

Ks. Stanisław WARZESZAK

Z twórczości Hansa Jonasa (3)

Bóg - Człowiek - Etyka

Treść: 1. Bóg w poszukiwaniu człowieka 2. Człowiek w poszukiwaniu gnozy. 3. Etyka w poszukiwaniu Boga.

Wobec pokusy gnozy i nihilizmu w nowożytnej cywilizacji technologicznej Jonas, z pozycji filozofa, stawia pytanie fundamentalne: jak mówić wiarygodnie o Bogu dziś? Problem artykulacji idei Boga spotyka się dzisiaj ze szczególnymi trudnościami o charakterze historycznym i naukowym. W trzech esejach, pod wspólnym tytułem: *Gedanken über Gott. Drei Versuche*¹, wydanych wcześniej w postaci odrębnych pozycji lub artykułów, autor proponuje postawienie na nowo problemu Boga w filozofii nowożytnej oraz poszukiwanie nowych dróg myślenia o Bogu dziś. W zamyśle autora te trzy esesje należy czytać obok innych esejów filozoficznych zamieszczonych w *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (=PUMV)*², które wyraźnie wskazują na kontekst egzystencjalny oraz techno-naukowy współczesnej refleksji nad pojęciem Boga.

W tej ostatniej pozycji problematyka Boga została zamieszczona w rozdziale poprzedzonym problematyką antropologiczną i etyczną. Ten układ zaproponowany przez samego Jonasa określa wyraźnie problematykę Boga w kontekście antropologii i etyki nowożytnej cywilizacji technologicznej. Podobnie w dwóch innych publikacjach: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, (=ZNE)*³ oraz *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays (=FRR)*⁴ problematyka Boga i religii

¹ Frankfurt a/M.: Suhrkamp 1994. Na tę pozycję składają się następujące eseje: (1) "Vergangenheit und Freiheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen" (=VF), pierwodruk w: *Scheidewege* 20(1990/91), s. 1-13. (2) "Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme" (=GA), pierwodruk w języku angielskim: "The Concept of God after Auschwitz", Ed. A.H. Friedlander, *Out of the Whirlwind*, New York: Union of American Hebrew Congregations 1968, 465-476. Również w *FRR*, par. 2. (3) *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung (=MGS)*, pierwodruk: (Suhrkamp Taschenbuch 1580), Frankfurt a/M.: Suhrkamp 1988, s. 90.

² Frankfurt a/M.: Insel 1992, Suhrkamp 1994 (Suhrkamp Taschenbuch 2279), 171-257.

³ Kleine Vandenhoeck Reihe 1165), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 1987².

⁴ Claremont/California: The Institute for Antiquity and Christianity 1981.

pojawia się w ścisłym związku z filozofią człowieka oraz jego miejscem i działalnością w świecie. Lektura tych trzech pozycji prowadzi do uświadomienia ścisłego związku idei Boga, człowieka i etyki. Jednocześnie stanowi filozofa wyznanie wiary w Boga oraz próbę jej artykulacji w obliczu nowożytnej historii i kultury naukowo-technologicznej.

1. Bóg w poszukiwaniu człowieka

Nie tylko mówić o Bogu dziś jest trudno, lecz także argumentować Jego istnienie. Odważny krok w tym kierunku stawia Jonas w eseju "Vergangenheit und Freiheit", gdzie pytanie o istnienie Boga zostaje postawione przede wszystkim z punktu widzenia epistemologicznego, na gruncie związku hermeneutycznego między przeszłością i teraźniejszością, w korelacji jaka zachodzi między przeszłością a prawdą historyczną. Wychodząc z założenia, że prawda przeszłości, jako prawda o faktach dokonanych, znajduje swoje potwierdzenie w teraźniejszości, a to co istnieje w teraźniejszości osadzone jest w przeszłości, Jonas wykorzystuje historyczne dowody działania Boga jako argument na Jego obecność w teraźniejszości. Jeśli przeszłość obecna jest w teraźniejszości a teraźniejszość nie istnieje w oderwaniu od przeszłości, to już historyczne dowody przyczynowego działania Boga na etapie kosmogenezy wskazują na Jego realną obecność. Ponieważ nie można zakwestionować realnej obecności przeszłości, w której partycypuje teraźniejszość, nie można też zakwestionować istnienia Boga w teraźniejszości, którego działania w przeszłości miały charakter realny, bo doświadczany w historii Narodu Wybranego, bądź obserwowalny w skutkach kosmogenezy. Jeśli nawet w teraźniejszości nie można udowodnić istnienia Boga to pamięć przeszłości przypomina Jego realne istnienie i działanie (VF-PUMV 173-189).

U podstaw tego rozumowania znajduje się wiara w Boga historii. Mimo że Jonas stoi na stanowisku wyłącznie filozoficznym, widać wyraźne tło historyczno-biblijne, gdzie Bóg historii żyje i działa w teraźniejszości, tak jak działał w historii Izraela. Działanie Boga w historii Izraela stanowi dla Jonasa dowód na Jego istnienie i działanie w teraźniejszości. Czy jednak prawda ta możliwa jest do przyjęcia bez zastrzeżeń po dramatycznym doświadczeniu *Shoah*? czy po *Auschwitz* nadal daje się utrzymywać obraz Boga historii? czy Naród Wybrany skazany na *holokaust* jest nadal w stanie pozostawać przy biblijnym obrazie Boga objawień, Boga wszechmocy i dobroci? Te pytania nurtują Jonasa jako wierzącego Żyda a zarazem filozofa. Próbuje udzielić na nie odpowiedzi wyłącznie filozoficznej, która ma jednak ogromną doniosłość nie tylko dla filozofii Boga, lecz także dla religii opartej na Objawieniu.

W eseju "Der Gottesbegriff nach Auschwitz" Jonas podejmuje próbę weryfikacji biblijnego pojęcia Boga w historii Izraela. Eksterminacja biblijnego narodu wybranego, który niezłomnie wierzył w obecność Boga w całej swej historii, stanowi fakt, który skłania wielu współczesnych myślicieli żydowskich, wśród nich Jonasa, do przyjęcia opinii, że Bóg milczał lub nawet był nieobecny w Oświęcimiu. Ten fakt nie daje się dzisiaj wyjaśnić ani nieposłuszeństwem Izraelitów wobec Przymierza ani karą za niewiarę wobec Jahwe. Nie jest w stanie go wyjaśnić ani idea próby czy potrzeba heroizmu, ani też nadzieja na zbawienie. Każda próba odpowiedzi zderza się z pytaniem: "Dlaczego Bóg zezwolił na to?" "Kim jest Bóg, który zezwolił na śmierć niewinnych?" Inaczej mówiąc: "Bóg, który dla Izraela był Panem historii, jak mógł dopuścić do *holocaustu*?" Odwieczne pytanie Hioba przyjmuje we współczesnym doświadczeniu egzystencjalnym narodu biblijnego nową postać: "jaki Bóg mógł pozwolić na to?" Dla Żydów dostrzegających w immanencji Boga miejsce Jego

stwórczego działania, realizację sprawiedliwości i zbawienia, po *Auschwitz* staje się całkowicie niezrozumiałą tradycyjną idea Boga jako Pana historii.

Konfrontacja filozofa żydowskiego z pytaniami współczesnego Izraela stawia wobec pokusy gnozy lub koniecznością przyjęcia teodycei mędrców żydowskich. Jednak wiarygodność idei Boga biblijnego nie da się pogodzić z tezą gnostycką, według której świat miałby być dziełem archontów - niższych od Boga sił stwórczych, wrogo nastawionych do człowieka. Radykalne oderwanie od świata dobroci Boga i Jego mocy działania prowadzi do pesymizmu gnostyckiego, który każdy wysiłek zwalczania zła w świecie traktuje jako bezsensowny. Gnostycka negacja świata nie jest do przyjęcia z punktu widzenia filozofii realistycznej, antynihilistycznej, dla której realny byt nosi znamię dobra i wartości. Nie da się także usprawiedliwić z pozycji biblijnej interpretacji pochodzenia świata od Boga. Lecz nie tylko gnoza, także i teodycea mędrców żydowskich nie dostarcza wiarygodnego obrazu Boga w obliczu *shoah*. Próba usprawiedliwienia, przez mędrców żydowskich, Boga dobroci miała na celu uniknięcie skandalu zła i szukała przyczyn cierpienia w nieposłuszeństwie Przymierzu z Jahwe. W przeciwieństwie do gnozy, gdzie Bóg pozbawiony jest wszelkiej władzy nad światem, gdzie wszystko co ziemskie jest absurdem, judaizm broni obrazu Boga jako Stwórcy, Boga Jedynego, obecnego i działającego w historii swego ludu. Jeśli chcemy jednak uniknąć skandalu zła, a zwłaszcza idei Boga okrutnego, świadomie dopuszczającego męczeństwo swego narodu, to należy - zdaniem Jonasa- odejść od tradycyjnych kategorii biblijnych i postawić pod znakiem zapytania prawdę o Bogu historii.

Przy użyciu mitu jako sposobu egzystencjalnego wyjaśnienia rzeczywistości, stworzonego już w kontekście refleksji nad nieśmiertelnością⁵, Jonas ukazuje Boga jako tego, który dla nieznanego racji zechciał się całkowicie ukryć, aby świat mógł istnieć w czasie i przestrzeni, aby immanencja świata nie została naruszona przez ingerencję transcendencji. Bóg miałby czekać aż do końca rozwoju świata, jego naturalnej i ludzkiej pełni, do jego własnego odkupienia, powstrzymując się od jakiegokolwiek interwencji w tym świecie. Bóg byłby także zależny od stworzeń, poniekąd ich dłużnikiem, aż do potrzebowania ich dla ich własnego odkupienia. W świetle tego mitu Bóg wycofał się już w akcie stwórczym pozostawiając świat w procesie a zarazem zlecając człowiekowi odpowiedzialność za los świata i tym samym za los Boga w świecie. Ten fakt zakłada wolność i poznanie a przez to możliwość separacji dobra od zła, dopuszcza współistnienie dobra i zła, jak również sytuację odrzucenia transcendencji oraz zniszczenia stworzenia. W żadnej z tych sytuacji Bóg nie może działać, ponieważ taka jest wewnętrzna konsekwencja boskiego projektu stwórczego. Jednak Bóg uczestniczy w historii ludzkiej, choć nie panuje nad nią i nie jest w stanie jej odkupić. Bóg cierpi wraz ze światem i nieustannie troszczy się o jego rozwój, ale nie może bezpośrednio interweniować w jego losy. Bóg wchodzi również w historię stawania się świata, nie jest Absolutem niewrażliwym na losy świata, lecz razem z nim przemienia się w swoim bycie, Bóg wieczny "temporalizuje się" (*sich verzeitlicht*). Już sam fakt stworzenia pokazuje pewną zmianę położenia Stwórcy; jest odtąd w stałej relacji do stworzeń, które powstają i giną, a On sam doświadcza tych przemian (*GA-PUMV* 199). Taki obraz Boga jest, zdaniem Jonasa, bliższy duchowi Biblii i odpowiada personalistycznej interpretacji samookreślenia Boga: *Jestem, który jestem* (Wj 3,14) w wymiarze historycznym.

Mit, którym posługuje się Jonas, ukazuje Boga wciąż niespokojnego o los świata a zarazem tego, który w akcie stworzenia sam się pozbawia możliwości interwencji w

⁵ "Unsterblichkeit und heutige Existenz", *ZNE* 55-58.

świecie, i czyni niemoc Boga podstawowym Jego atrybutem. Wychodzi z logicznego założenia, iż wszechmoc absolutna, nieograniczona istnieniem innych bytów, jest sama w sobie sprzeczna, tak jak wolność bez konieczności. Podobnie gdyby moc nie napotykała żadnego oporu, byłaby niemocą, bo istnienie *per se* innego bytu ogranicza możliwość działania mocy, ale zarazem pozwala jej być mocą aktywną. Tak więc "moc" jest według Jonasa pojęciem "relacyjnym", które zakłada odniesienia dwubiegunowe oraz istnienie mocy przeciwnej (*GA-PUMV* 201n). W tym sensie wszechmoc Boża, jeśli ma być realną mocą Boga, nie może być absolutna, lecz ograniczona, jakkolwiek nieproporcjonalną przeciw-mocą stworzeń. Nie oznacza to, że Bóg nie jest wszechmocny *per se*, lecz że powstrzymuje się od własnej mocy, którą posiada bez ograniczeń, i jeśli czyni bądź przyjmuje ograniczenia w stosunku do siebie to z uwagi na prawa właściwe stworzeniu.

W tym świetle staje się dla Jonasa zrozumiałe dlaczego Bóg nie interweniował w Oświeceniom i dlaczego *shoah* był możliwy. Jego zdaniem teologia "po Oświeceniom" musi dokonać wyboru między trzema atrybutami Boga: dobrocią, intelligibilnością i wszechmocą, ponieważ w świetle *shoah* znajdują się one w takim stosunku, iż związek dwóch z nich wyklucza trzeci. Powstaje więc pytanie, który z tych atrybutów nie można w żadnym wypadku wykluczyć, lub który z nich może innemu ustąpić. Wydaje się, że tylko Bóg całkowicie niezrozumiały przy swej absolutnej dobroci i absolutnej wszechmocy mógłby tolerować świat takim jaki jest. Jednak z punktu widzenia Objawienia idea Boga całkowicie ukrytego i niezrozumiałego jest nie do przyjęcia. Podobnie dobroć Boga jako wola czynienia dobrze nie może być wykluczona ani ograniczona bez konsekwencji dla wiary biblijnej. Chociaż dobroć Boga i zrozumienie Jego zamysłów jest w Biblii uwikłana w nieskończone meandry światła i cieni Bożych słów i działań, to jednak nie sposób zaprzeczyć tam otwarcia świata na transcendencję i wykluczenia w nim absurdu. Natomiast spadkobierca tradycji biblijnej zawsze stawał wobec trudności zrozumienia idei boskiej wszechmocy w konfrontacji ze złem i śmiercią niewinnych, nawet mimo gwarancji dobroci Bożej i bycia po stronie prześladowanych. Trudność ta znajduje echo w wypowiedzi współczesnych myślicieli żydowskich: "jeśli Bóg jest dobry, to nie jest Bogiem wszechmocnym, a jeśli Bóg jest Bogiem wszechmocnym, to nie jest dobry". Skoro nie można podważyć dobroci Boga ani Jego intelligibilności, by nie popaść w absurd i w konflikt z Objawieniem, pozostaje przyjąć tezę, że Bóg nie jest wszechmocny, albo z tytułu wyboru albo jakiejś konieczności. Teolog "po Oświeceniom", który chce zachować ideę absolutnej dobroci Boga i pozostać wiernym idei zrozumiałości Boga biblijnego, musi przyjąć tezę o radykalnej niemocy Boga, tak jak czyni to Kabala żydowska (Ar. Isaak Luria i Ar. Ha m Luzatto). Dochodzi do pewnego paradoksu, który polega na tym, że Bóg będąc *per se* wszechmocnym, w przypadku *Shoah* nic nie mógł uczynić, tylko dlatego by nie ograniczać człowiekowi przestrzeni wolności. Konsekwencją tego samoograniczenia Boga jest także ryzyko stworzenia przestrzeni dla zła, do tego stopnia, że może nasuwać poczucie radykalnej nieobecności Boga albo wprost tyranię absurdu. Jednak przyjęcie tezy o ograniczonej wszechmocy, pozwala na zachowanie idei Boga zrozumiałego i dobrego, mimo obecności zła w świecie.

Jeśli przyjąć tezę, że Bóg powstrzymuje się od własnej mocy, którą posiada bez ograniczeń i że czyni ograniczenia w stosunku do siebie z uwagi na prawa właściwe stworzeniu, to należałoby jednak oczekiwać od Boga, iż złamie On od czasu do czasu zasadę całkowitego powstrzymywania się od mocy i że spowoduje cud wyzwolenia świata spod władzy i zgubnej działalności człowieka. Tymczasem w okresie *Shoah* nie dokonał się żaden cud. Zamiast cudu wielu ludzi sprawiedliwych, anonimowych, poświęciło się do ostatka dla ratowania lub przynajmniej ulżenia losowi narodu

żydowskiego. Bóg milczał i nie uczynił żadnego cudu, nie dlatego, że nie chciał, lecz nie mógł. Bóg nie odpowiedział na wstrząsy wydarzeń świata "mocną ręką i wyciągniętym ramieniem" (Wj 6,1), lecz zachował wyjątkowe milczenie, które niezmiennie towarzyszy realizacji jeszcze niedopełnionego celu świata (*GA-PUMV* 204n). Inaczej mówiąc Jonas proponuje ideę Boga, który pozbawił się wszelkiej władzy interwencji w fizyczny bieg rzeczy tego świata na etapie jego ustawicznego procesu.

Możliwość cudu rozważa Jonas w esesju dedykowanym R. Bultmanowi, z którym podejmuje dyskusję nad krytyczną sytuacją wiary w obliczu nauk przyrodniczych⁶. Jonas zgadza się z Bultmannem co do tego, że należy odrzucić ideę cudu jako czegoś spektakularnego, bowiem Bóg, jeśli działa w naturze, to działa jako istota transcendentna, nie *między* lecz w fenomenach naturalnych, nie w partykularnych zdarzeniach lecz u podstaw wszystkich rzeczy. Jednak z punktu widzenia Objawienia Bóg jest tym, który interweniuje w świecie w sposób wyjątkowy, powoduje zdarzenia *między* zdarzeniami. Jonas przyjmuje ten fakt jako warunek istnienia religii objawionej i traktuje go jako wyjątek w ogólnej zasadzie immanencji. Nie sprzeciwia się on żadnej nauce, ale też nie może być w żaden sposób udowodniony. Z punktu widzenia filozofii, podobnie jak w historii, tak i w rozwoju kosmosu, Bóg pozostaje mimo wszystko w ukryciu, przyjmuje pozycję samo-ograniczenia, zostawiając stworzeniu, zwłaszcza człowiekowi, wolność czynienia tego co jest w stanie uczynić z siebie samego. Chociaż nie można udowodnić transcendentnej przyczyny w zjawiskach naturalnych, to jednak nie da się jej wykluczyć ani naukowo ani filozoficznie u podstaw wszystkich procesów kosmologicznych.

Miejsce transcendencji w naturze można, zdaniem Jonasa, rozważać zwłaszcza na gruncie wewnętrznej struktury i celowości bytów. Porządek w rozwoju kosmosu, przejście od bytów niższych do wyższych, od nieświadomości do świadomości, wskazuje wyraźnie na istnienie Logosu, czynnika transcendentnego, jako źródła zasad porządkowania i organizacji kosmosu, permanentnej realizacji nowych i wyższych form życia. Szczególnie widać to na przykładzie subiektywności, która stanowi fundamentalny element metafizyki Jonasa⁷, najistotniejszy element ontologiczny bytu a zarazem prawdziwą zagadkę natury. W esesju "Materie, Geist und Schöpfung" Jonas stawia pytanie o możliwość istnienia subiektywności bez transcendencji: czy coś co jest niższe może być przyczyną tego co wyższe? czy to co skończone może dać istnienie temu co nieskończone? czy materia może być źródłem wolności i ducha? Te pytanie znajdują odpowiedź w Bogu, który doprowadził do prawdziwego cudu w kosmosie, dokonał wyjątku od reguł natury, dopuścił do wcielenia ducha w ludzką naturę (*MGS-PUMV* 237). Było to możliwe dzięki objawieniu się Ducha u początków stworzenia, dzięki woli Bożej, której pragnieniem było życie w ogóle, i życie świadome w szczególności.

Z pojawieniem się subiektywności, a zwłaszcza ducha, Stwórca przekazał stworzeniu wszystko co miał do przekazania, stawiając na odpowiedzialność bytów skończonych. Sam zaś ukrył się, ponieważ nie miał już nic do dania swemu stworzeniu. Ciężar wolności i samoograniczenia Boga spadł na człowieka, który powinien odtąd dawać Bogu okazję do radości ze swej decyzji o stworzeniu świata (por. Rdz 6,6n). W tej

⁶ "Is Faith still possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work", *FRR*, par. 1.

⁷ Por. "Impotence or Power of Subjectivity. A Reappraisal of the Psychophysical Problem", *FRR*, par. 3.

sytuacji człowiek nie może niczego oczekiwać od Boga, bo sam Bóg oczekuje ludzkiej pomocy. Paradoksalnie mówiąc, Bóg potrzebuje tej pomocy, aby mógł pomóc człowiekowi. Bóg nie może mu pomóc zwyciężyć zła, to raczej człowiek sam musi pomóc Bogu to uczynić⁸. W wymiarze historii jak i przestrzeni całego kosmosu konieczne jest, aby znalazło się przynajmniej symbolicznych "36 sprawiedliwych", którzy będąc "sprawiedliwymi wśród narodów", utrzymają świat przy istnieniu. Bo chociaż będą małą liczbą, zrównoważą zło wielu, oczyszczą plamy zła własnego pokolenia i uratują duchowy ład przyszłych pokoleń (*GA-PUMV* 207). Świętość tych ludzi, nawet niedostrzeżona, stanie się błogosławieństwem dla świata, przywróci mu sens istnienia i uczyni lżejszym ciężar ludzkiego cierpienia.

Czy jednak proponowany przez Jonasa obraz Boga, zwłaszcza w tym co dotyczy samoograniczenia Bożej Wszechmocy, która w religii była zawsze jednym z Jego fundamentalnych atrybutów, nie prowadzi ludzkości do najbardziej przerażających perspektyw nadużycia swej władzy? Wobec faktu, że współczesny człowiek zapomina o horyzoncie transcendencji i pozwala sobie na działania w świecie o charakterze nieodwracalnym, czy nie należałoby powrócić do judeochrześcijańskiego obrazu Boga? jak również obrazu człowieka - powołanego do współodpowiedzialności za stworzenie? Odpowiedź na powyższe pytania znajdziemy w implikacjach religijnych antropologii i współczesnego postępu techno-naukowego, które według Jonasa stanowią najistotniejsze zadanie dla nowożytnej filozofii.

2. Człowiek w poszukiwaniu gnozy

Filozofia naszej epoki jest, zdaniem Jonasa, zupełnie nieprzygotowana do sprostania najistotniejszym problemom człowieka. Jako filozof twierdzi, że u największych swoich mistrzów E. Husserla i M. Heideggera, którzy wywarli decydujący wpływ na jego formację filozoficzną i wielu pokoleń filozofów XX wieku, nie znajdziemy nigdzie właściwego potraktowania roli nauk przyrodniczych w filozoficznym rozumieniu świata ani też pojęcia człowieka jako bytu cielesnego. Jeśli była u nich mowa o świadomości, o bycie-w-świecie, o *Dasein*, o egzystencjalnej trwodze, o *bycie-dla-śmierci* oraz o bycie autentycznym i nieautentycznym, to zawsze w odniesieniu do subiektywności, podmiotowości, duszy, wewnętrznego doświadczenia człowieka, przy nieobecności świata obiektywnego. Ten ostatni przedstawiał się ja-ko korelat i twór świadomości, coś co sami tworzymy poprzez akty intencjonalne; był to świat przedmiotów dla nas, a własny obraz siebie pojawiał się w wewnętrznym postrzeżeniu.

Już jako student we Fryburgu Jonas uświadomił sobie, że fenomenologia nie stanowi żadnej pomocy w rozwiązywaniu podstawowych problemów człowieka jak np. problem głodu, który można fenomenologicznie analizować na gruncie uczucia, tj. opisywać fenomen głodu w relacji do uczucia sytości. Jednak żadna analiza fenomenologiczna

⁸ W wersji amerykańskiej Jonas cytuje na potwierdzenie swoich wniosków filozoficznych tekst Etty Hillesum, Żydówki zmarłej w Oświęcimiu, która w swym dzienniku z 1941-1943 napisała: "Jedna rzecz staje się dla mnie oczywista, że Ty Boże nie możesz nam pomóc, że to my powinniśmy Ci pomóc, abyśmy mogli sobie pomóc. Bowiem nie wydaje się, byś Ty sam mógł oddziaływać na otaczające nas zdarzenia, na nasze życie. Nie uważam Cię też za odpowiedzialnego... Ty nie możesz nam pomóc, lecz my, my powinniśmy Ci pomóc, my musimy bronić Twego miejsca przebywania w nas aż do końca" (tł. S.W.), cytowane za: H. Jonas, *The concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, *Journal of Religion* 67(1987), nr 1, 1-13. W edycji niemieckiej Jonas umieścił ten sam tekst w rozszerzonej wersji *Materie, Geist und Schöpfung*, dz. cyt., 248.

świadomości nie dawała odpowiedzi na to, dlaczego odczuwamy głód, nie stwierdzała, że musimy się odżywiać, ponieważ mamy ciało. Nawet Heidegger, który chciał się wyzwolić spod wpływu tej tradycji, ulegał jej mimo wszystko w swej koncepcji *bytu-tu-oto*, powiązanego w sposób istotny ze zjawiskiem troski. Taka koncepcja *bytu-tu-oto* jest interesująca, wiąże się bowiem z pojęciem bytu, któremu własny byt nie jest obojętny, którego własny byt bezpośrednio interesuje. Jednak nie widać tu żadnych racji, dla których należy istnieć i znajdować środki do istnienia, troszczyć się o własny byt. Ten sposób interpretacji wyraźnie wskazywał na dominację tradycji idealistycznej w niemieckiej metodzie filozofowania, od której Jonas wcześniej postanowił odejść. Twierdził bowiem, że każdy byt ożywiony jest wyposażony w metabolizm i dla swego istnienia potrzebuje realnego, tj. materialnego świata a nie tylko istniejącego w świadomości⁹. Była to podstawowa intuicja Jonasa, która dała początek zupełnie nowemu sposobowi filozofowania, tworzenia filozofii biologii, filozofii bytu organicznego, zanim wszedł on ostatecznie na teren etyki. Znamienne jest również to, że pracę filozofa bytu organicznego rozpoczął w latach wojny, jako żołnierz na froncie, gdy sens ludzkiego bytu cielesnego nabrał szczególnego wymiaru.

Przykładem wnikliwej i niezwykle inspirującej realizacji tych idei są cztery eseje zamieszczone w pierwszej części *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, pod wspólnym tytułem "Theorie des Organismus und Sonderheit des Menschen". Jonas wychodzi tam od założenia, że człowiek jako byt cielesny, istnieje w świecie wypełnionym bytami organicznymi, z których niektóre są bardziej prymitywne od niego, bo nie myślą ani nie postrzegają tak jak on, a mimo wszystko są czymś więcej niż zwyczajne cząstki materii. Jonas pragnąc wypracować nowy rodzaj monizmu, w którym zostałyby przekroczone rozdział w bycie, narzucony przez Kartezjusza¹⁰, proponuje pojęcie organicznego *bytu-tu-oto*, w którym to co wewnętrzne i to co zewnętrzne wzajemnie się przenika. Każdy byt organiczny posiada według Jonasa wewnętrzny horyzont, będąc zarazem ciałem i przedmiotem w świecie. Jest rzeczą świata, ale równocześnie bytem, któremu przypadają pewne działania. Posiada podstawową aktywność organiczną - metabolizm, który wiąże go ściśle ze światem materii a zarazem daje wolność w stosunku do niej. Byt organiczny utrzymuje się przy życiu dzięki swej aktywności i zainteresowaniu swoim bytem, gdy tymczasem molekula, raz istniejąc nie wykazuje zainteresowania dla swego bytu, ponieważ już istnieje. Należy zatem stwierdzić, iż byt organiczny jest ontologicznym indywiduum, o określonej formie organicznej, która posiada odniesienie do identityczności i do wolności wobec materii¹¹.

Szczególnym bytem organicznym jest człowiek, którego prócz cielesności i związków ze światem materii, określa element duchowy. Wyraża się on w idei narzędzia, obrazu i grobu, które są trybami wolności, stanowią o tym, co Jonas określa jako *Transanimalisch im Menschen*¹². Narzędzie świadczy o zdolności człowieka do

⁹ Por. "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas [par J. Greisch et E. Gillen]", *Esprit* 1991, n 171, 8n.

¹⁰ W świetle kartezjańskiego dualizmu istnieje z jednej strony element fizyczny rzeczy rozciągłej, ujętej w parametrach miary (*res extensa*), a z drugiej świadomość, która wyraża się w aktach ducha. Por. De la gnose au Principe responsabilité, dz. cyt., 9.

¹¹ Por. "Evolution und Freiheit", *PUMV* 21-25)

¹² Por. Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen, *PUMV* 34-59.

wynalazku, który odpowiada ludzkim potrzebom posługiwania się przedmiotami w sposób celowościowy, jednak nie ogranicza się wyłącznie do zaspokojenia potrzeb fizycznych. Obraz zaś świadczy o jego zdolności do przedstawiania środkami materialnymi niematerialnych celów oraz postrzeżeń indywidualnych, przekształconych i wyrażonych w nowych formach¹³. W eseju "Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen" (ZNE 26-43) Jonas poświęca uwagę twórczości malarskiej człowieka jako aktywności figuratywnej, wybitnie symbolicznej, która wyraża duchowy stosunek do rzeczywistości, tj. nie tylko w wymiarze biologicznym, materialnym czy też instrumentalnym. Ukazuje człowieka jako tego, który w odróżnieniu od zwierząt ma zdolność do chwytania podobieństw, do oddzielania formy od materii, istoty od istnienia, który posiada wewnętrzne panowanie nad istotą rzeczy a także wolność duchowej projekcji, pozwalającej na przejście od wyobrażenia (*Vorstellung*) do przedstawienia (*Darstellung*). Podobnie jak biblijny Adam, który nadaje imiona stworzeniom, tak samo człowiek - zdaniem Jonasa - stwarza w aspekcie formalnym rzeczywistość, która będąc ukrytą w jakiejś formie zostaje odsłonięta w obrazie. Dzięki obrazowi rzeczywistość dana w postrzeganiu zmysłowym zostaje przewyższona przez wyobraźnię i przedstawienie (ZNE 41n).

Natomiast idea grobu świadczy o tym, że człowiek podległy śmiertelności myśli o życiu i śmierci, i podporządkowuje swemu dążeniu ku Niewidzialnemu całą swą aktywność wynalazczą i artystyczną (narzędzie i obraz). Tak więc życie i śmierć, które charakteryzują wszelką zwierzęcość, nabierają także wymiaru specyficznie ludzkiego. Grób występujący we wszystkich znanych kulturach jest trybem rozumienia nieuchronności śmierci i dążeniem do przewycięzenia jej przez wiarę i pobożność. Z jednej strony Jonas ukazuje śmiertelność człowieka jako ciężar ludzkiej kondycji a zarazem jako błogosławieństwo w wymiarze całej ludzkości. W eseju "Last und Segen der Sterblichkeit" (PUMV 81-100) znajdujemy interesującą analizę biologicznych procesów życia, których naturalnym elementem jest rodzenie i umieranie. Metabolizm jest procesem nieustannego domagania się życia oraz niezmiennym potwierdzaniem wartości istnienia przeciw popadaniu w nicność. Dlatego możliwość śmierci jest tym, co stanowi przeszkodę dla woli życia i będzie zawsze obiektem zmagania w walce o życie. Jednakże konieczność śmierci staje się błogosławieństwem dla życia, dla jej ciągle nowych form, dla narodzin przyszłych pokoleń (PUMV 95n). Z drugiej strony idea nieśmiertelności pojawia się u Jonasa jako kluczowa do zrozumienia *conditio humana*. W eseju "Unsterblichkeit und heutige Existenz" (ZNE 44-72) Jonas podejmuje ideę nieśmiertelności w wymiarze ludzkiej aktywności, odrzucając zarazem nieśmiertelność człowieka we wspomnieniach ludzi, która dawałaby prawo do wiecznej pamięci osobom o skażonej sławie (Hitler, Stalin itp.) lub o wyjątkowej próżności. Nawet wybitne dzieła sztuki, które są wyrazem ludzkiego ducha, nie mogą stanowić - według Jonasa - podstawy nieśmiertelności człowieka, ponieważ wpisane są w wymiar czasu i nietrwały charakter ludzkiej kultury. Nieśmiertelność nie polega też na życiu uwolnionej od ciała duszy ludzkiej, która w sensie platońskim, po opuszczeniu życia ziemskiego, przebywa w królestwie wiecznych idei. Zdaniem Jonasa nieśmiertelność polega raczej na wpisaniu po śmierci do "Księgi Życia" wszystkich czynów spełnionych przez człowieka w wolności i odpowiedzialności. Dlatego życie ludzkie wpisane w określoną historię zmierzać będzie ku nieśmiertelności, gdy stanie się formą samoprzekraczania człowieka w działaniu (ZNE 49-55).

¹³ Por. Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, PUMV 71n. W wersji polskiej: *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tł. P. Domański, Warszawa: PAN 1993, 22n.

Problem życia i nieśmiertelności stanowi podstawowy wymiar ludzkiej kondycji i wyznacza kryterium jej rozumienia. Wartość transcendentna ludzkich czynów rzutuje na sens ludzkiego życia oraz sposób rozumienia położenia człowieka w świecie. To właśnie w kontekście nieśmiertelności Jonas proponuje wymyślony przez siebie mit o stawianiu się Boga i o powstaniu świata, który ma być kluczem do zrozumienia *conditio humana*, tego kim człowiek jest (ZNE 55-58). Nawiązuje on wyraźnie do tradycji gnostyckiej, która w mitach wyrażała fundamentalne treści metafizyczne i religijne, ponad filozoficznym i naukowym rozumieniem świata. Przedstawiając sta-rożytną gnozę przez pryzmat analizy egzystencjalnej Heideggera oraz nihilistycznego paradygmatu Nietzschego Jonas ukazuje w swym eseju "Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus" (ZNE 5-25) do jakiego stopnia gnostycka interpretacja ludzkiej kondycji jest pesymistyczna a zarazem atrakcyjna we współczesnej cywilizacji Za-chodu¹⁴. Gnostyk pierwszych wieków po Chrystusie, będąc niezadowolony z chrześcijańskiej interpretacji swego położenia w świecie, dochodzi do negacji wartości świata materialnego, do radykalnego oddzielenia od niego Boga oraz rzeczywistości ducha. W opinii Jonasa dualizm i pesymizm gnostycki odznacza także nowożytną cywilizację zachodnią, zwłaszcza na etapie rozwoju nowożytnej nauki i technologii. Doświadczenie wyobcowania człowieka w świecie prowadzi go do traktowania nauki i techniki jako narzędzia panowania nad światem, wznoszenia się ponad uwarunkowania natury. Jest to sytuacja analogiczna do zdobywania gnozy celem wyzwolenia się spod władzy niehumanistycznego świata (ZNE 23n).

Niemniej Jonas, choć wystawiony na pokusę gnozy w interpretacji ludzkiej kondycji, odrzucił wszelkie dualistyczne i pesymistyczne podejście do świata. Mówi raczej o odpowiedzialności, która wypływa ze związku człowieka ze swoim pierwotnym obrazem nadprzyrodzonym, z faktu iż Bóg pozostawił świat jego autonomii i powierzył swój los w świecie samemu człowiekowi. Poznanie i wolność nakładają na człowieka odpowiedzialność za wybór między dobrem i złem a zarazem otwierają możliwość oddziaływania na los Boga w świecie. W ten sposób wartość ludzkiego działania nabiera wymiaru nieśmiertelności, bo człowiek ma wpływ nie tylko na wydarzenia wewnątrzświatowe, lecz skutki jego działań przyjmują wymiar transcendentny, są "krokami/słupami (*stakes*) wieczności" (ZNE 59). Powstaje zatem odpowiedzialność za działanie wewnątrzświatowe, ograniczone w skutkach do wymiaru historycznego, ale także odpowiedzialność w wymiarze wieczności, która nigdy nie traci swego znaczenia. Według Jonasa należy także mówić o odpowiedzialności za to, co dotyczy płaszczyzny komunikacji tego co wieczne z tym co doczesne, tak aby Wieczność mogła przekazywać, bez fizycznej interwencji w bieg rzeczy, duchowe podstawy istnienia każdemu żyjącemu pokoleniu. Wreszcie Jonas stwierdza, że nieśmiertelność, widziana jako korelat ludzkiej odpowiedzialności, polegałaby na służbie zagrożonym zadaniom życia śmiertelnego oraz pomocy Bogu nieśmiertelnemu, który cierpi (ZNE 62). Odpowiedzialność byłaby również postawą wobec nieśmiertelności i w efekcie dążeniem do utrzymania wewnętrznego ładu świata.

3. Etyka w poszukiwaniu Boga

¹⁴ Szerzej na ten temat: S. WARZESZAK, Z twórczości Hansa Jonasa (2): Od starożytnej gnozy do współczesnego nihilizmu, *Warszawskie Studia Teologiczne* 7(1994), 269-278. Tamteż omówiony został esej "Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus", który Jonas zamieścił jako aneks do *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*; wydanie polskie: *Religia Gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994, 337-358.

Sytuacja egzystencjalna człowieka uległa radykalnej zmianie wraz z rozwojem nowożytnej nauki i techniki. Uświadomienie sobie pozycji człowieka we wszech-świecie wpłynęło na jego odniesienie do transcendencji i do siebie samego. Jonas przypisuje największą rolę w tej dziedzinie filozofii natury inspirowanej rewolucją kopernikańską, która ukazała położenie człowieka na tle jednorodnej natury całego kosmosu i zarazem braku trwałej architektury wyjaśniającej porządek ruchu wszechświata oraz niemożności określenia kosmosu w wymiarze całości z uwagi na jego nieskończony charakter¹⁵. W efekcie prowadziło to do wykluczenia w kosmosie interwencji transcendentnej przyczyny jak również celowości w jego rozwoju. Determinizm materialistyczny zastąpił ideę logosu rządzącego kosmosem, pojętym jako ład wszechrzeczy, w którym nie ma miejsca dla świata "pociąganego" projektem przyszłości, lecz jedynie "popychanego" zdarzeniami przeszłości (*PUMV* 125). Taki obraz świata doprowadził także do redukcyjnego, nie całościowego ujęcia bytu, czego konsekwencją było wyłączenie porządku subiektywności w bycie oraz idei wartości jako źródła powinności wobec bytu.

Na tle zarysowanego problemu nowożytnej nauki i metafizyki Jonas stawia pytanie o losy bytu, o perspektywę istnienia świata, pozbawionego wymiaru celowości i wartości. Jest on jednym z pierwszych filozofów, którzy z taką ostrością dostrzegli problemy nowożytnej cywilizacji technicznej. Niewielu do tej pory uświadomiło sobie, co oznaczają nowe możliwości określania historii ludzkości i jakie stąd płyną implikacje dla etyki. Zdaniem Jonasa tempo współczesnego rozwoju cywilizacji technologicznej stawia etykę wobec nowych zadań, którymi do tej pory nigdy nie musiała się zajmować¹⁶. Kiedyś etyka mówiła o stosunku człowieka do drugiego człowieka, dotyczyła kwestii sprawiedliwości, prawości, przykazań: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij... W relacjach ludzkich chodziło o respektowanie norm etyki życia osobowego, lecz dzisiaj pojawia się relacja odpowiedzialności wobec natury jako bytu nieosobowego. Odpowiedzialność ta rodzi się z faktu, że natura znajduje się pod władzą człowieka i nie wiadomo, co stanie się z naturą wydaną w ręce człowieka. Jest to sytuacja zupełnie nowa, nie tylko z punktu widzenia historii ludzkości, lecz także teorii etycznej¹⁷. Jonas stwierdza, że ludzkość stanęła na wyjątkowo niebezpiecznym zakręcie, istotnie decydującym o jej przyszłości. Dlatego obecna sytuacja stanowi szczególne wyzwanie dla etyki, nie ograniczającej się już tylko do teraźniejszości, lecz będącej "etyką przyszłości".

Centralną zasadą Jonasowej "etyki przyszłości" będzie odpowiedzialność, której metafizycznemu uzasadnieniu został poświęcony esej "Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik" (*PUMV* 128-146). Zakładając, że jesteśmy odpowiedzialni tylko przed kimś, Jonas skupia się na odpowiedzialności wobec/przed przyszłymi pokoleniami. Gdyby powstał zarzut, że te przyszłe pokolenia jeszcze nie istnieją i w rzeczywistości nie ma przedmiotu odpowiedzialności, Jonas stwierdza, iż jesteśmy odpowiedzialni przed bytem jako takim. Z bytu bowiem, ujętego w kategoriach metafizyki klasycznej i doświadczanego we wszystkich jego wymiarach, wypływa powinność, która nakłada odpowiedzialność. Przepaść między bytem i powinnością-

¹⁵ Por. "Von Kopernikus zu Newton: Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes", *PUMV* 103-125.

¹⁶ Por. Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future, *FRR* par. 4.

¹⁷ Por. The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age, *FRR* par. 5.

bycia lub między *jest* a dobrem i wartością, tak mocno zaakcentowana w nowożytnej filozofii, prowadzi do czysto subiektywnego pojmowania wartości. Tymczasem "etyka przyszłości" może być zbudowana tylko na ontologii bytu realnego, implikującego ideę celowości i wartości. W bycie musi być coś, co nakłada powinność, czym czujemy się związani, aby mogła istnieć etyka. W rzeczywistości, mówi Jonas, już materia nie daje się zredukować do zwykłej neutralności bytu przestrzenno-czasowego, którą przyznają jej współczesne nauki przyrodnicze, począwszy od Kartezjusza. Ludzki byt odkrywa tę powinność w naturze od momentu, gdy wyposażony zostaje w świadomość i zdolność do realizacji swej władzy.

Jest to niewątpliwie sposób wyrażania, który odwołuje się do pojęć metafizyki klasycznej. Jonas stwierdza, że powrót do metafizyki jest absolutnie konieczny w uzasadnieniu etyki, ponieważ niemożliwe jest podbudować naszą intuicję etyczną jakiejś teorii niemetafizycznej, choćby najbardziej precyzyjnej. Twierdzi również, że naukowe rozumienie procesów wszechświata i wypływająca z niego kosmologia nie mają ostatniego zdania. Filozof przyznaje współczesnej nauce konieczność realizacji praktycznych perspektyw filozofii oraz powinność dążenia do naukowego postępu ludzkości, oczywiście, na drodze sprawiedliwych i słusznych działań. Z drugiej strony kieruje się motywem całkowicie teoretycznym, w zupełnej opozycji do tego, co stanowi dominantę współczesnej filozofii, która wyraża powszechną opinię, że w ostateczności nauka zajmuje się sprawą bytu i wszystko co jest, może być ujęte w twierdzeniach deklaracyjnych a wszystko co ponad to, pochodzi ze sfery subiektywnej i stanowi tylko zewnętrzny dodatek do podstawowych danych o bycie. Jonas chciałby się uwolnić od tych założeń, które składają się na współczesny impas w filozofii i włączyć się w poszukiwania tych filozofów, którzy zaczynają pytać o kompletną teorię bytu jako fundament etyki, która kieruje do nas wezwanie moralne i wiąże powinnością¹⁸.

Jonasowa filozofia bytu to przede wszystkim metafizyka bytu organicznego, która wskazuje na głęboką wolę życia. Można by nawet mówić o dążeniu materii, która doszła do posiadania świadomości siebie i odczuwania a zatem posiada określoną wartość. Wobec tego Jonas stawia tezę, że każda wartość nakłada odpowiednią powinność, nie tylko świat osobowy, lecz także bezosobowy. Z powodu rewolucji technicznej, natura stała się przedmiotem szczególnej odpowiedzialności człowieka. Nie oznacza to jednak by natura miała być podmiotem prawa, podmiotem, który stawia wymagania wobec człowieka i uznaje prawa człowieka w stosunku do siebie, inaczej mówiąc, prawa podporządkowane osądowi z tytułu wzajemności praw i powinności. Natura nie posiadając obowiązków wobec nas, nie posiada także praw jakie posiada osobowy podmiot prawa. Natomiast Byt, który nas stworzył, ma prawo wymagać, abyśmy nie zniszczyli stworzenia jako takiego¹⁹. Oznacza to, że należy przyznać pewną transcendencję naturze w miarę jak ona tworzy byty, które mają z nami coś wspólnego. Gdy weźmiemy zespół atomów, molekuł i elektronów, widzimy, że mają one udział w rzeczywistości jaką jest świadomość, uczucie, pragnienie, duch, radość i smutek, poczucie piękna, sprawiedliwości, świadomość różnicy dobra i zła. W różnym stopniu natura uczestniczy w tych rzeczach, choć nie oznacza to jeszcze istnienia osobowego.

¹⁸ Por. "De la gnose au *Principe responsabilité*". *art. cyt.*, 16.

¹⁹ "Rechte, Recht und Ethik: Wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken?", *PUMV* 147-167.

Wszystko to jakoś obecne jest w człowieku a przez to samo zostało mu powierzone, a zatem nakłada powinność i odpowiedzialność za byt²⁰.

Pytanie o powinność i odpowiedzialność opiera się nie tylko na fundamencie metafizyki, lecz sięga transcendencji i wchodzi w wymiar ściśle religijny. W samej konstrukcji etycznej teorii odpowiedzialności, ze względu na współczesny kryzys religii, Jonas pomija argumentację religijną, jakkolwiek jest na nią otwarty²¹. Mówi nawet o potrzebie przywrócenia idei sacrum, w kryzysie religii domaga się przywrócenia rzeczywistości wymiaru religijnego. Niejednokrotnie potwierdza myśl, że między Bogiem i człowiekiem jawi się odpowiedzialność a przestrzeń między narodzinami i śmiercią wypełnia etyka odpowiedzialności.

²⁰ Por. S. WARZESZAK, Z twórczości Hansa Jonasa (1): Odpowiedzialność za życie, *WST* 5(1992), s. 225-234.

²¹ Por. "Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective", *Philosophical Essays*, Chicago-London: University of Chicago Press 1980, 168-182.