

Heurystyka strachu. Czy ambiwalencja lęku może być dla nas pouczająca?

Roberto Franzini Tibaldeo

The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything?

Abstract: The paper assumes that fear presents a certain degree of ambivalence. To say it with Hans Jonas (1903-1993), fear is not only a negative emotion, but may teach us something very important: we recognize *what* is relevant when we perceive *that* it is at stake. Under this respect, fear may be assumed as a guide to responsibility, a virtue that is becoming increasingly important, because of the role played by human technology in the current ecological crisis. Secondly, fear and responsibility concern both dimensions of human action: private-individual and public-collective. What the 'heuristics of fear' teaches us, is to become aware of a deeper ambivalence, namely the one which characterizes as such human freedom, which may aim to good or bad, to self-preservation or self-destruction. Any public discussion concerning political or economic issues related with human action (at an individual or collective level) ought not to leave this essential idea out of consideration.

Keywords: Responsibility, heuristics of fear, technological risks, Hans Jonas.

* Katolicki Uniwersytet w Louvain
roberto.franzinitibaldeo@sssup.it

1. Wstęp. W poszukiwaniu etyki dla cywilizacji technologicznej

Nasza dzisiejsza cywilizacja staje się coraz bardziej złożona – i to z wielu powodów. Złożoność wydaje się pojęciem najsensowniej ją charakteryzującym, pozwala bowiem powiązać ze sobą różne aspekty dzisiejszego świata, między innymi epistemologiczne, naukowe, technologiczne, polityczne, ekonomiczne, kulturowe, społeczne itd. Można ją rozumieć jako wytwór nowoczesności, a nawet jej największe dzieło. Wszelako uwypukla ona również wewnętrzne ograniczenia nowoczesności, takie jak metodologia naukowa i gnozeologiczne założenie o prostocie, gdzie abstrakcja i redukcjonizm stały się nieadekwatne dla rozumienia i reagowania na fenomeny, które pojawiły się w ostatnich dekadach XX w. i na przełomie tysiącleci. Zaliczają się do nich globalizacja, katastrofalne kryzysy finansowe, kryzys ekologiczny, kwestie bioetyczne itd. Co gorsza, do niedawna nowoczesność ignorowała moc, z jaką technologiczne przedsięwzięcia człowieka generują te problemy.

Obecnie na szali kładzie się nie tylko nowoczesną legitymizację tego, co przyniosła już przeszłość, lecz także fakt, że znalazła się ona w ślepych zaułku – w impasie, który wymaga przezwyciężenia¹. Spośród tych teoretycznych rozważań wyłania się naglący problem – jak mówi Jonas – poszukiwania „etyki dla cywilizacji technologicznej”².

¹ W sprawie debaty o nowoczesności zob. np. Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979; Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966; Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966; Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974; Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. Marek Klimowicz, Platan, Kraków 1996; Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1971; Emanuele Severino, *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990.

² Zgodnie z podtytułem dzieła Jonasa, zob. poprzedni przypis.

Owo misterne zadanie każe zbadać fenomen technologii w świetle wzmiankowanej *złożoności*, co można odczytać jako znak czasów i okazję do pochylenia się nad znaczeniem i skutkami czynów zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych³.

Jak wykazał Hans Jonas w książce *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, XX-wieczny boom technologiczny jest zwieńczeniem trzech stuleci ogólnego rozwoju i postępu w społeczeństwach zachodnich⁴. Jonas jest przekonany, że w ostatnim stuleciu owa dominująca w działaniach ludzkości tendencja osiągnęła – jeśli idzie o eksploatację natury – niesłychany poziom. Celowała m.in. w chaotyczny program zarządzania wszelkimi formami życia i redukcji tych form do „fenomenów sztucznych”⁵.

³ Wbrew abstrakcyjnemu kartezyjizmowi i jego ideałowi prostoty, złożoność pozwala osiągnąć wyższego rzędu rozumienie rzeczywistości. Uświadamia, że wiedza to nie tylko rezultat szeregu operacji teoretycznych, lecz coś, co wymaga także całego spektrum ludzkich umiejętności. Obejmuje ono nie tylko zdolności praktyczne, lecz także emocje, wyobraźnię, twórczość, troskę, dialog, myślenie krytyczne, myślenie w kategoriach wielorako pojętej logiki itd., zob. Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris 1991; Matthew Lipman, „Moral Education Higher-order Thinking and Philosophy for Children”, *Early Child Development and Care*, Vol. 107, 1995 (61-70); Matthew Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge, Cambridge University Press, MA 2003. O pojęciu złożoności w relacji do polityki, globalizacji i lęku zob. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986; Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, op. cit.; Remo Bodei, *Geometria delle passioni. Paura. speranza. felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli 1991; Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1992; Zygmunt Bauman, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999; Ulrich Beck, *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge 1999; Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Bollati Boringhieri, Torino 2003; Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁴ Pośród wielu filozofów zajmujących się tą tematyką można wskazać O. Spenglera, M. Heideggera, E. Jüngera, J. Ortegę y Gassetę, G. Andersa, B. Croce, H. Arendt, E. Severino, J. Rawlsa, A. Naessa etc. Zob. Michela Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁵ Jak pisze Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*: „Ziemia jest kwintesencją kondycji ludzkiej i z tego, co nam wiadomo, ziemiska przyroda może być we wszechświecie wyjątkiem, jeśli chodzi o zapewnienie istotom ludzkim środowiska, w którym mogą oddychać bez

Hans Jonas⁶ dowodzi, że dzisiejsza technologia – wraz z jej prometejską mocą – osiągnęła takie rezultaty dzięki transformacji jakościowej. W istocie, jest zdolna generować globalne efekty, przy czym dopiero od niedawna ludzkość zaczęła zdawać sobie sprawę z ich kumulacji i nieodwracalności w stosunku do ekologicznego ekwilibrium⁷. Jednakże problemy zrodzone przez technologię wykraczają daleko poza

wysiłku i bez sztucznej aparatury. Świat rzeczy wytworzonych przez człowieka, ludzkie artefakty (*the human artifice*), oddzielają ludzką egzystencję od całego środowiska czysto zwierzęcego, lecz życie samo w sobie pozostaje na zewnątrz owego sztucznego świata i poprzez życie człowiek zachowuje związek ze wszystkimi innymi żywymi organizmami. Od pewnego czasu naukowcy niemało wysiłku wkładają w to, by życie również uczynić ‚sztucznym‘, by przeciąć ostatnią więź łączącą człowieka z dziećmi natury. To samo pragnienie ucieczki z ziemskiego więzienia widoczne jest w próbie stworzenia życia w próbówce, w pragnieniu zmieszania pod mikroskopem ‚zamrożonej protoplazmy zarodków, pochodzącej od ludzi wykazujących wybitne zdolności, w celu stworzenia najdoskonalszych istot ludzkich‘ (...) Podejrzewam, że u podstaw nadziei na wydłużenie okresu życia ludzkiego daleko poza granicę stu lat również leży chęć ucieczki od kondycji ludzkiej⁷. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tł. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 6.

⁶ Hans Jonas (1903-1993), filozof żydowski. W latach 20. XX w. studiował we Freiburgu Bryzgowijskim i Marburgu, m.in. u E. Husserla, M. Heideggera i R. Bultmanna. Jego wczesne badania skupione były wokół starożytnej gnozy, którą interpretował w świetle egzystencjalizmu Heideggera. Później zaczął wątpić w doniosłość dokonań swego nauczyciela. W 1933 r. nastąpił między nimi rozłam, Jonas wyemigrował z Niemiec, a Heidegger wstąpił do partii. W 1939 r. Jonas postanowił walczyć przeciwko nazistom po stronie brytyjskiej. Po wojnie próbował osiąść w Palestynie, ostatecznie jednak zamieszkał z rodziną w Kanadzie. Rozpoczął nowe życie w nowym miejscu. Jonas rozwijał filozofię życia, mającą pokonać ograniczenia współczesności i jej dualistyczną, nihilistyczną interpretację fenomenu życia. Po przeniesieniu się do Nowego Jorku, gdzie w 1953 r. znalazł zatrudnienie w New School for Social Research, odkrył etyczne i polityczne konsekwencje swojej „biofilozofii” (zob. Jonas, *Phenomenon of Life...*). Jednak w 1979 r. jego etyczna myśl przybrała bardziej złożoną formę w *Zasadzie odpowiedzialności*, pierwszej książce napisanej przez niego po niemiecku od momentu opuszczenia kraju w latach 30. *Zasada odpowiedzialności* inicjuje trzeci okres w twórczości Jonasa. W okresie tym analizuje on etyczne konsekwencje technologii rozwijanych przez człowieka w świetle fenomenu życia.

⁷ Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, op. cit., Rozdział I.

kwesie ekologiczne. Różne sposoby manipulacji, kontroli lub władzy nad ludzkim i pozaludzkim życiem dają impuls do postawienia pytań natury fundamentalno-politycznej, biopolitycznej, ekonomicznej, naukowej, etycznej i bioetycznej. Dla Jonasa są one osadzone w ogólnej perspektywie ontologii, wedle której istnienie jest „*absolutnie* lepsze od nieistnienia” i zachodzi bezwzględny „priorytet bytu nad nicością”⁸; idzie przy tym o byt zdolny rozwinąć realną perspektywę teleologiczną, obejmującą bycie jako dobro samo w sobie, a zarazem jako wartość, zgodnie z którą „*ludzkość musi istnieć*”⁹. Ten „aksjomat ontologiczny”¹⁰ – w nawiązaniu do myśli Jonasa – zapewnia podstawy ludzkiemu działaniu, przez co nabiera potencjalnej mocy wskazywania ograniczeń technologicznej aktywności.

Jednak niezależnie od kontekstu ontologicznego intryguje nas to, że Jonasowska „etyka dla cywilizacji technologicznej” przybiera osobliwy kształt: staje się mianowicie etyką odpowiedzialności, której głównym atrybutem jest nierozłączny związek wolności z odpowiedzialnością i tzw. „heurystyką strachu”. Według Jonasa lęk o to, czy życie na Ziemi przetrwa, może być niezwykle pomocny w szacowaniu potencjału technologicznego, a także w uświadomieniu sobie jego ograniczeń.

2. Etyka odpowiedzialności według Hansa Jonasa

Zgodnie z myślą Jonasa istoty ludzkie doświadczają wolności dzięki uświadomieniu sobie faktu, że mają (lub mogą mieć) władzę nad rzeczywistością. Dlatego człowiek eksperymentuje z unifikacją wolności i odpowiedzialności. Co więcej, ludzie wykorzystują swoją władzę nad rzeczywistością, łącząc ją z mediowaniem między wiedzą a wolną wolą. Jednakże rozwój technologii wystawia ludzką wolność na szereg pokus.

⁸ Ibidem, s. 96.

⁹ Zob. ibidem, s. 90; także rozdziały III i IV. Jednak gwoli właściwej interpretacji pracy Jonasa należałoby także przestudiować *The Phenomenon of Life...* (1966). Zob. Roberto Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di 'Organismo e libertà'*, Mimesis, Milano 2009.

¹⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 151.

Technologia – jak uważa Jonas – ma ją dwiema fałszywymi obietnicami. Pierwszą z nich jest *omnipotencja*, dzięki której wszyscy ludzie mogą z łatwością uświadomić sobie, czego pragną. Drugą jest *niewinność*, a raczej przeświadczenie o niej. Powstaje ono, ponieważ technologia w istocie odrywa wolność od odpowiedzialności i nie jest zainteresowana należytych rozważaniem swej odpowiedzialności za efekty własnych działań¹¹.

Opozycja między aksjomatem ontologii i zagrożeniami technologicznymi skłoniła Jonasa do rozważenia złożonej relacji między wolnością a odpowiedzialnością i postawienia pytania, czy możemy zaniechać tego, co *niedopuszczalne*¹². Jest to argument pozwalający Jonasowi *upoważnić* człowieka do działań przyjmujących kształt aktów „odpowiedzialności za pomyślność (*welfare*) innych” bądź – szerzej – „za sprawę, która wysuwa wobec mego działania pewne roszczenie”¹³. Esencją i celem takich działań jest cudze szczęście. To jedyny sposób, aby ludzka „moc w jej przejściowej przyczynowości stała się mocą sprawczą w dwojakim tego słowa znaczeniu: jako moc obiektywnie odpowiedzialna za to, co zostało jej powierzone, a także jako moc zaangażowana emocjonalnie w sprawstwo dzięki towarzyszącemu jej poczuciu, które w sensie dosłownym jest „poczuciem bycia odpowiedzialnym”¹⁴. Odpowiedzialność sprowadza się zatem do tego, że cudze zadowolenie w pewnej mierze pozostaje w mocy mojej wolności. Rzecz jasna, wewnętrzna wartość celu, jakim jest dla mnie czyjaś

¹¹ Rozważając tę problematykę, Jonas doszedł do przekonania, że „pierwszym i najogólniejszym warunkiem odpowiedzialności jest moc sprawcza, a więc to, że działanie ma wpływ na świat; drugim, że działanie takie podlega kontroli jego sprawcy; trzecim zaś, że do pewnego stopnia może on przewidzieć jego skutki. Jeśli te warunki konieczne są spełnione, możliwa jest ‚odpowiedzialność’, ale w dwu dalece odmiennych sensach: (a) odpowiedzialność jako bycie rozliczanym ‚za’ swoje czyny, jakie by nie były; oraz (b) odpowiedzialność ‚za’ określone przedmioty, która angażuje sprawcę do określonych czynów względem tych przedmiotów. (...) Pierwsza odpowiedzialność jest pojęciem formalnym, druga treściowym.” Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 167.

¹² Zob. H. Jonas, *Phenomenon of Life...*, op. cit., ss. 280-281.

¹³ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 170.

¹⁴ *Ibidem*, s. 171.

satysfakcja, pozostaje ode mnie niezależna. Jednakże fakt, że jej realizacja może pozostawać częściowo w mojej gestii sprawia, że staje się ona przedmiotem mojej troski. Jonas jest przekonany o tym, że aksjomat ontologiczny apeluje do człowieka, *wzywając go do odpowiedzi*. Odpowiedzialność zaczyna przenikać wolność właśnie, gdy apel skłania do odpowiedzi. Aksjomat ten pokazuje swą etyczną doniosłość w oddziaływaniu praw moralnych wypływających z mądrości [*prudential*] na ludzką wolność, która – w odpowiedzi – pragnie samoograniczenia, samokontroli i zdyscyplinowania własnej mocy: „sprawa staje się moja, ponieważ moja jest moc, która pozostaje w sprawczym stosunku właśnie do tej sprawy”¹⁵; ponadto „tylko w nim [człowieku] z samego chcenia wyrasta powinność jako autokontrola świadomie wykorzystywanej mocy, przede wszystkim zaś powinność odniesiona do jego własnego bytu”¹⁶. Jeśli tak się nie dzieje, ponieważ ograniczenia na rzecz natury i środowiska zostają zlekceważone, to wówczas podmiot wolności właściwie zanika. W rezultacie wolność, odpowiedzialność lub jakakolwiek inna wartość są niczym innym aniżeli *flatus vocis*. Dlatego też Jonas uznaje za fundamentalne takie oto obowiązki moralne:

Ludzkość musi istnieć (...) Imperatyw ten czyni nas odpowiedzialnymi nie wobec przyszłych ludzi, lecz wobec *idei Człowieka*, która jest ideą tego typu, że wymaga obecności swego ucieleśnienia w świecie. Jest to, innymi słowy, pewna idea ontologiczna, która (...) powiada (...) że obecność taka *powinna* mieć miejsce i należy jej strzec, nakładając tym samym obowiązek na nas, którzy możemy jej zagrozić. To właśnie ten imperatyw ontologiczny, wypływający z idei Człowieka, stoi za zakazem grania *va banque* w sprawach ludzkości. Dopiero mówiąc nam, *dlaczego* ludzie powinni istnieć, idea Człowieka mówi nam również, *jak* powinni istnieć (...) Imperatyw hipotetyczny (...) powiada: *jeżeli* w przyszłości będą istnieć ludzie – co uzależnione jest od naszej prokreacji – wówczas z góry trzeba przestrzegać takich to a takich

¹⁵ Ibidem, s. 171. W nawiązaniu do Ricoeura sugerowana przez Jonasa cnota roztropności jest zakorzeniona w greckim pojęciu *phronesis*, zob. Paul Ricoeur, „Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique”, *Esprit*, Vol. 206, 1994 (44-48).

¹⁶ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, op. cit., s. 231.

obowiązków względem nich. Imperatyw kategoryczny wszakże nakazuje jedynie, *żeby* istnieli *ludzie*, z równym akcentem położonym tak na *żeby* jak i na *co* postułowanego istnienia.¹⁷

Nie ma jednak sposobu upewnienia się *a priori* o tym, że ludzkie istoty będą respektować aksjomat ontologiczny w swoim działaniu indywidualnym i zbiorowym. Dopóki wolność pozostawać będzie *otwartą, ryzykowną i nieprzewidywalną* przygodą, nie ma gwarancji, że zdoła ona zapewnić ochronę życiu i jego ontologicznej wartości. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że z powodu technologicznego wzmocnienia ludzka moc – „moja moc (...), która pozostaje w sprawczym stosunku właśnie do tej sprawy”¹⁸ – staje się „potęgą” i „panowaniem”¹⁹ potrafiącym z łatwością generować skutki dla całej ludzkości ambiwalentne, a nawet zabójcze. Za Jonaszem przyznać trzeba, że zagrożenie to jest prawdziwe i namacalne. Z uwagi na stawkę leżącą na szali Jonas pozwala, by zła prognoza przeważała dobrą. Twierdzi przy tym stanowczo, że należy złożyć na niej sprawy centralne i właściwe priorytety praktyczne, tylko wtedy bowiem zdołamy się przeciwstawić ideologii ucieczki przed odpowiedzialnością. Jako przykłady negacji tejże ideologii Jonas przywołuje rozmaite polityczne „eschatologie” dziejów, „kultury techniki”²⁰ i niepolityczną w swej istocie wiarę w nieskończone „postępy naukowo-techniczne”²¹. W obu wypadkach technologia włączana jest do aparatury pozwalającej osiągać pozytywne cele (w polityce, ekonomii, naukach społecznych, *etc.*). W to właśnie wierzyli jej zwolennicy na początku. Jednak wiara ta była, zdaniem Jonasa, złudna. Jak błyskotliwie pokazał on w pracy pt. *The Phenomenon of Life*, technologia zdradza i zaburza cele ludzkich działań: upragniony *cel* staje się *środkiem* samozachowawczym dla systemu technologicznego jako takiego. Co więcej, niebezpiecznie modyfikuje to porządek ontologii i kamufluje rzeczywiste, praktyczne skutki działania.

¹⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., ss. 90-91.

¹⁸ Ibidem, s. 171.

¹⁹ Ibidem, ss. 22-30.

²⁰ Ibidem, s. 278.

²¹ Ibidem, s. 217.

3. Strach jako przewodnik po odpowiedzialności

W tym miejscu Jonas wprowadza do dyskusji pojęcie „heurystyka strachu”²², którego moc jest dla etyki nader doniosła, ponieważ prowadzi do „nagłej zmiany uczucia, wyprzedzającej wiedzę. Pozwala ona rozpoznać wartość dzięki temu, że silnie odczuwamy antywartość. *Uświadamiamy sobie, że coś leży na szali tylko wówczas, gdy czujemy, że szala przechyla się w drugą stronę*”²³. Jonas kontynuuje: „Prędzej dociera do nas to, że czegoś nie chcemy, aniżeli to, że czegoś chcemy. Zatem filozofia moralna musi analizować nasze lęki i obawy jeszcze przed pragnieniami po to, by odsłonić to, co naprawdę cenimy”²⁴. Jonas dodaje, że „heurystyka strachu” powinna odsłaniać emocjonalną motywację dopiero wtedy, gdy przychodzi powziąć odpowiedzialne działanie w obliczu aktualnych dylematów etycznych: „wszelako, choć heurystyka lęku z pewnością nie jest ostatnim słowem w poszukiwaniu dobra, to przynajmniej jest pierwszym, bardzo użytecznym słowem”²⁵.

Dla ludzkości obawa o trwanie życia na Ziemi staje się drogą do uświadomienia sobie emblematycznych dla dzisiejszych czasów zjawisk – nadmiernej niepewności i ryzyka. Jednocześnie obawa uwydatnia projekt technologiczny

²² Ibidem, s. 63n.

²³ Ibidem, s. 355.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem. Zobacz także następujący cytat z *The Phenomenon of Life...*, w którym Jonas, sugeruje jak zmierzyć się z problemami generowanymi przez bezkrytyczne wykorzystywanie technologii: „Tak więc nawet w obliczu katastrofalnych zagrożeń potrzebujemy dalekowzrocznej perspektywy, jeśli chcemy stawiać im czoła na naszych warunkach. Ich diagnozy (dopóki nie dotyczą przypadku eksterminacji) implikują przynajmniej wyobrażenie tego, co nie powinno być traktowane jako katastrofa, tak jak choroba implikuje wyobrażenie zdrowia; a także antycypację sukcesu nieodłącznego od wszelkiej walki z niebezpieczeństwem, nieszczęściem i niesprawiedliwością, która mierzy się z pytaniem o to, co życie przynosi człowiekowi” (Jonas, *Phenomenon of Life...*, op. cit., s. 209). Zob. także Hans Jonas, *Tchnik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel, Frankfurt/M. 1985, rozdz. III. W nawiązaniu do myśli Jonasa odnotować należy, iż przymus odpowiedzialności w żadnym wypadku nie jest ufundowany na heurystyce strachu, lecz na ontologicznej teorii odpowiedzialności w ogóle.

ludzkości, w którym ugruntowana jest geneza nieodpowiedzialności. Ponieważ (i odkąd) technologia przeobraziła ludzkie czyny w *pozbawiony odpowiedzialności eksces* („dynamizm”²⁶ panujący „nad całą nowoczesną egzystencją i świadomością”²⁷), Jonas wyraża przekonanie o tym, że etyka odpowiedzialności winna zachować dziedzictwo dokonanej już ewolucji („nietykalność podmiotu ewolucji”²⁸), której wartość ontologiczną analizował w „biofilozofii” zarysowanej w *The Phenomenon of Life*. Od początku należał na esencjalną solidarność ludzkiego życia z fenomenem życia jako takim. Złożoność ewolucyjnej dynamiki istnienia ma znaczenie ontologiczne, transcendentne i metafizyczne, wobec czego na ludzkości – jako integralnej części odysei i ewolucji uniwersum – spoczywa nadrzędny obowiązek zachowania jej w stanie nienaruszonym. W rezultacie ludzkość jest dziś zmuszona działać tak, by nazajutrz rodzaj ludzki mógł odpowiedzieć na apel ziemskiego życia, czyli *potrafił wziąć na siebie* obowiązek odpowiedzialności. Jest to zatem nasz obowiązek względem potomności:

Zobowiązuje ona [odpowiedzialność] przede wszystkim do zapewnienia *istnienia* przyszłej ludzkości – niezależnie od tego, czy wśród niej będą nasi potomkowie – po drugie zaś, do przyjęcia obowiązku wobec jej kondycji, wobec jakości jej życia. (...) ostatecznie czerpiemy wiedzę nie z *życzeń* naszych następców (...) lecz raczej z *powinności* stojącej ponad nami i ponad nimi. Uniemożliwienie im bycia tym, czym *powinni* być, jest prawdziwą zbrodnią (...) Oznacza to z kolei, że tym, czego musimy strzec, jest w mniejszym stopniu *prawo* przyszłych ludzi (mianowicie ich prawo do szczęścia...) niż ich *obowiązek*, mianowicie obowiązek bycia istotami prawdziwie ludzkimi: a zatem strzec *zdolności* do tego obowiązku – zdolności samego choćby przypisania go sobie – której *my* jesteśmy w stanie pozbawić ich za pomocą alchemii naszej ‚utopijnej’ techniki²⁹.

Na pierwszy rzut oka zapowiedź zagłady wpisana w heurystykę strachu u Jonasa czyni zeń pesymistę. Jednakże Jonas

²⁶ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 216.

²⁷ Ibidem, s. 223.

²⁸ Ibidem, s. 73.

²⁹ Ibidem, s. 88.

nigdy nie przestał powtarzać, że mroczne przepowiednie nie służą niczemu innemu oprócz wieszczenia swego nadejścia. Jako krytyk współczesnej technologii Jonas nie jest ani pro-rokiem zagłady, ani reakcjonistą, ani oponentem postępu³⁰. Wręcz przeciwnie, jestem przekonany, że doniosłość twierdzeń Jonasa dla odpowiedzialności pokrywa się zasadniczo z jego wolą wyróżnienia podstawowych dwuznaczności i ambiwalencji tkwiących w ludzkiej wolności. Ze względu na tę osłabłość wolność jest otwarta zarówno na dobro, jak i na zło; może przyjmować wartość ontologiczną i zobowiązywać się do jej poszanowania, ale może również wybrać ignorowanie lub łamanie tej samej wartości.

Ambiwalencja wolności jest najbardziej specyficzną własnością ontologiczną człowieka. Zgodnie z myślą Jonasa człowiek jest istotą niejednoznaczną i taki może być również dzisiejszy *homo technologicus*. W związku z tym Jonas ostrzega, że ludzkości nie czeka jakaś spektakularna, utopijna poprawa, co jawnie przeczy ideologiom i utopiom nawołującym do walki o doskonalenie w sensie antropologicznym³¹.

³⁰ Przeciwnie, zdaniem Jonasa etyka winna zachować te wartości, aby nie wejść w rolę koła ratunkowego, zob. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*. Jednak ten aspekt wydaje się być pomijany przez naukowców przekonanych o tym, że etyka Jonasa jest antydemokratyczna i sprzyja ekotyranii. Zob. m.in. Joachim Landkammer, "Le domaine extreme e le risposte evanescenti di H. Jonas", *Filosofia politica*, Vol. 4, 1990 (423-429); Richard Wolin, *Heidegger's Children*. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001, s. 123; Nathalie Frogneux, "Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers?", w: *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Ralf Seidel, Meiken Endrueweit (Hrsg.), Mentis, Paderborn 2007, ss. 167-83; Ralf Seidel, Meiken Endrueweit (Hrsg.), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Mentis, Paderborn 2007, ss. 193-9.

³¹ Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, op. cit., ss. 80 i 90. W ostatnim rozdziale tejże pracy Jonas mocno krytykuje *Das Prinzip Hoffnung* (1959) Ernsta Blocha i jego ontologię „jeszcze-nie”. Rzeczywiście, nawiązując do Jonasa, największym ryzykiem związanym z taką technologią jest to, że może się sprzymierzyć z ideałem wylan-sowanym przez Bacona. Jednak później Jonas przyznał, że jego krytyka była zbyt ostra i wynikała z obawy, że filozofia Blocha może zostać stłumiona przez ruchy polityczne (zob. Hans Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe 'Zeugen des Jahrhunderts'*, Ingo Hermann (Hrsg.), Lamuv, Göttingen 1991,

Etyka odpowiedzialności oferuje nadzieję innego typu, nadzieja jest bowiem warunkiem działania³², zatem heurystyka strachu i heurystyka nadziei³³ mogą być wykorzystywane jako wzajemna przeciwwaga. Etyka odpowiedzialności przypisuje odpowiedzialności należne jej miejsce, jak podkreśla Jonas, zdarzają się bowiem czasy (choć nasze czasy do nich nie należą), gdy nasila się potrzeba moralnej zachęty. Wówczas nadzieja i wyzwanie winny wieść prym przed strachem, powagą i rozważą. Z drugiej strony, lęk nie powinien wzrastać do takiego stopnia, by paraliżował działanie. Właściwa interpretacja lęku – twierdzi Jonas – powinna inspirować gwoździ „odwagi podejmowania odpowiedzialności” *troszczącej się* o przedmiot, którego istnienie zależy od ludzkiej zdolności działania z rozważą, rezolucją, umiarem i ostrożnością³⁴. Fenomen życia na Ziemi, w którym zakorzenione jest życie człowieka, jest właśnie takim przedmiotem i jego trwałość wymaga ludzkiej uwagi i aktywnych starań. W nawiązaniu do myśli Jonasa – cel ten oznacza coś więcej aniżeli wskazywanie na działania niedopuszczalne. Ludzka wolność powinna odbijać się w sposób pozytywny na sobie samej, na własnym byciu w świecie i na życiu jako na przedmiocie własnej odpowiedzialności.

Tak kruchy i wrażliwy przedmiot odpowiedzialności wymaga opieki. O co zatem konkretnie powinna troszczyć się ludzka odpowiedzialność? Jonas odpowiada, że jesteśmy odpowiedzialni za „*ideę Człowieka*” który istnieje, zatem idea ta wymaga „obecności i ucieleśnienia” w świecie. Idea człowieka uszczegóławia pierwotny imperatyw etyki i kładzie nacisk na „*że*” i „*to*” jako konieczne warunki istnienia³⁵ (*the that and the what of obligatory existence*). Zgodnie z Jonaszem, istoty ludzkie uosabiają jedną z głównych ontologicznych własności życia, tj. dynamikę i samotranscendujący

ss. 132-133; “Hans Jonas. Due lettere”, w: P. Becchi (red.), *Ragion pratica*, Vol. 8, 2000 (17-18). O relacjach między Jonaszem i Blochem, zob. Remo Bodei, “La speranza dopo il tramonto delle speranze,” *Il Mulino*, Vol. 333, 1991 (5-13); Remo Bodei, “Principio speranza/Principio responsabilità”, *Iride*, Vol. 6, 1991 (231-234).

³² H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 391.

³³ Ibidem, s. 354 n.

³⁴ Zob. też E. Pulcini, *Care of the World*, op. cit.

³⁵ H. Jonas, *Phenomenon of Life...*, op. cit., s. 106.

rozwój³⁶. Ludzkie życie jest otwarte na przyszłość i samo-transcendowanie. Jest to powód, dla którego „powinność” filtrowana jest przez „istnienie” ludzkiego życia: przyszłe działania powinny respektować fakt, że ludzka wolność i życie zawsze wyrażają więcej niż mówią i znaczą wprost. Indywidualna i zbiorowa wolność nigdy nie powinny kłaść na szali obietnicy przyszłości, która oznacza przyszłość życia w sensie ontologicznym. Dlatego Jonas zamyka swoje dzieło apelem o zachowanie *integralności esencji człowieka*, odkąd w gatunku ludzkim przejawia się „coś świętego”, pod żadnym pozorem nienaruszalnego (owo *coś* można postrzegać jako świętość poza kontekstem religijnym). Na przekór triumfalizmowi utopijnych ideologii Jonas podkreśla, że ludzkość z odwagą akceptuje wymagające wypełnianie zadania wolności i odpowiedzialności:

W pędzie na złamanie karku niezwykle rosną niebezpieczeństwa. Stwarza to konieczność położenia akcentu na etyce, która oby była równie tymczasowa jak sytuacja, jakiej musi się przeciwstawić! W etyce istnieje jednakże również pozaczasowe pierwszeństwo nakazu „nie będziesz czynił” nad nakazem „będziesz czynił”. Ostrzeżenie przed złem było zawsze [...] bardziej naglące i kategoryczne niż „będziesz czynił” z jego dyskusyjnymi pojęciami doskonałości moralnej. Wśród obowiązków moralnych pierwszeństwo ma unikanie winy, tym bardziej, gdy pokusa winy staje się potężniejsza. Naszą szczególną wersją tego ujęcia jest odpowiedź na wyjątkową, epokową, być może przemijającą fazę cywilizacji i jej szczególnie przemożne pokusy³⁷.

4. Konkluzje

Doniosłość refleksji Jonasa zasadza się na tym, że wskazuje on na ambiwalencję wpisaną w ludzką wolność i rozważa przyszłość w zestawieniu ze współczesną technologią. Ryzyko generowane przez masowe jej stosowanie wyczerpało Jonasa na ideę ochrony życia i jego wartość dla ludzkiej wolności. Jednakże, skoro technologia sama jest wytworem ludzkiej wolności, filozof uświadomił sobie również to, że ludzkość powinna

³⁶ Zob. „biofilozofię” Jonasa w *Phenomenon of Life...*, op. cit..

³⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., s. 358.

ostrożnie wykorzystywać jej prerogatywy. Z tej perspektywy lęk i heurystyka lęku mogą odegrać znaczącą rolę.

W szczególności w tej mierze, w jakiej dotyka nas kryzys ekologiczny, lęk zmusza do przemyślenia ludzkiego rozwoju nie w kategoriach ‚wzrostu’, lecz w zgoła odmiennych kategoriach ‚odpowiedzialności’, ‚czujności’ oraz ‚spadku’³⁸. W książce *Zasada odpowiedzialności* Jonas dodaje coś wyjątkowo istotnego: żadna nowa decyzja przekładana na indywidualne i zbiorowe czyny nie powinna nigdy zapominać o respektowaniu istoty człowieczeństwa – tzn. wolności, a także faktu, że wolność jest w rzeczy samej ambiwalentna. Zatem, mówiąc precyzyjnie, nie ma gwarancji, że odpowiedzialność skutecznie poradzi sobie w walce z nieodpowiedzialnością. Lęk – argumentuje Jonas – może być nader użyteczny, jeśli wiedzie do odpowiedzialności i wspomaga odpowiedzialne działania. Co więcej, negatywne prognozy w powiązaniu z lękiem mogą dostarczać mocnych narzędzi etycznych teoriom i praktykom. ‚Moc lęku’ tkwi w jego zdolności do jednoczenia wszystkich wymiarów ludzkiego istnienia (jednostkowych i zbiorowych, racjonalnych i emocjonalnych, teoretycznych i praktycznych, *etc.*). Ponadto, lęk znakomicie stymuluje wyobraźnię.

Jonas mówił też o możliwości zawieszenia demokracji, jeśli przyjdzie stawić czoła kwestii przeżycia ludzkości. Jego słowa były tylko prowokacją. Nadmieniam on, że *absolutnie i w każdym przypadku* należy się wystrzegać ekotyranii³⁹. Jak wykazałem wyżej, szacunek dla ludzkiej wolności stoi na pierwszym miejscu. Po drugie, lęk nigdy nie może być wykorzystywany w celach ideologicznych i celach, które byłyby krzywdzące dla wolności i jej ambiwalencji. Jednak w świetle

³⁸ Dla innych, wykraczających poza dzieła Jonasa, refleksji w tej materii, zob. między innymi John Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions* Duckworth, London 1974; Vittorio Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise* Beck, München 1991; Serge Latouche, *La Megamachine. Raison technoscientifique. raison économique et le mythe du Progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, La Découverte, Paris 1995; Ulrich Beck, *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge 1999; Giacomo Marra-mao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁹ Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, op. cit., ss. 150-1 i ss. 173-4; oraz idem, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.

dokonanych tu rozważań może pojawić się pytanie o skuteczność lęku jako elementu pomocnego w rozwiązywaniu problemów takich jak kryzys ekologiczny. Z jednej strony wolność niezbędnie musi sobie nakładać pewne ograniczenia, np. osłabiać wpływ technologii na naturę, ekonomię, społeczeństwo i tak dalej. Na podstawie pewnych sygnałów można wnioskować, że są już demokracje, które zmierzają w tym kierunku pomimo wahania, opieszałości, odporności i sprzeczności. Z drugiej strony nie wydaje się, aby wolność człowieka i demokratyczne dokonania polityki środowiskowej osiągały owe cele w stopniu wystarczającym. Zachodzi tu ryzyko, że z wielu powodów – w tym z uwagi na powszechne zacofanie kulturowe w obliczu złożoności naszej epoki – ludzka wolność i demokracja nie zdołają wypełnić obowiązku, tj. zaproponować dalekowzrocznych działań w celu odpowiedniego i skutecznego zmierzenia się z tymi globalnymi problemami. Mogą się pojawić dalsze kwestie, jeżeli wśród ludzi wzrosną zwątpienie i frustracja lub jeśli będą się oni zamykać w sobie z obawy o własny interes albo też jeśli zapanuje powszechna obojętność na sprawy publiczne. W takich przypadkach trudno byłoby liczyć na konstruktywną rolę lęku, a wolność jednostek musiałaby wybrać nieodpowiedzialność (*cupio dissolvi*), przeciwstawiając się negacji, terrorowi i tyranii strachu.

Złożoność naszych czasów wymaga, abyśmy potrafili odpowiedzieć na takie sprzeczności. Etyczna refleksja oparta na idei odpowiedzialności i zakładająca, że lęk bywa przewodnikiem w działaniu może okazać się bardzo pomocna. Jednak filozoficzne analizy dotyczące splotu wolności i odpowiedzialności powinny być dyskutowane nie tylko z perspektywy jednostkowej, lecz także z uwagi na ich wagę dla życia publicznego⁴⁰. Lęk wywiera pozytywne skutki, jeśli jest dys-

⁴⁰ Ta filozoficzna medytacja powinna przewyciężyć formalny i abstrakcyjny paradygmat publicznej etyki fundowany przez J. Habermasa i K.O. Apela *Diskursethik* (Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988; Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983). Wymagana jest głębsza refleksja nad złożonością i społecznym znaczeniem człowieka, racjonalnością i wiedzą. W tym kierunku możliwa jest analiza nie tylko etycznej medytacji Jonasa, lecz także innych myślicieli, takich jak E. Morin, G. Bateson,

kutowany publicznie i jeżeli te dyskusje ogniskują się nie tylko wokół kwestii teoretycznych i formalnych, lecz dotyczą całej osoby ludzkiej w jej aspekcie praktycznym, emocjonalnym, wyobrazeniowym *etc.* W efekcie jednostki muszą sobie uświadomić, że lęk jest zagadnieniem o wadze publicznej i kwestią, z którą silnie wiążą się szczęście i samorealizacja każdego z nas.

*Z jęz. ang. przełożyła Marta Zuzanna Huk
Przekład przejrzała Ewa Nowak*

LITERATURA:

- Apel Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, tł. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Bauman Zygmunt, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999.
- Bauman Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1992.
- Becchi Paolo (red.) "Hans Jonas. Due lettere", *Ragion pratica*, Vol. 8, 2000 (17-18).
- Beck Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- Beck Ulrich, *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge 1999.
- Blumenberg Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966.
- Bodei Remo, "La speranza dopo il tramonto delle speranze," *Il Mulino*, Vol. 333, 1991 (5-13).
- Bodei Remo, "Principio speranza/Principio responsabilità", *Iride*, Vol. 6, 1991 (231-234).
- Bodei Remo, *Geometria delle passioni. Paura. speranza. felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli 1991.

U. Bronfenbrenner i M. Lipman. W ostatnich dekadach naukowcy ci odkryli nowe nurty, takie jak teoria złożoności, ekologia umysłu, ekologia ludzkiego rozwoju, konstruktywizm społeczny oraz filozofia adresowana do dzieci i wspólnoty. Pomimo reprezentowania różnych dyscyplin badawczych, uczeni ci podzielają ideę złożoności ludzkiej racjonalności, unifikacji teorii i praktyki, rozumu i emocjonalności, wagę rozwoju technologicznego, etyczną doniosłość ludzkiej wiedzy, itd., por. Roberto Franzini Tibaldeo, „Un’esistenza indivisibile. Complessità, governance e responsabilità in età globale”, *Governare la paura*, 2013: <http://governarelapaura.unibo.it/>.

- Del Noce Augusto, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.
- Del Noce Augusto, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.
- Frogneux Nathalie, "Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers?", w: Ralf Seidel (Hg.), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Meiken Endruweit, Mentis, Paderborn 2007, ss. 167-83.
- Giddens Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990.
- Habermas Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.
- Hösle Vittorio, *Philosophie der ökologischen Krise*, Beck, München 1991.
- Jonas Hans, *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe, Zeugen des Jahrhunderts'*, red. Ingo Hermann, Lamuv, Göttingen 1991.
- Jonas Hans, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974.
- Jonas Hans, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel, Frankfurt/M. 1985.
- Jonas Hans, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966.
- Jonas Hans, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, tl. Marek Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- Koselleck Reinhart, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.
- Landkammer Joachim, "Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas", *Filosofia politica*, Vol. 4, 1990 (423-429).
- Latouche Serge, *La Megamachine. Raison techno-scientifique. raison économique et le mythe du Progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, La Découverte, Paris 1995.
- Lipman Matthew, „Moral Education Higher-order Thinking and Philosophy for Children”, *Early Child Development and Care*, vol. 107 (1995), ss. 61-70.
- Lipman Matthew, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2003.
- Löwith Karl, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949.
- Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris 1991.
- Nacci Michela, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Passmore John, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London 1974.
- Pulcini Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Ricoeur Paul, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique", *Esprit*, Vol. 206, 1994 (44-48).
- Seidel Ralf, Endruweit Meiken (red.), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Mentis, Paderborn 2007, ss. 193-9.
- Severino Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1971.
- Severino Emanuele, *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979.
- Tibaldeo Roberto Franzini, „Un'esistenza indivisibile. Complessità, governance e responsabilità in età globale", *Governare la paura*, 2013: <http://governarelapaura.unibo.it/>.
- Tibaldeo Roberto Franzini, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di 'Organismo e libertà'*, Mimesis, Milano 2009.
- Wolin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.