wychowanie jest i było zawsze moralnym zadaniem ludzkości, o tyle manipulacja była zawsze «grzechem społecznym», którego konsekwencje okazywały się niejednokrotnie wyjątkowo destrukcyjne. O ile błędy w wychowaniu dają się naprawić, tak w odniesieniu do jego środków jak i celów, o tyle skutki manipulacji mogą okazać się nieodwracalne. Chodzi o to, że wychowanie, nawet niedoskonałe, nie narusza potencjału wolności ludzkiej i zawsze można je zmodyfikować, a nawet podjąć od nowa. Czym innym jest manipulacja człowiekiem, która bezpośrednio godzi w ludzką wolność i ją degraduje. Szczególnym przykładem takiej manipulacji jest dzisiaj manipulacja genetyczna, która opiera się na określonych preferencjach, projektach i ludzkich dążeniach, zmierzających do arbitralnego definiowania obrazu człowieka. Potencjalnie nieskończony i transcendentny «obraz człowieka» zostaje w ten sposób wydany w ręce genetyka, poddany wyborom, które najczęściej pozostają oparte na kryteriach ideologicznych oraz autoryzowane przez doraźne decyzje polityczne. Aktualna praktyka tworzenia banków materiału genetycznego, już to w postaci banków gamet rozrodczych, już to genów zmodyfikowanych a może nawet w przyszłości genów syntetycznych, tworzy podstawy do kształtowania obrazu człowieka według różnych gustów i potrzeb. Ten arbitralnie zdeterminowany obraz człowieka miałby się ostatecznie wpisać, co nie jest całkowicie pewne, w proces ewolucji przyszłego gatunku *homo sapiens* (CPEJP-*PhE* 180-181).

Argumentem teologicznym, który Jonas wysuwa przeciwko praktykom manipulacyjnym, w tym również manipulacjom genetycznym, jest sens obietnicy przypisanej «obrazowi Bożemu» w człowieku, która to obietnica oczekuje na spełnienie w porządku transcendentnym. W imię tej obietnicy należy unikać - nie tylko z powodu niebezpieczeństwa błędu i krótkowzroczności oraz z obowiązku posłuszeństwa roztropności - tworzenia obrazu człowieka zdefiniowanego przez kogokolwiek poza samym Stwórcą. W duchu hebrajskiej *pietas*, nikt nie może rościć sobie prawa do tworzenia nowego obrazu człowieka, ani tym bardziej przypisywać sobie mądrości i wiedzy uzasadniającej powoływanie nowego gatunku *homo sapiens*. Przyjmując, że człowiek został stworzony na «obraz i podo-

bieństwo Boże», należy oczekiwać, iż bojaźń i szacunek, a szczególnie metafizyczny lęk o unicestwienie ludzkiego istnienia, będą w stanie ustrzec ludzkość przed wchodzeniem w głębokie tajemnice życia. Podobnie należy się spodziewać, że ludzkość nie podda się pokusie jaką stanowi perspektywa przedłużania życia, którą stwarza współczesna biologia. Gdyby było inaczej, należałoby zniszczyć prokreację, bo ona jest odpowiedzią życia na śmierć. Jeśliby traktować śmiertelność jako zło i przekleństwo, i dążyć za wszelką cenę do jej oddalenia, należałoby zgodzić się na świat starców i odrzucić wieczną obietnicę życia jaką daje młodość, wieczny początek, który stwarza nową szansę nowemu życiu. W tej młodości Jonas dostrzega wieczną spontaniczność dawania życia, ze świadomością mijającego czasu i bezwarunkowego obowiązku. Jest to głębokie przekonanie filozofa, który jako spadkobierca tradycji hebrajskiej głosi mądrość biblijną, nakazującą uznać skończoność człowieka przed Bogiem i razem z psalmistą wołać: «kończymy nasze lata jak westchnienie ...» (Ps 90, 9-12). To przekonanie wyklucza pokładanie nadziei w nieśmiertelności czasu doczesnego (CPEJP-*PhE* 181-182).

Świadomość ścisłego związku między obrazem Bożym w człowieku a zasadą szacunku dla osoby, dla jej wolności i godności, prowadzi do radykalnego sprzeciwu wobec wszelkich prób transformacji ludzi w istoty rzeczowe. Jonas twierdzi, że sama idea stworzenia niesie w sobie przedmiot szacunku, który pociąga za sobą określone zasady etyczne dla każdej sytuacji historycznej. Zgodnie z tymi zasadami, można formować życie ludzkie, wychowywać człowieka, ale nie wolno nim manipulować. Można postawić zarzut, że te zasady są tylko restrykcyjne i zakazujące, bądź też zbyt ogólne. Dla Jonasa są one punktem wyjścia, tak jak jest nim dekalog, który koncentruje się w dużej mierze na tym, czego nie należy czynić. To właśnie od ustalenia tego, czego w żadnym wypadku człowiek dzisiaj nie powinien czynić w określonych dziedzinach, należałoby rozpocząć poszukiwanie środków do przeciwdziałania nadmiarowi władzy czynienia a także bodźcom do działania. Możliwości jakie daje współczesna techno-nauka domagają się jasnych kryteriów stosowania, by oprzeć się pewnym tendencjom do nadużyć. Na ogół istnieje racjonalna zgoda co do tego, czym jest stosowność, uczciwość, sprawiedliwość i co należy czynić w określonych sytuacjach, ale także duże rozbieżności wokół tego, co nie jest w żadnym wypadku dozwolone, będąc zarazem technicznie możliwe (CPEJP-*PhE* 181).

Zdaniem Jonasa, argument teologiczny przywraca człowiekowi współczesnemu, tak bardzo zafascynowanemu postępem technologicznym, poczucie realizmu. Byłoby zwyczajną utopią, jakiej dzisiaj nie brakuje w dziedzinie polityki społecznej, ekonomicznej, techno-naukowej, pomijać realność grzechu w ludzkiej działalności i wykluczać możliwość nadużycia wolności. Jonas przypomina słowa Biblii, jakie Bóg – Stwórca człowieka wypowiedział po potopie: «serce człowieka skłonne jest do zła już od młodości» (Rdz 8, 21). Człowiek jest pełen paradoksów i pozostaje zawieszony, jak mówi B. Pascal, między skończonością i nieskończonością, znajduje się pomiędzy aniołem i bestią, zamieszkuje w nim jednocześnie wielkość i małość, dobro i zło, może wznosić się i upadać. Złość ludzkiego serca zmienia się w zależności od warunków życia człowieka, ale będzie zawsze obecna. Nie można zatem twierdzić, że status «obrazu Bożego» będzie zawsze w bezpiecznych warunkach istnienia, że nie będzie podlegał utopijnym tendencjom w historycznym rozwoju ludzkości. Z punktu widzenia teologicznego rozumienia natury ludzkiej i rzeczywistości doczesnej dążenie do doskonalenia świata, warunków życia człowieka winno liczyć się z realizmem historycznym, unikając zarówno pesymizmu jak i nadmiernego optymizmu. Podobnie etyka teologiczna kładzie akcent na realizm ludzkiego istnienia i w ten sposób ustanawia właściwą miarę dla pracy nad zmianą warunków życia (np.

według zasad sprawiedliwości), bez nadmiernych oczekiwań i bez nadmiernych kosztów (The 213-214).

4. Teologiczne perspektywy etyki cywilizacji technologicznej

Dotychczasowe analizy prowadzą do stwierdzenia, że istnieje konieczność odniesienia do najwyższej i absolutnej władzy stwórczej, aby nie tylko zrozumieć sens świata i człowieka, ale także uzasadnić etykę działalności technologicznej człowieka w świecie. Poszukując teologicznych podstaw dla etyki cywilizacji technologicznej, Jonas proponuje interpretację całości świata w kluczu teologii stworzenia. Najwyraźniej zostało to stwierdzone w dyskusji z J.M. Gustafsonem, gdzie rozumienie świata proponowane jest w odniesieniu do najwyższej i absolutnej władzy Stwórcy. Chodzi więc o zbudowanie teologicznego obrazu świata, w którym wymiar duchowy posiada najgłębszy i bezpośredni udział w rozumieniu rzeczywistości fizycznej, naturalnej i ludzkiej. W tym obrazie świata chodzi także o władzę stwórczą, która stanowi źródło mocy fizycznej i jedności różnych sił natury, i która nieustannie kieruje rozwojem wszechświata. Z punktu widzenia religijnego idea władzy kierującej światem jest absolutnie wiążąca, a zarazem stanowi ostateczne uzasadnienie dla etyki cywilizacji technologicznej. Staje się to możliwe, gdy teologia dostarcza «sposobu na zbudowanie świata», inaczej mówiąc, uczy «odniesienia do wszystkich rzeczy w sposób odpowiadający ich odniesieniu do Boga» oraz motywuje właściwe relacje człowieka do świata i godziwe cele ludzkich działań w świecie (The 205). Przyjrzyjmy się ponownie, w jaki sposób argumenty z teologii stworzenia stanowią dla Jonasa podstawę twierdzeń etycznych.

1. Pierwsze stwierdzenie, że «na początku Bóg stworzył niebo i ziemię» warunkuje odniesienie wszystkiego do Boga, ono ustanawia normę dla ludzkich relacji w stosunku do całego wszechświata. W tym przesłaniu biblijnym Jonas dostrzega również *wewnętrzną wartość* stworzenia, potwierdzoną zdaniem: «widział Bóg, że było dobre», a w momencie kulminacyjnym: «widział Bóg, że było bardzo dobre». Te stwierdzenia świadczą o tym, że świat był chciany przez Boga, że został stworzony jako dobry, że sam Bóg dostrzegał w nim wartość z tytułu jego istnienia. Być stworzonym i chcianym przez Boga powinno być wystarczającym argumentem za przyjęciem świata takim jaki jest. Jednak stwierdzenie, iż stworzenia są również *dobre*, dodaje wewnętrznej właściwości bytu do ich wartości formalnej. Znaczący to również, że świat takim powinien być widziany i przyjęty przez człowieka: jako dobry sam w sobie, a nie ze względu na jakieś inne zewnętrzne motywy. Można zatem stwierdzić za Jonasem, iż świat jest dobry nie tylko dlatego, że Bóg go stworzył, lecz dlatego, że był dobry (sam w sobie), Bóg go stworzył. Idea świata dobrego była w samym założeniu jego stworzenia, w jego projekcie i ostatecznie w jego realizacji. W ten sposób z całą mocą zostaje podkreślony fakt, iż świat nie jest ani absurdalny ani aksjologicznie obojętny; jest on nośnikiem wartości, które narzucają się człowiekowi zawsze, nawet wtedy, gdy czuje się zagubiony i samotny w świecie i gdy dąży do podporządkowania świata swej arbitralnej subiektywności. Tak więc, zdaniem Jonasa, świat zawsze przedstawia wartość sam w sobie, o czym świadczy Psalm 19 («niebiosą głoszą chwałę Boga»), a nawet księga Hioba, która niezależnie od doświadczenia człowieka niezmiennie podziwia wielkość Stworzenia. Świat pozbawiony sensu, sprowadzony do zwykłej konieczności i przypadku, jest całkowicie sprzeczny z ideą Stworzenia i porządku stwórczego (The 210).

W oparciu o tę pierwszą przesłankę biblijną należy – podkreśla mocno Jonas – skonstruować etykę teologiczną, odpowiadającą na współczesne wyzwania cywilizacji technologicznej. Taka etyka, która bierze poważnie pod uwagę naukę o Stworzeniu, prowadzi do uznania obowiązku poszanowania każdego życia, do traktowania go jako celu samego w sobie, tak w wymiarze globalnym jak i w formie każdego pojedynczego gatunku. Jeśli przyjąć, że wolą Bożą jest wielość gatunków, to etyka teologiczna będzie zobowiązywać człowieka do stałej troski o zachowanie tej wielości w sposób integralny. Błogosławieństwo Stwórcy dotyczące płodności i zapełnienia ziemi nabiera dla człowieka sensu moralnego, nakłada bowiem obowiązek zabezpieczenia wielości gatunków i różnorodności życia, w granicach ludzkich możliwości. Etyka teologiczna, uwypuklając przesłanie moralne Stworzenia, ukazuje głęboki sens troski o trwanie życia na ziemi, w całej mnogości gatunków. To przesłanie jest szczególnie doniosłe dziś, kiedy człowiek posiada władzę kierowania ewolucją natury i możliwość kompletnej destrukcji całych gatunków. W świetle teologii Stworzenia, człowiek, posiadając władzę i wolność w dysponowaniu różnorodnością gatunków życia, staje się odpowiedzialny za wszystkie inne stworzenia. Jeśli nawet nie zależy od człowieka zanikanie gatunków, to jednak powinien zawsze pamiętać, że nauka o Stworzeniu wyklucza świadome lub bezmyślne i nieodpowiedzialne zubożanie różnorodności życia na ziemi, albowiem każda forma życia jest sama w sobie dobrem. Istnienie każdego gatunku istot żywych otrzymało więcej uwagi Stwórcy niż cokolwiek innego. Wszystkie istoty ożywione (z wyraźnym podkreśleniem mnóstwa gatunków), otrzymały pieczęć Stwórcy: «były dobre», a zarazem błogosławieństwo, by mogły przynieść owoce, rozmnażać się i wypełniać ziemię. Jakkolwiek błogosławieństwo to jest dane własnymi możliwościami natury do tworzenia środowiska życia, to dotyczy ono także człowieka, bo jemu została przekazana władza nad stworzeniami, nad ich gatunkową determinacją (ThE 210). W innym miejscu Jonas przytacza haggadę do tekstu Rdz 2, 19, w której mowa jest o tym, że Bóg pochwalił wobec aniołów mądrość Adama za to, że dał imiona wszystkim stworzeniom, sobie samemu a nawet Bogu.⁶ W ten sposób każdy jednostkowy byt otrzymuje sens jaki Stwórca przypisał każdemu stworzeniu. Nadanie imienia oznacza porządkowanie świata według określonych archetypów gatunkowych i rodzajowych oraz przyporządkowanie każdej żywej istoty do określonego gatunku według pochodzenia. Znaczy to również, że w każdym jednostkowym stworzeniu zostaje określony sens zarówno w aspekcie aktu stwórczego jak i panowania samego człowieka. Powstaje zatem tak ścisły związek sensu Stworzenia i sensu ludzkiego działania, że wyklucza on każdą radykalną formę eksploatacji połączonej z panowaniem człowieka nad stworzeniami.

Etyka teologiczna przypomina dzisiaj człowiekowi, że jeśli panowanie oznacza w jakimś stopniu eksploatację, to także i opiekę. Według Jonasa, należałoby raczej mówić o eksploatacji bez panowania, która jest regułą międzygatunkowych relacji i współistnienia, i zwykle zakłada zniszczenie jednostek, a nie gatunków. W tym duchu należy zakwestionować poziom eksploatacji, który dzisiaj wiąże się ze wzrostem panowania technologicznego, z potrzebami i wymaganiami współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej, czy też nawet z łakomstwem pokoleniowym i cywilizacyjnym. Wobec makrokosmosu, nad którym

⁶ Mowa jest również o tym, że Adam uczynił to, czego aniołowie nie byli w stanie dokonać. Nadanie imion jest uważane za pierwszy akt człowieka po stworzeniu, za akt w sensie ścisłym ludzki. Przez ten akt człowiek jawi się jako coś więcej niż zwykle stworzenie. Por. H. JONAS, "Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen", w: IDEM, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 41.

człowiek jeszcze nie ma pełnej władzy, teologiczne rozumienie świata zakłada również etyczne odniesienie do niego, wyklucza postawę z jednej strony arogancji technonaukowej, a z drugiej postawę beznadziejności, jaka cechowała egzystencjalizm (The 210-211).

2. Drugie stwierdzenie, że «Bóg stworzył człowieka na swój obraz», potwierdza szczególną relację człowieka do Boga i nakłada normę działania w stosunku do siebie i do innych osób. Dla Jonasa, prawda o stworzeniu człowieka, o jego jedynej i wyjątkowej pozycji w świecie, jest drugim fundamentalnym elementem etyki teologicznej i stanowi główną przesłankę dla określenia jego moralnej odpowiedzialności. Idea «obrazu Bożego» niesie w sobie pewną tajemnicę a zarazem niezwykle zobowiązanie. Zawiera w sobie wezwanie, aby być świętym, bo Bóg jest świętym. Jest to zarazem nakaz, bo najpełniej wyraża logikę «podobieństwa do Boga», które należy rozumieć jako *zdolność* (a nie coś co posiadamy) związaną z obowiązkiem realizacji. Jonas zwraca uwagę na to, że dobroć stworzenia jest niezmiennie związana ze stworzeniem jako takim i z działaniem według natury, natomiast u człowieka pozostaje dodatkowo związana z potencjalnością i obowiązkiem realizacji. Całe stworzenie jest niewinne i nieodpowiedzialne za swój stan ontyczny, człowiek zaś może być oskarżony o sprzeniewierzenie się «obrazowi Bożemu» w sobie.⁷ O ile można mówić o naturalnej dobroci stworzeń, o tyle trudno w przypadku człowieka stwierdzić, że «obraz Boży», jest mu dany jako coś, co należy tylko uwolnić od zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń, by mógł on znowu nabrać blasku swej pierwotnej doskonałości. Takiej tendencji ulegają wszelkiego rodzaju utopie, które na gruncie ideologii politycznej, jak również psychologii i edukacji głoszą, że zmiana warunków życia doprowadzi automatycznie do zmiany ludzkiego postępowania. Jonas po części zgadza się z taką opinią, przywołując stwierdzenie B. Brechta: «Najpierw żarcie, a potem moralność». Niemniej, podtrzymuje przekonanie teologiczne, któremu brak jednak chrześcijańskiej perspektywy Odkupienia, że w doczesnej kondycji ludzkiej byłoby błędem poszukiwać idealnego świata, pozbawionego wszelkich przeszkód moralnych, w tym również przemocy. Od czasów Mojżesza i wyprowadzenia przez niego swego narodu z niewoli egipskiej, wolność i wyzwolenie stanowią niewątpliwie główny element inspiracji dla etyki teologicznej. Można mówić o teologicznej przesłance, która wyklucza wszelkie formy ciemienia bliźniego, ponieważ godzi to w godność «obrazu Bożego», jednakowo dana każdemu człowiekowi. Idea wolności i wyzwolenia odpowiada bezwzględnie na autentyczne wyzwanie «obrazu Bożego», pomaga w osiągnięciu jego doskonałości a także tworzy konieczne warunki dla jego pełnej realizacji. Dlatego wolność i wyzwolenie z uciemienia odnosi się do teologicznego nakazu: «należy służyć raczej Bogu, niż ludziom». Nie znaczy to jednak, że wolność i wyzwolenie są przeznaczone do bezwarunkowego ustanawiania doskonałego stanu ludzkiej egzystencji doczesnej. Trzeba bowiem liczyć się z realiami doczesnej ludzkiej egzystencji, unikając rozwiązań utopijnych oraz ich realizacji za wszelką cenę i wszelkimi środkami (The 211-213).

Teologiczna idea «obrazu Bożego» odsłania głęboki sens moralny, który Jonas wyjaśnia przez nawiązanie do etyki kantowskiej. Tak więc treścią etyczną tego «obrazu» jest

⁷ Jonas ilustruje tę opinię przykładem biblijnym z Rdz 9, 5-6: «Od każdego upomnę się o życie ludzkie. Kto przeleje krew ludzką, będzie pomszczony, bo człowiek na obraz Boży jest stworzony». Miałby to być argument teologiczny za karą śmierci. Główną przesłanką tego argumentu jest świętość życia ludzkiego, która przyjmuje charakter absolutny, zarówno w porządku poszanowania życia jak i zadośćuczynienia za życie (The 212).

prawda, że każdy człowiek jest celem w sobie i powinien być zawsze traktowany jako cel sam w sobie. Ta zasada znajduje się w centrum etyki kantowskiej i choć pretenduje do tego, by być opartą wyłącznie na gruncie intelektu, wyrasta z tradycji teologicznej, której dziedzictwo Kant niewątpliwie asymilował. Uznając, że człowiek jest celem sam w sobie, należy jeszcze zapytać co w człowieku stanowi ten cel. Idea «obrazu Bożego» jest bezwzględnie związana z tym celem i ukazuje tak wzniosły jego sens teologiczny i moralny, że w każdym wypadku traktowanie człowieka jako zwyczajnego środka do celu pozostaje absolutnie zabronione. Najbardziej elementarnym nakazem związanym z «obrazem» pozostaje przyjęcie stworzenia takim jakim jest, zwłaszcza zaś istnienia człowieka, które implikuje zasadę absolutnej ochrony. W świetle tej zasady, człowiek nigdy nie powinien zgodzić się na zniknięcie z ziemi. Obecność człowieka w świecie była chciana przez Stwórcę nie tylko w formie istnienia podobnego do każdego innego stworzenia, lecz związanego ściśle z godnością «obrazu Bożego». Dlatego życie ludzkie nie jest przedmiotem wyboru, lecz obowiązkiem. Według Jonasa, bezpośrednim przedmiotem odpowiedzialności człowieka jest troska o życie ludzkie na ziemi oraz eliminowanie wszelkich zagrożeń dla możliwości jego trwania teraz i w przyszłości (ThE 214).

Jonas jest przekonany, że temat «obrazu Bożego» ma szczególne znaczenie w kontekście współczesnych dążeń do genetycznej modyfikacji człowieka. W perspektywie takich modyfikacji, a zwłaszcza gdy idzie o nienaruszalność integralności ludzkiej natury, etyka teologiczna manifestuje swą kategoryczność. Jonas twierdzi, że etyka świecka, opierając się na oczywistych prawdach moralnych, ma również mocne podstawy racjonalne, aby przemawiać z autorytetem przeciwko radykalnym manipulacjom ludzkiej natury. Wymaga to niewątpliwie pracy nad uzasadnieniem racjonalnych podstaw normy moralnej, która zakazuje, na przykład, wykraczać poza działania terapeutyczne, w tym co dotyczy interwencji w ludzki genotyp. Niemniej jednak Jonas uznaje pewną przewagę etyki teologicznej nad etyką świecką. Choć sam stawia sobie za zadanie przede wszystkim budować etykę filozoficzną, bez udziału argumentacji religijnej, to jednak inspiracje teologiczne traktuje jako wiodące. W odniesieniu do manipulacji genetycznej powołuje się na argument teologiczny, według którego «obraz Boży» w człowieku był kompletny wraz z jego stworzeniem i wcieleniem u kresu ewolucyjnej realizacji ludzkiej natury. Wskazywałby na to fakt, że po stworzeniu człowieka «Bóg odpoczął», bo dzieło było kompletne i doskonale odpowiadało zamysłowi Stwórcy. W oparciu o ten argument etyka teologiczna przyznaje człowiekowi nietykalność dla jego statusu metafizycznego i nienaruszalność dla jego integralności psychofizycznej (ThE 215).

* * *

W obu omawianych artykułach Jonas domaga się etycznej ważności argumentu teologicznego, w pierwszym z punktu widzenia judaizmu, a w drugim – chrześcijaństwa. Jego zdaniem argument teologiczny powinien również inspirować etykę filozoficzną, zwłaszcza w tym co dotyczy realizacji ostatecznego sensu świata i człowieka. Ponieważ rozum filozoficzny, nawet będąc zdyscyplinowany według swej miary, nie posiada ostatecznej odpowiedzi na pytanie o sens i obowiązek istnienia stworzenia, dlatego powinien być otwartym na uzasadnienia religijne i brać pod uwagę wymowę moralno-egzystencjalną argumentu teologicznego. Tenże argument stanowi główne źródło inspiracji dla formowania zasady odpowiedzialności w etyce cywilizacji technicznej, według której istnienie świata i człowieka nigdy nie powinno być zagrożone. Religia judeochrześcijańska nie ma

co do tak ujętej zasady żadnej wątpliwości; nie przestrzeganie jej byłoby dla niej aktem świętokradztwa (*sacrilegium*). Jednak metafizyka musi przyjść z pomocą argumentacji teologicznej, by ukazać prawomocność jej treści na gruncie filozofii, a zwłaszcza etyki (ThE 215-216). W tej perspektywie Jonas podjął próbę zbliżenia argumentacji teologicznej i metafizycznej, tak aby w porządku racjonalności ściśle filozoficznej uprawomocnić zasadę odpowiedzialności za życie w ogóle i życie ludzkie w szczególności. Wyraża on przekonanie, że udało mu się to zrobić, jeśli nie merytorycznie, to przynajmniej perswazyjnie.

Wysiłek Jonasa w kierunku wypracowania nowej teorii etycznej, która odpowiadałaby na wyzwania nowożytnej cywilizacji technicznej, przez odwołanie się do argumentu teologicznego jest godne uwagi nie tylko z punktu widzenia teologii, lecz także i filozofii. Teologia może lepiej dostrzec swoją rolę w dziedzinie współczesnej etyki a filozofia swoją niewystarczalność i konieczność wypracowywania solidnych fundamentów metafizycznych, które w swym ostatecznym wyjaśnianiu rzeczywistości domagają się uzasadnienia teologicznego. W samych założeniach jest to interesujące i godne uwagi przedsięwzięcie filozoficzne. Od strony merytorycznej, pozostawia jednak pewne wątpliwości. Najpierw Jonas utożsamia etykę świecką i filozoficzną, co w efekcie nie daje możliwości realnego otwarcia się na argument teologiczny, gdyż ten na gruncie etyki świeckiej jest z założenia odrzucany. Następnie, istnieje potrzeba wyraźnego odróżniania wielorakich poziomów życia : szczegółowy – każda jednostkowa istota żyjąca, partykularny – każdy istniejący gatunek, i powszechny – życie jako takie całego stworzenia. Jonas wydaje się tego nie czynić (por. ThE 211), tymczasem te odróżnienia są absolutnie wiążące dla pojmowania odpowiedzialności moralnej za życie w jego zróżnicowanych formach. Inaczej, ogólna odpowiedzialność za życie na ziemi nie będzie mogła być właściwie stosowana do konkretnych form życia, jak np. złośliwej dla człowieka bakterii. Wreszcie natura nie może być nigdy traktowana jako podmiot, bo nim nie jest żadna forma życia poza człowiekiem. Nie ma też praw podmiotowych, które można przypisać tylko osobie ludzkiej. Tymczasem Jonas zdaje się zmierzać w tym kierunku, by każdej postaci życia przypisywać charakter podmiotowy i określone prawa podmiotu, np. jego wsobną wartość (por. CPEJP-*PhE* 173). Niemniej, wiele propozycji filozoficznych, które znajdujemy w omawianych artykułach Jonasa jak i w całym jego dorobku intelektualnym, posiadają, oprócz wybitnego znaczenia perswazyjnego, także duże znaczenie dla teorii i praktyki etycznej, zwłaszcza w ich odniesieniu do wyzwań współczesnej cywilizacji technicznej. Czytając Jonasa, każdy podmiot etyczny staje wobec pytania, na które musi sobie odpowiedzieć: «Kto dał człowiekowi prawo do odgrywania roli wyłącznego władcy stworzenia, do posiadania monopolu celu i ostatecznej determinacji sensu natury?»