

Ewa Nowak, Roberto Franzini Tibaldeo

ORGANIZM I WOLNOŚĆ. FILOZOFIA ŻYCIA I ETYKA NAUK O ŻYCIU¹

STRESZCZENIE

Autorzy omawiają założenia ontologii żywego bytu wedle Hansa Jonasa. Potencjał życia ewoluuje aż do chwili, gdy człowiek zaczyna rozwijać swoje technologie, rozum, wolność, a wreszcie i odpowiedzialność, zdolną pohamować ekscesywne nadużywanie technologii i chronić własne, otwarte potencjalności. Artykuł czerpie z idei opisanych w *Organismus und Freiheit* (ang. *The Phenomenon of Life*), które to dzieło Jonas uważał za swe *opus magnum*.

Słowa kluczowe: Hans Jonas, żywy byt, organizm, ontologia postdualistyczna, teleologia, ewolucja, wolność, odpowiedzialność, technologia, ryzyko, etyka, filozofia, nauka.

WPROWADZENIE

Prezentujemy tutaj oryginalne założenia filozofii życia Hansa Jonasa (1903–1993) na podstawie tomu otwierającego pełną, krytyczną edycję jego dorobku (*Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, t. I/1 pt. *Organismus und Freiheit*). Znaczenie tej filozofii wzrasta równoległe do tempa transformacji życia za sprawą techniki. Transformacja, o której pisał już Martin Heidegger, dotyka w zasadzie wszystkich struktur i funkcjonowań żywego „bytu organicznego” (*organisches Sein*),² z którego wydzielilo się – właściwe wyłącznie ludzkiej istocie – „jestestwo” (*Dasein*). W odróżnieniu

¹ Artykuł został przygotowany w ramach grantu NCN Opus 9 nr 2015/17/B/HS1/02381 pt. „Ewolucja jaźni: przyczynek do rewizji posthumanizmu”. Autorzy składają Narodowemu Centrum Nauki podziękowania za finansowanie prowadzonych przez nią badań.

² W odróżnieniu od Husserla, Jonas dostrzegł potężny potencjał ontyczny właśnie w organizmie. Husserl uważał organiczność za element porządku co najwyżej biologicznego, albowiem „ciało nie jest wyłącznie czymś materialnym i fizycznym, lecz stanowi «organiczną indywidualność» [...] należąca do przyrodniczego królestwa indywiduów organicznych” (*der Leib ist „organische Individualität” und nicht bloss physisch-physikalische; ...die Natur ein Reich organischer Individuen ist*), E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, I. Kern (red.), Hua XIV, Martinus Nijhof, Den Haag 1973, s. 67.

od swych nauczycieli, w tym Edmunda Husserla,³ Jonasa Cohna, Rudolfa Bultmanna, Karla Jaspersa i wspomnianego już Heideggera, Jonas od początku rozważa „jestestwo” w jego łączności, a zarazem rozłączności z organiczno-cieleśnym światem życia, którego duchowo–inteligibilne i społeczno-symboliczne formy stają się niezależne od biosu, ale z niego przecież czerpią siły żywotne.⁴ Stworzona przezeń fenomenologia życia wpisuje się w najnowszy nurt znaturalizowanej, ale nieredukcjonistycznej ontologii. Obie rzucają wyzwanie rozmaitym odmianom dualizmu, generującym materialistyczny bądź idealistyczny monizm, i siłą rzeczy także redukcjonizm. „Postdualistyczna” ontologia życia Hansa Jonasa pozbawia człowieka przewagi nad resztą uniwersum życia w tym sensie, że kwestionuje jego nieograniczone prawo do nihilistycznej samowoli, zastępując je zobowiązaniem do odpowiedzialnej wolności. Ten rodzaj wolności wyróżnia człowieka spośród innych żywych istot, które – począwszy od najprostszych organizmów – uosabiają niezależne *zachowania* w przeciwieństwie do *reaktywnych* rzeczy martwych. Zarówno ontologia, jak i etyka Jonasa wydały nam się adekwatną odpowiedzią ze strony współczesnej, interdyscyplinarnie świadomej etyki na gwałtownie wzmagający się „dyktat technologii” z jednej strony, a z drugiej – na prymat „ducha” redukującego wszechświat do bezwartościowej materii, siebie zaś – do nie-odpowiedzialnej samowoli modyfikującej życie, od jego genetycznej, organicznej i animalnej tożsamości poczynając. Zręby tej ontologii, uwieńczonej imperatywem odpowiedzialności wyłożonym przez Jonasa w dziele *Zasada odpowiedzialności*, opisane zostały w przedłożonym, interesującym nas tutaj tomie *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Program swej ontologii życia zakreślił Jonas następująco:

„w centrum ontologii (a poniekąd i epistemologii) postawić należy kwestię życia i kwestię ciała. Życie znaczy żyć fizycznie, jako żywe ciało, krótko mówiąc: jako byt organiczny. W ciele spleciony jest węzeł bytu (*der Knoten des Seins*), w dualizmie jedynie rozcięty, ale nie rozwiązany (*zerhaut den Dualismus*). Idealizm i materializm usiłują go rozwikłać każde po swojemu: na próżno [...]. Potrzebna jest ontologia całościowa, idzie tu bowiem o całość (*ein Ganzes*).”⁵

³ Skądinąd Husserl doceniał ucieleśnienie ja naturalnego (a także osobowego i transcendentalnego). *Körperleib/Ich-Leib* pozwala doświadczać “życiowych odniesień” do świata, zob. *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 142–143. Z kolei Merleau-Ponty od początku mówi o intercielesnym “byciu w świecie”: „Jesteśmy organami jednej intercielesności” (*we are organs of one and single intercorporeality*), Maurice Merleau-Ponty, *The Philosopher and His Shadow*, przeł. R. McCleary, Signs, Northwestern Univ. Press, Evanston 1964, s. 169.

⁴ L. R. Kass, *Appreciating The Phenomenon of Life. The Philosophy of Hans Jonas*, Special issue, Graduate Faculty Philosophy Journal, 23 (1), 2002, s. 51–69.

⁵ H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer Philosophischen Biologie*. KGA, t. I/1, 2010, s. 48.

Program ten rozwiemy tutaj na poziomie elementarnym, wskazując na integralny związek pomiędzy ontologią życia i etyką życia wedle Jonasa. Pełniejszą wykładnię życia zawierają dwa tomy edycji *Kritische Gesamtausgabe*, tj. *Leben und Organismus (Life and Organism)* i *Organism and Freedom*, a w nim przede wszystkim Wprowadzenie zatytułowane „«Life» and the Scientific Spirit”. To tutaj Jonas określił życie jako „spontaniczny i celowy ruch” (*spontaneous and teleological motion*), „fakt samej natury”⁶ (*the fact of nature itself*) w nieustannym „stawaniu się” (*becoming*) i „zachowaniu” (*behavior, performance*), którego źródłem (*source*) jest „inteligentny” organizm, w odróżnieniu od reaktywnej rzeczy.

Z kolei pełniejszą wykładnię etyki życia czytelnik znajdzie w (skądinąd znakomitej) pracy Piotra Rosoła pt. *Hans Jonas. O etycznej odpowiedzialności nauki i techniki* (2017). Przejście od życia ku etyce dokonuje się bezpośrednio, w obliczu „zatrważającego faktu śmierci” i groźby jej sprowadzenia, która napęla troską o trwanie. Żywy byt pragnie trwać pomimo, że jego biologiczne uposażenie (*structural equipment for life*) jest kruche, a samo życie – ową *rebelię* w świecie materii – trawi kryzys. I tylko człowiek zdolny jest poznać i docenić unikalną wartość życia, w perspektywie przyszłości własnej i całego żywego uniwersum. W obliczu wartości życia może on też położyć kres wielorakiej negacji i redukcji życia, do jakiej jest zdolny jako istota obdarzona najwyższym potencjałem wolności i racjonalności.

Dietrich Böhler zwraca uwagę, że Hans Jonas, zrazu „zdystansowany fenomenolog”, zmienił się w żarliwego etyka za sprawą inspiracji biblijnych oraz „metafizyki bojaźni i drżenia”,⁷ którą miał go zarazić Søren Kierkegaard. W obliczu ekspansji techniki, skupiona wokół egzystencjalno-inteligibilnej wyjątkowości człowieka fenomenologia wydała się Jonasowi bezsilna etycznie. Owszem, technika i wpisana w nią ambiwalencja zajmowały XX-wiecznych antropologów, w tym Heideggera, Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera, ale dopiero Jonasowi zaświtała myśl o zobowiązaniu filozofów do „odpowiedzialności, tj. powrotu do «jaskini» i uwolnienia uwięzionych w niej bliźnich”.⁸ Nie chodziło jednak o banicję techniki z ludzkiego świata, lecz o to, by użytek z niej uczynić mniej dowolnym, za to bardziej świadomym i odpowiedzialnym.⁹

⁶ H. Jonas, *Organism and Freedom*, KGA, t. I/4, s. 32–68.

⁷ Ową „nieegoistyczną bojaźń” (*selbstlose Furcht*) wzbudzać ma u człowieka wyobrażenie skutków własnego działania. Bojaźń czyni rozumowanie konsekwencjalistyczne aktem osobistego zaangażowania moralnego, por. R. F. Tibaldeo, *Heurystyka strachu: czy ambiwalencja lęku może być dla nas pouczająca?*, przeł. M. Huk, *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 4 (1), 2015, s. 68–87.

⁸ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 334.

⁹ Temu zagadnieniu swoją najnowszą monografię poświęcił Piotr Rosół, *Hans Jonas o etycznej odpowiedzialności nauki i techniki*, Universitas, Kraków 2017; por. H. Jonas, *Technik, Freiheit und Pflicht*, KGA, t. III/2, 1987.

Z kolei o witalistycznym zwrocie u Jonasa wymownie świadczy krytyka gnozy, egzystencjalizmu i nihilizmu¹⁰ – ów akt filozoficznego ojcobójstwa względem Heideggera, z którym Jonas identyfikował się nawet wówczas, gdy wkroczył na własną drogę filozoficzną. Ocenivszy, iż „życie w ich towarzystwie to życie skazane na kryzys” (*living in such company is living in a crisis*), Jonas nie godzi się na ujmowanie ludzkiej kondycji jako „rzucenia w świat”, „zdania się na ślepe fatum” i egotycznego „zatróskania” o własny byt. Uważa, że dopiero usytuowanie w świecie *życia* i responsywność w stosunku do świata nadaje organizmowi indywidualność (*intrinsic oneness called self*): już protozoa w zetknięciu z „innym” stają się wrażliwe, reagują, a „reakcja stanowi odpowiedź, która wykracza poza efekt mechaniczny” (*the reaction is response, mechanical reaction is transcended*).¹¹ Starając się objaśnić fenomen życia, odsłania Jonas archaiczne kulisy animizmu i panwitalizmu, kiedy to „życie znaczyło tyle samo co żywy byt (*Lebendsein*), a czegoś takiego, jak «martwa materia» nie znano”.¹² A przecież śmierć „przyciągała ludzkie umysły bardziej niż cud życia: należy to złożyć na karby podejścia teoretycznego”,¹³ podejście praktyczne bowiem życia nie zaniedbuje.

Praktyczne podejście do żywego bytu przyjmuje, że życie *jest* wartością i od razu też funduje etykę życia. Odkrywający tę wartość duch afirmuje własną, witalistyczną genezę. Rozumując w ten sposób, Jonas podważył utarte przeświadczenie o „bezwartościowości” bytu żywego, podsycane przez scjentyzm, technikę i „antropologiczny a-kosmizm”¹⁴, traktujące materię jako martwy i obojętny surowiec lub narzędzie o znaczeniu co najwyżej instrumentalnym. Ale wartość życia – również organicznego – jest immanentna i aprioryczna. „Das Leibapriori”¹⁵ ma potencjał przekraczania, samorozwoju, twórczości i to właśnie on legł u podstaw „zasady odpowiedzialności” (*das Prinzip Verantwortung*). Wedle Jonasa „etykę funduje ontologia”.¹⁶ Etyka zwraca „Heideggerowską troskę przeciwko Heideggerowskiemu zapomnieniu żywego ciała”¹⁷ (*Leibvergessenheit*). Rozpoznanie ontologicznej i aksjologicznej natury powiązania między *Leben* i *Leib*, a także przekroczenie granicy między tym, co cielesne i duchowe stanowi zaczyn etyki życia, która w odróżnieniu od egzystencjalistycznej strategii bycia na sposób „właściwy” pragnie być strategią praktyczną.

¹⁰ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Northwestern Univ. Press, Evanston 1966, rozdział 9 pt. Gnosticism, Existentialism, and Nihilism.

¹¹ H. Jonas, *Leben und Organismus*, s. 351.

¹² H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 19.

¹³ Ibidem, s. 20.

¹⁴ L. Vogel, Foreward (Przedmowa) do *The Phenomenon of Life*, op. cit., s. XII.

¹⁵ D. Böhler, *Einführung in die Kritische Gesamtausgabe*, KGA, t. I/1, 2010, s. XXVII.

¹⁶ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 357.

¹⁷ D. Böhler, *Einführung in die Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., s. XXVII.

Po cóż człowiekowi taka strategia? Z pewnością nie po to, by dystansować się od natury i techniki. Obie domeny są życiu ludzkiemu niezbędne. Redukcja natury do nieistotnej „obecności”, a z drugiej strony inflacja techniki napędzają „nowoczesny nihilizm”,¹⁸ „mitologiczną anihilację natury”¹⁹ (*mythologische Nihilisierung der Natur*) i „dyktaturę technologii”. Nihilizm wyrasta z przekonania o tym, że „*jestestwo* rzucone zostało w bezwartościowy świat”.²⁰ Heidegger i Jean Paul Sartre uznali go za bezwartościowy, ponieważ dostrzegali w nim mechanizmy i determinizmy reifikujące *Dasein* jako właściwe, a w zasadzie jedyne źródło znaczeń i wartości. Jonas ten stan rzeczy przewartościowuje, stawiając w centrum byt żywy, który rozwija się w toku naturalnej ewolucji.

Pretekstem do naturalizacji bytu stały się dla Jonasa wszelkie formy dualizmu i monizmu, obecne również w klasycznej fenomenologii i egzystencjalizmie. Jonasa interesował nie tylko wyłom, jaki w rzeczywistości materialnej czyni materia ożywiona, lecz także „przekroczenie linii dzielącej sferę ciała od sfery ducha (*die Grenzlinie zwischen der körperlichen und der geistigen Sphäre überschritten*)”,²¹ inicjowane już przez teleologię immanentną organizmowi:²² „żaden organizm nie jest pozbawiony celowości”.²³ Celowość ma charakter otwarty, niefinalistyczny, wolny od eschatologii: zawiera potencjał rozwoju własnego. Najmłodszym ogniwem ewolucji jest istota o najwyższym potencjale. W eseju *Homo Pictor* wykazał Jonas, że ludzka percepcja i zdolność obrazowania tworzą reprezentacje zapośredniczające obie te sfery, tj. duchową i fizyczną. Oprócz aspektu obiektywizującego mają one także aspekt subiektywnie podmiotowy. Wytwarzając obrazy – w tym obraz samego siebie – człowiek może je wielorako przetwarzać, a także operować nimi i przekształcać w oderwane (abstrakcyjne) idee. Jeśli zachowuje się zgodnie z nimi, osiąga formę świadomej, a w ostatecznym rozrachunku – także normatywnej samokontroli i autonomii. Subiektywny aspekt idei pozostaje otwarty na inwencję własną, zachowuje przeto szereg niezdefiniowanych, *ludzkich* potencjalności, w tym zdolność projektowania i wybiegania w przyszłość, która umożliwi też aktywność technopoietyczną. Zaawansowane formy tej aktywności mogą z kolei zwrócić ograniczać otwarty ludzki potencjał: wiąże się z tym ryzyko i zagrożenie, na które odpowiedzią stanie się odpowiedzialność, tj. najbardziej ludzka forma wolności. Zwornikiem postdualistycznej ontologii jest dialektyka, która pomiędzy Kantowskiego homo phaenomenon i homo noumenon wprowadza *Homo Pictora*: to wła-

¹⁸ Jak pisze Jonas w 1963 r. w *Zwischen Nichts und Ewigkeit*.

¹⁹ D. Böhler, *Einführung in die Kritische Gesamtausgabe*, s. LI.

²⁰ Ibidem, s. LIII.

²¹ Ibidem (*Überleitung. Von der Philosophie des Organismus zur Philosophie des Menschen*), s. 317.

²² H. Gronke, *Einleitender Kommentar...*, KGA, t. I/1, 2010, s. CXXVII. Jonas nie powołuje się przy tym na żaden wertykalny, historyczny czy boski podmiot, na opatrność, której intencją byłby nieskończony postęp ewolucji, tamże.

²³ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 176.

śnie on zapewnia ciągłość pomiędzy ludzkim umysłem i światem przedmiotowym. Przesłanka ciągłości tkwi w „najprostszych formach bytu organicznego, które stanowią prefigurację umysłu”; z drugiej strony „umysł nawet w swych najwznioślejszych wzlotach pozostaje częścią organizmu”²⁴, zachowując przy tym niezdeteterminowany jeszcze potencjał podmiotowy.

Ale jakim sposobem otwarty potencjał autonomii współlistnieje z determinizmem praw fizyki i współzależnością ja/otoczenie? Odpowiedzi nie ułatwia typowe dla XX-wiecznej antropologii przekonanie o tym, że ludzki habitat mieści się na skraju przyrody, a nieusytuowanie człowieka w świecie i wymykanie się naturalnej ewolucji pobudza rozwój ontogenetyczny, w tym inwencję, kreatywność, dociekliwość, wreszcie wolność. U Jonasa bowiem do spotkania „konieczność z wolnością” dochodzi w żywym organizmie, jak podkreśla Piotr Rosół. „Wolność związana jest z niezależnością od materii, z której składa się organizm”, tymczasem „konieczność związana jest z ciągłą zależnością od zdobywania materialnych podstaw egzystencji czy materialnych zagrożeń mogących położyć kres linii życia”.²⁵ Jonas jest bardziej antropologiem życia aniżeli kultury: wykazuje nieusuwalną przynależność człowieka do organicznego świata życia, a zarazem jego „styczność z bytem”²⁶ (*Begegnungen des Menschen mit dem Sein*), do której usposabia go umysł. Nie chodzi przy tym o eliminację konieczności przez wolność; raczej o taką samorealizację potencjału wolności, która rezygnuje z przekształcania każdego naturalnego faktu w artefakt zamykający drogę dalszej, autentycznej aktualizacji potencjału wolności, jaki tkwi w ludzkim życiu. Za istotę człowieka uznał Jonas nie wszechmoc i przemożność woli, ale świadome i zwłaszcza etyczne problematyzacje bytu (*das Vermögen der Begegnung selber aber ist das Grundwesen des Menschen*). Nie chodzi też o eliminację techniki w jej formach niegroźnych dla potencjału wolności, a wspomagających życie w jego słabości i nietrwałości. Na więź życia i konieczności w Kondycji ludzkiej zwracała też uwagę Hannah Arendt, odradzające zacieranie granicy między nimi. Ale życie podtrzymywane na siłę z pomocą technologii może podkopać godność, do której autonomicznego zdefiniowania ma prawo każda ludzka istota, powiada Jonas w *Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu Sterben*.²⁷

²⁴ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966, s. 1.

²⁵ P. Rosół, *Hans Jonas o etycznej odpowiedzialności nauki i techniki*, op. cit., s. 69.

²⁶ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 323. Autorzy pragną w tym miejscu podziękować prof. Dietrichowi Böhlerowi za udostępnienie edycji KGA; dr Brigitte Parakenings, kierującej *Hans Jonas Archiv* (Uniwersytet w Konstancji), dziękują za umożliwienie wglądu w archiwalia.

²⁷ W: H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 537–568.

ORGANIZM I WOLNOŚĆ W ZARYSIE AKTUALIZUJĄCYM

Zawartość tomu *Organismus und Freiheit* dzieli się na trzy części, poprzedzone *Wstępem* do całej edycji autorstwa Dietricha Böhlera i *Komentarzem wprowadzającym* do tomu 1/I autorstwa Horsta Gronke. Części „A” odpowiada praca pt. *Organizm i wolność. Podstawy biologii filozoficznej* (s. 1–360), części „B” – rozprawa pt. *Etyka nauk o życiu* (s. 361–568), części „C” – *Teksty uzupełniające* (s. 569–598). Dodatek „D” zawiera *Wskazówki i Przypisy od redakcji*, a także uzasadnienie metodologii przyjętej w późniejszej edycji ineditów.

Zamysł *Organismus und Freiheit...* zarysował się już we frontowych listach Hansa Jonasa, słanych do przyszłej żony Lore. Ponad dwie dekady później ukazała się monografia pt. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966). Jej pierwsze wydanie niemieckojęzyczne nosiło tytuł *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973), a wydanie drugie – tytuł *Das Prinzip Leben*, nawiązujący do najbardziej znanego dzieła Jonasa pt. *Das Prinzip Verantwortung* (1973). To ostatnie, w Polsce dostępne jako *Zasada odpowiedzialności*, przyćmiło rozgłosem *Organismus und Freiheit*, choć tę właśnie pracę autor uważał za swe *opus magnum*. Przybliżamy tu *Organismus und Freiheit* w zgodzie z oceną Autora, jako kompendium założeń fundujących „postdualistyczną”, tj. „monistyczną, lecz niematerialistyczną” ontologię i etykę życia.

Najpierwsze z nich jest wyzwaniem rzuconym nowożytnym monizmom i dualizmom. Ontologia Jonasa stanowi naukowo umocowaną fenomenologię żywego bytu: „Istotę bytu rzeczywistego najlepiej wyraża organiczny *modus essendi* żywego organizmu (*in der organischen Existenzweise des Organismus, im lebenden Organismus*), nie zaś atom, molekula, kryształ i gwiazdy. W liście do Leo Straussa z dn. 2.01.1948 r. Jonas pisze, że organizm uosabia „życie jako koincydencję zewnętrżności i wewnętrzności, jako centralny punkt i węzeł bytu (*Zentralpunkt, Knoten des Seins*), a także nieusuwalne napięcie między nimi. Czyniąc punktem wyjścia ten właśnie węzeł, zdołamy uporać się z odwiecznym dylematem: dualizm czy monizm”²⁸ (*die alte Dualismus-Monismus Frage angegriffen werden kann*). Postulat jednolitej, „postdualistycznej” i antyredukcyjnej ontologii zakłada płynne przejście od życia organicznego do metafizyki (*integrative Vereinigung*).

Ontologia ta opisuje podstawy nowej „filozoficznej biologii” (*philosophische Biologie*) i zarazem „filozofii życia”, powiada Jonas. W połowie XX w. ten podstawowy zamysł manuskryptu pt. *The Phenomenon of Life* (na którym opiera się wszak *Organismus und Freiheit*) wydał się karkołomny amerykańskiemu wydawcom. Manuskrypt odesłano z zaleceniem, by autor gruntownie zrewidował „nazbyt śmiało” tezy.

²⁸ Ibidem.

Pionierskie dzieło ukazało się w 1966 r. Jonas dokonał w nim przede wszystkim redefinicji pojęcia organizmu, odrzucając paradygmat Kartezjański, adaptując zaś elementy koncepcji Arystotelesa,²⁹ Spinozy³⁰ i Whiteheada. Stworzył pojęcie tożsamości organicznej,³¹ której potencjał ewoluuje, ponieważ wyrasta ponad pasywną, ewolucyjną adaptację i rozwija niezależną inwencję, prowadząc przy tym interaktywną wymianę z otoczeniem, od metabolizmu po rozwój cech osobowych (wymianie takiej nie podlega jedynie genom).³² Opracowana przez Jonasa „filozofia organizmu i ducha”³³ wyrasta z takiego ujęcia nawet najprymitywniej uorganizowanego organizmu, które wskazuje na obecne w nim, animalne załączki niezależnego od materii i zewnętrznosci życia mentalnego (*Vorbildung des Geistes*). Jest ono splecione z fizjologią, ale rozwija potencjalności coraz bardziej niezależne. Wyrazem nieuprawnionego redukcjonizmu jest wobec tego kumulacja badań nad fenomenem życia w naukach o życiu o proveniencji przyrodoznawczej. Życie winno interesować także „filozofię ducha, wraz z zawartą w niej etyką”,³⁴ podkreśla Jonas. Jego rozumowanie – jak pokażemy dalej – zmierza do wprowadzenia imperatywów etyki z samo-poznania życia w jego integralności. Poznanie takie nie jest możliwe w ramach jednej dyscypliny szczegółowej lub dyscyplin przyjmujących redukcjonistyczną epistemologię. Już w I rozdziale *Organismus und Freiheit*, zatytułowanym „Problem życia i ciała w teorii bytu”, unaocznia Jonas negatywne skutki takiego podejścia do życia. Zestawia w tym celu dwa, kontrastujące ze sobą obrazy świata: „antyczny obraz żywego kosmosu i przyrodoznawczy konstrukt martwego wszechświata (*eines toten Alls der Dinge*). Zestawienie to – powiada – wytycza perspektywę *postdualistyczną*, uchylającą zarówno naiwny, panwitalistyczny monizm, jak i antynomię pomiędzy dwoma monizmami: materialistycznym i idealistycznym. Na antynomii tej ufundowana jest nowoczesna ontologia”.³⁵ Z kolei w rozdziale V martwocie scjentystycznej wizji kosmosu przeciwstawia Jonas „antyświadectwo w postaci żyjącego ciała”, które do prostej materii fizycznej wraca po śmierci.

²⁹ O tym, że *techne/technesis* wspomaga osiągnięcie celów, które są poza zasięgiem natury, a z drugiej strony tę samą naturę mimetycznie naśladuje, pisali m.in. Philippe Lacoue-Labarthe, w: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, Ch. Fysk (red.), Harvard Univ. Press, Cambridge–London 1989, s. 255, oraz M. Hansen, *Embodying Technesis. Technology beyond Writing*, The Univ. of Michigan Press, Ann Arbor 2000, s. 95; o mimetycznym aspekcie *techne* pisał też Jacques Derrida w *Grammatology*, przeł. S. Spivak, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 1974, s. 144–145.

³⁰ Mimo, że Spinoza jedynie implícite zajmował się pojęciem organizmu, z Twierdzenia XIII *Etyki* oraz jego implikacji wywodził Jonas liczne założenia dla swojej koncepcji, zob. H. Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism*, KGA, t. I/1, op. cit., s. 571–591.

³¹ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 184.

³² M. D. Yaffe, *Reason and Feeling in Hans Jonas Existential Biology, Arne Naess's Deep Ecology, and Spinoza's Ethics*, w: *The Legacy of Hans Jonas*, H. Tirosh-Samuelson, Ch. Wiese (red.), Brill, Leiden–Boston, 2008, s. 345–372.

³³ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 11.

³⁴ Ibidem, s. 357.

³⁵ H. Gronke, KGA I/1, *Einleitender Kommentar*, op. cit., s. XCV.

ORGANIZM W UJĘCIU HANSA JONASA

W odróżnieniu od historycznie wcześniejszych koncepcji, koncepcja organizmu wedle Jonasa wykazuje szereg osobliwości.

Organizm stanowi względnie trwałą, „aktywnie samo-unifikującą i samo-integrującą się, indywidualną całość”³⁶ i realność,³⁷ którą można rozłożyć na organy (podsystemy) zdolne do samodzielnego funkcjonowania na poziomie wegetatywnym. Całość ta wykazuje aktywną dążność do samozachowania i zdolność do samoregeneracji dzięki szeregowi sprzężonych, współzależnych funkcji. Tworzą one jej „funkcjonalną” i dynamiczną tożsamość, która u każdego żywego bytu indywidualizuje się w toku jego relacji ze światem. Aby tę bioróżnorodność dostrzec, „trzeba być obserwatorem życia, przysposobionym przez życie samo – czyli to, czym sami jesteśmy. Nie wystarczy być »czystym matematykiem«”,³⁸ należy być w jakiejś mierze humanistą, filozofem, zdolnym uchwycić „przesmyk łączący filozofię organizmu z filozofią człowieka”.³⁹

Żywy organizm jest bytem wieloaspektowym, „ambivalentnym”, „antynomicznym”,⁴⁰ dowodzi Jonas. Ambivalencja stanowi potężne wyzwanie dla dyscyplin szczegółowych, przywiązanych do swoich redukcjonistycznych metodologii. Tymczasem organizm można rozważać zarówno jako 1) agregację molekuł, kolonię komórek, szereg tkanek i organów funkcjonalnie samodzielnymi (tak czyni wiele dyscyplin ścisłych i nauk o życiu), jak też jako niepodzielną, integralną całość, której funkcjonowanie wymaga sprzężenia części; 2) jako zewnętrżność i jako wewnętrzność; 3) jako byt osobliwy, autonomiczny, a zarazem determinowany⁴¹ przez środowisko życia – i wreszcie współzależny od własnych z nim relacji; 4) jako uorganizowana materia, zdolna do intencjonalnych zachowań (np. tropizmy u roślin, instynkty u zwierząt, aktywność wzbudzana przez doznania itd.), wreszcie jako byt podmiotowo-osobowy, zdolny do własnej inwencji, żywiący pragnienia, wytwarzający obrazy, dysponujący sobą i innymi bytami, wolny i twórczy. W myśli Jonasa każdorazowe „spotkanie obu tych sfer w żywym organizmie staje się nieprzeniknioną zagadką”.⁴²

Czy dowartościowany poprzez intencjonalną teleologię żywy organizm jest wartością samą przez się, bezwarunkowo nienaruszalną? Na to pytanie Jonas nie zawsze odpowiada w sposób jednoznacznie twierdzący. Rozważa-

³⁶ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, op. cit., s. 79.

³⁷ ale nie w rozumieniu syntezy poszczególnych ogłędów ani też w rozumieniu „sił, które wiązałyby ze sobą jego części”, H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, op. cit., s. 79.

³⁸ Ibidem, s. 82.

³⁹ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 317n.

⁴⁰ Ibidem, s. 191n.

⁴¹ Ibidem, s. 230.

⁴² A. Michelis, *Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy*, w: *Problemata*, t. 04, 01, 2013, s. 25.

jąc argumenty za i przeciwko klonowaniu człowieka⁴³ gwoli eliminacji ryzyka chorób o podłożu mutagennym, Jonas nie widział zagrożenia dla tożsamości fenotypu, która indywidualizuje się w znacznej mierze za sprawą czynników epigenetycznych. Problem dostrzegał za to w podmiotowej wolności klonu, który nie dziedziczy osobowości dawcy genomu i winien zachować „jaźń nieuprzedzoną”, albowiem niewiedza, poznanie siebie i życie własnym życiem to podstawowe wyznaczniki ludzkiej wolności.⁴⁴ Za niedopuszczalne uważał klonowanie celem tworzenia banku organów do przeszczepu.⁴⁵

Jonas rozważał również takie zagadnienia, jak biotechnologiczna ekwiwalencja organów, sprzężenie naturalnej i sztucznej inteligencji, antropomorfizacja maszyn i cyborgizacja. Ekwiwalencja znosi dualizm ciała i umysłu podług zasady sformułowanej przez klasyków koncepcji *człowieka–maszyny*. Zasada ta mówi, że

„duch jest epifenomenem materialnych procesów zachodzących w mózgu [...] Tymczasem dziś oferuje nam się po raz pierwszy taki model mechanistyczny, w którym mamy do czynienia zarówno ze zjawiskami materialnymi, jak i duchowymi. Nie ma tu już przejścia od jednej do drugiej sfery. Zjawiska te są nie tylko ekwiwalentne, lecz i tożsame (*nicht nur äquivalent, sondern identisch*)”⁴⁶

a to za sprawą przemiany materii w energię. Jednak polegające na tej przemianie “przewyciężenie dualizmu” opiera się wyłącznie na prawach mechaniki. Technologia potrafi je zaprząć do działań, które stanowią analogon procesów neuronalnych. Jednak celowość tych procesów, zauważa Jonas, będzie różnić się diametralnie od tej, jaką “żywią” ludzki duch i żywy organizm. Będzie to celowość, której one “służą” i którą „realizują”, nieosiągalna w przyrodzie lub mimetycznie naśladowująca to, co przyroda potrafi. Teleologia techniki jest zatem ograniczona, lub też – jak powiada Mark Hansen – skazana na “traumę” autoreplikacji.⁴⁷

Przekonanie Jonasa o tym, że tak zaawansowana technologia realizuje heterogeniczne, obce ludzkiej wolności cele, poddane zostało próbie w erze bioniki. Zasadą bioniki jest bowiem koordynacja praw mechaniki z przyczynowością, której źródłem jest świadoma lub zautomatyzowana (*tacit*), uważana jednak za autonomiczną dyspozycja agensa, mobilizująca inteligentną

⁴³ H. Jonas, *Lässt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, KGA, t. I/1, op. cit., s. 455–510.

⁴⁴ H. Jonas, *Biological Engineering – A Preview*, w: idem, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New York 1974, s. 159. W przypadku postaci historycznych „klonowanie ograniczyłoby się do reprodukcji genomu [...]. O ile [zgodnie z maksymą] *le style, c'est l'homme même*, o tyle nie sposób zreprodukować tego samego człowieka”, B. G. Prusak, *Cloning and Corporeality*, w: *The Legacy of Hans Jonas*, H. Tirosh-Samuelsøn, Ch. Wiese (red.), Brill, Leiden–Boston 2008, s. 323.

⁴⁵ H. Jonas, *Gehirntod und menschliche Organenbank*, op. cit., s. 511–537.

⁴⁶ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 208.

⁴⁷ M. Hansen, *Embodied Technesis*, op. cit., s. 151.

protezę do współpracy z żywym bytem organicznym. Proteza nie tylko przywraca organizmowi część utraconej, ucieleśnionej potencjalności podmiotowej i dopełnia organiczno-funkcjonalną tożsamość indywidualnego ludzkiego bytu, lecz także redefiniuje ów byt jako fuzję, hybrydę bądź „*assemblage*” o charakterze dwojakim: organiczno–nieorganicznym, przyrodniczo-technicznym, w niczym nie ujmując jego osobowo-ludzkiemu statusowi (i – jak chcą Shildrick i Mykitiuk – niczego do tego statusu nie dodając). W sensie ontologicznym pozostaje dla organizmu „ciałem obcym” w roli służebnej. Tymczasem w świetle założeń Jonasa, organizm wprawdzie dysponuje protezą bioniczną w sposób autonomiczny, ale współpracując z *mechanizmem*, podlega też równolegle jego dyspozycjom. Staje się zarówno „efektorem”, jak i „receptorem” wprzęgniętym w cybernetyczny „mechanizm feedbacku”.⁴⁸ Z drugiej strony, „systemowa kombinacja oparta na feedbacku (*die Feedbackkombination*), jaką organizm po części już jest”⁴⁹ (należąc do rzeczywistości i podlegając jej kauzalizmowi) nie determinuje go w pełni, ani też nie wyczerpuje jego własnej teleologii. Organizm nadal uosabia znaczny potencjał nieredukowalnej swobody: jego funkcjonowanie tylko częściowo stało się machinalne. Tymczasem cybernetyk lub informatyk traktuje swój obiekt w sposób teoretyczny i praktyczny, przez co „różnica między człowiekiem i maszyną traci znaczenie: jedno staje się ekwiwalentem drugiego”.⁵⁰ Znaczenie bardziej na różnicę tę wyczulony jest filozof: robot nie przestaje być narzędziem realizacji ludzkich celów nawet wówczas, gdy stymuluje aktywność ludzkiego mózgu⁵¹ lub generuje losowo zdarzenia natury wirtualnej, imitujące inteligencję ludzką. Jonas przez lata zgłębiał analogie pomiędzy żywym organizmem i jego cybernetycznym modelem. Doszedł do wniosku, że są to analogie powierzchowne. Argumentował, że organizm działa z potrzeby, ta zaś wypływa z immanentnej dlań konieczności autoregeneracji na poziomie metabolicznym. Organizm pozostaje w interakcji z otoczeniem, ale z drugiej strony – przejawia immanentną „dążność i właściwą życiu troskę o siebie”.⁵² Organiczne ciało „posiada określoną strukturę i wyspecjalizowane funkcje. Jego części odgrywają określoną rolę w obrębie całości. *Organon* oznacza środek bądź instrument (*tool or instrument*). Zatem *soma organikon* = ciało będące systemem o charakterze instrumentalnym, na który składają się rozmaite organy. Ciało jako całość jest narzędziem (*instrumentality*) w tym sensie, że jego organy służą jako funkcjonalnie wyspecjalizowane narzędzia”.⁵³ Z drugiej strony pozostaje ono źródłem celowości, inwencji i intencji.

⁴⁸ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, s. 219–220.

⁴⁹ Ibidem, s. 220.

⁵⁰ Ibidem, s. 225.

⁵¹ Ibidem, s. 226.

⁵² Ibidem, s. 229.

⁵³ H. Jonas, *Leben und Organismus*, op. cit., s. 372.

Wolno jednak zapytać, czy w świetle rozwoju cybertechnologii humanoidalne roboty nie są odpowiednikami takiej właśnie, wyspecjalizowanej instrumentalności, wyposażonej w oprogramowanie zakładające coraz większy zakres swobody po to, by nie tylko wyręczać ludzi w szeregu działań, ale także budować z nimi relację responsywną analogiczną do międzyludzkiej? Czy wobec tego „dobrze skonstruowana maszyna jest ciałem organicznym?”, pyta Jonas.

„W sensie opisanym wyżej – owszem. [...] Jednak części ciała organicznego istnieją wyłącznie we wzajemnym sprzężeniu, jako integralna całość. Wzajemna łączność z innymi organami warunkuje działanie każdego poszczególnego organu. Funkcjonalność takiego organu jest więc pochodną organicznej całości [...]. Tymczasem po rozłożeniu maszyny na części nie da się tego stwierdzić. Część mechanizmu nie jest organem. Wprawdzie wytworzono ją po to, by służyła jako organ, ale po wymontowaniu z maszyny staje się zwykłą rzeczą.”⁵⁴

Naprawa takiego trybu nie dokonuje się mocą autopoietycznej zdolności całego organizmu. Zasadniczo, maszyna jest trwalsza i bardziej wytrzymała od naturalnego organizmu i trudno pogodzić się z tym, iż rzeczy tak niezwykle jak programy komputerowe, aplikacje czy algorytmy stają się kiedyś tak samo „zwykłe” jak „oddychający organ”, któremu życie może przedłużyć transplantacja, ale jego powrót do „martwej”, „nieożywionej” materii jest nieuchronny. Trwanie przedłużane w nieskończoność za sprawą anorganicznego nośnika to nadzwyczaj żywotna utopia ludzkości, wodzonej na pokuszenie przez własną, nie znającą granic wyobraźnię i potrzebę, której nie zadowala już powolny i mozolny wzrost za sprawą przekraczania (transcendowania) własnych ograniczeń, a także mocowanie się i pertraktowane z realnym „innym”.

W POSZUKIWANIU WYKŁADNI EWOLUCJI

Sposób, w jaki Jonas rewiduje pojęcie ewolucji życia organicznego wyda się osobliwy w świetle współczesnej biologii ewolucyjnej, która sceptycznie podchodzi do zagadnienia tzw. kierunku ewolucji. Wprawi też w zakłopotanie zwolenników antropocentryzmu, bowiem Jonasowski model ewolucji nie przewiduje uprzywilejowanej pozycji człowieka. Przyznaje za to wszystkim żywym organizmom, od najprostszych poczynając, dążność do przekraczania aktualnie dostępnych potencjalności. Niefilozofów z kolei zaskoczy pytanie, czy ewolucja dotyczy wyłącznie organizacji żywego organizmu, czy również „źródeł *ducha*”⁵⁵ w jego stopniowym rozwoju od form rudymenarnych

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 93.

i zależnych od materii po wysoce złożone i niezależne. „Zajmujemy się tutaj ewolucją w jej aspektach filozoficznych”, podkreśla Jonas, „ale nie wolno nam zapominać o tym, że to nie filozofia, lecz nauka (teoretyczna i empiryczna) sformułowała hipotezę ewolucji, najpierw w kategoriach mechanicznych, odnoszonych do faktów”.⁵⁶ Owo mechaniczyczne podejście Jonas poddał gruntownej krytyce w cyklu wykładów nowojorskich.

Ewolucję rozumie Jonas jako permanentny proces formacji życia w jego fizycznej i mentalnej różnorodności. „W swej wewnętrznej konsekwencji, ewolucja pokonała ograniczenia materializmu”,⁵⁷ pisze Jonas w *Organismus und Freiheit*. Z wielu jego wypowiedzi wyłania się konflikt między ewolucją biologiczną a coraz bardziej samodzielną teleologią życia, między ewolucyjną dialektyką konieczności i kontyngencji z jednej strony, z drugiej zaś – dialektyką konieczności i wolności. „Formy życia” chcą wyrastać ponad biologiczne podłoże:

„Pojęcie »ewolucja« oznaczało pierwotnie zjawisko jednostkowej genezy, w żadnym razie powstawanie gatunków. Przeciwnie, »rozwój« (ewolucja) wzięty w znaczeniu dosłownym zakłada już istnienie gatunku. Świadectwem tego istnienia jest »plan«, którego rozwój rozpoczyna się z chwilą spółnienia osobnika potomnego przez osobniki rodzicielskie. Nie sam model, ale jego nowe ucieleśnienie rozwijać się będzie od stadium zarodkowego po stadium dojrzałe: »ewoluują« zadatki ukryte w zarodku, potencjalność, która aktualizuje się, przybierając swoistą formę. Rodzice przekazują więc potomkowi nie tylko istnienie (*Existenz*), lecz i formę (*Form*)”,⁵⁸

powiada Jonas. Takie ujęcie ewolucji odbiega od standardów przyjętych w połowie XX w., kiedy to rozwój definiowano jeszcze głównie w kategoriach mechanicznych i rodowo-linearnych, coraz częściej jednak podnosząc rolę epigenetyki, przypadku, losu: raz zaistniałe życie organiczne jest niczym stawką w grze w kości.⁵⁹ Jonas wierzył przy tym w „stopniową akumulację przypadkowych mutacji, z wolna zarysowującą kierunek wzrostu, aż do wykształcenia się dostatecznie silnego genotypu. Wpływ ma tu również selekcja naturalna; jednakże przecenianie jej wypiera z przyrody teleologię”.⁶⁰ Ostatnie zdanie nabiera nowego znaczenia w świetle ostrożności, z jaką do „quasi-naturalnego doboru (*als ob*) u Darwina”⁶¹ podchodzą Humberto B. Maturana i Francisco J. Varela: „sam Darwin nigdy nie wyjaśnił, czy pojęcie doboru naturalnego oznacza dlań coś więcej aniżeli nośną metaforę”. Autorzy podkreślają, że metafora przerodziła się w dogmat, gdy tylko teoria ewo-

⁵⁶ H. Jonas, *Leben und Organismus*, op. cit., s. 292.

⁵⁷ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 100.

⁵⁸ Ibidem, s. 78.

⁵⁹ O „grze w kości, którą prowadzi życie” pisał też Hans-Georg Gadamer: *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Media Rodzina, Poznań, s. 133.

⁶⁰ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 81.

⁶¹ H. B. Maturana, F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 2012, s. 111.

lucji ujrzała światło dzienne; „biologia zaś nie potrafi rozstać się z tym pojęciem – wszak i ona ma swoją ontogenezę”.⁶²

Tymczasem Jonas starał się unaocznic rolę teleologii jako jednego z głównych czynników ewolucji. Mówiąc o „intencjonalnej teleologii” jednostkowego organizmu założył on, że intencjonalność nie tylko definiuje świadomość, lecz występuje też immanentnie u żywych organizmów („intrinsic in life as being object [...] Organic individuality and organic identity are themselves teleological facts, teleological phenomena”⁶³), które w zetknięciu z zagrożeniem dążą do zachowania i kontynuacji życia, a w obliczu doświadczenia świata zewnętrznego rozwijają aktywność, interaktywność, inwencję niesprowadzalną do mechanicznej reaktywności. Mowa o tym przede w pracach *Der Organismus als Freiheit* oraz *Biological Foundations of Individuality*: „nie istnieje organizm pozbawiony teleologii ani teleologia pozbawiona duchowości”. Ale co to oznacza? Jak umocować takie twierdzenie w kontekście teorii ewolucji, o której wypowiada się filozof? Jak uczynić je przekonującym dla nauk o życiu? Przypomnijmy, że w IV części *Etyki* Spinoza odmówił celowości bytom naturalnym: „jak przeto [przyroda] nie istnieje dla żadnego celu, tak też dla żadnego celu nie działa”. W kolejnym akapicie odniósł się do „intencjonalnej teleologii” (mówiąc językiem Jonasa) ludzkiego indywiduum, rozważając ją w kategoriach samopobudzenia: „przyczyna zaś, zwana celową” – powiada Spinoza –

„nie jest niczym innym, jak samym tylko popędem ludzkim, o ile rozpatruje się go jako zasadę, czyli pierwszą przyczynę jakiejś rzeczy. Jeśli np. mówimy, że przyczyną celową tego czy owego domu było zamieszkanie, to nic zaprawdę innego nie mamy na myśli, że człowiek, wyobraziwszy sobie wygody życia domowego, uczuł popęd do wybudowania domu.”⁶⁴

Zdaniem Jonasa tak rozumianą przyczynowość celową uosabiają i w swoisty sposób realizują nie tylko istoty ludzkie, lecz także inne żywe byty, z tą różnicą, że u tych ostatnich dzieje się to na poziomie psychofizycznego sensorium, u tych pierwszych zaś – z udziałem reprezentacji bądź idei. Dzięki reprezentacjom lub ideom modalności życia nabierają zupełnie nowej jakości: jednak nie przerywa to „continuum pomiędzy człowiekiem a królestwem życia”.⁶⁵ Pomiędzy zdolnością selektywnej absorpcji pożywnych składników przez rośliny z podłoża, stymulujących trwanie i wzrost, a wyborem form życia, które pozwalają człowiekowi na życie prowadzone podług (subiektywnego lub obiektywnego) obrazu siebie samego, zachodzi różnica; niekiedy jednak jest to analogia, znacznie rzadziej zaś powielanie tych samych zachowań. Przykładowo to, co czynią rośliny, dotyczy *ciała* w stanie bioświadomo-

⁶² Ibidem, s. 111.

⁶³ H. Jonas, *Life and Organism*, s. 459.

⁶⁴ B. de Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliński. Na nowo opracował i wstępem poprzedził L. Kołakowski, PWN, Warszawa 2008, cz. IV, s. 240.

⁶⁵ H. Jonas, *The Gnosis Religion*, op. cit., s. 328.

ści i wedle Spinozy zwie się popędem (*appetitus*); to zaś, co czynią istoty ludzkie, „dotyczy samej duszy [i] nazywa się wolą (*voluntas*)”.⁶⁶

Jonas odkrywa w dążności zasób znaczeń wykraczających poza immanencję życia u Spinozy. Najważniejszym z nich jest zdolność do transcendowania *status quo* i antycypacji dalszej, choćby minimalnej, perspektywy rozwoju,⁶⁷ która aktualizowałaby się potencjał życiowy indywidualnego organizmu. *Transcendowanie* kojarzy nam się z metafizyką, lecz jedno i drugie określenie znalazło szerokie zastosowanie w kontekstach agnostycznych.⁶⁸

„Transcendencja, bycie sobą poprzez przekraczanie siebie (*the transcendence, the being a self by going beyond the self*) [...] otwiera nowe horyzonty i umożliwia osiąganie nowych form. Horyzonty są zawsze horyzontami transcendencji. Dzięki niej tożsamość nie wyczerpuje się w jałowej identyczności ciała fizycznego ze sobą samym (*empty self-identity of a material body*).”⁶⁹

Niekiedy organizm okazuje się zdolny przekroczyć swym zachowaniem zakres przyrodzonej mu potencjalności. Jednak „ewolucję” tej organicznej formy wolności dostrzec można wtedy, gdy porówna się osiągnięte przez zwierzęta formy intencjonalnej dążności i organicznej („pozaracjonalnej”) z formami dostępnymi roślinom. Te zwierzęce coraz wyraźniej antycypują ludzkie, lecz nie tworzą jeszcze w pełni świadomych, autonomicznych, kreatywnych i odpowiedzialnych modalności.

Przypisywanie ewolucji „kierunku” w kategoriach dążności/transcendencji może budzić wątpliwości; ale wspomagając dziś ewolucję technologicznie i kierując ją na *nowe tory, implicite* zakładamy, że podążała ona dotąd samoistnie w jakimś immanentnym, od nas niezależnym kierunku, na który chcielibyśmy mieć wpływ.⁷⁰

Można dostrzec pewne analogie między koncepcjami Jonasa, Arnolda Gehlena, Helmutha Plessnera czy Jakoba von Uexküll. Nie mogąc ich tutaj omówić, przypomnijmy za Aldoną Pobjewską, że Uexküll uczynił żywą istotę biopodmiotem: „Jej podmiotowość wyraża się w autonomicznym działaniu i postrzeganiu, które są warunkowane przez swoiste *a priori*, zwane przez Uexküll planem”. Każda istota żywa realizuje swój plan, w pewnym stopniu współtworząc krąg rzeczywistego „wokół–świata”, którego strukturę wyznacza „podmiotowe *a priori*: a jego obserwowalnym wyrazem [są] za-

⁶⁶ B. de Spinoza, *Etyka*, op. cit., cz. III, tw. XIII, s. 154, podkr. nasze. Jonas zaadaptował pojęcie *conatus*, nadając mu nowe znaczenie. Nie przekonały go rozstrzygnięcia (kartezjańskiego) „problemu psychofizycznego” u Spinozy i Leibniza. Uznał je za „akrobacje kogoś, kto nie może poruszyć nawet małym palcem”, zob. H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 107.

⁶⁷ H. Jonas, *Life and Organism*, KGA, t. II/3, s. 453.

⁶⁸ H. Jonas, *Materia, duch i stworzenie*, w: idem, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 83.

⁶⁹ Ibidem, s. 458.

⁷⁰ Uchwytność kierunku ewolucji – lub też możliwość jej kontrolowanego ukierunkowania – znacząco wzrosła w obliczu możliwości edycji i reedycji genomu (CRISPR), zob. S. Pinker, *The Moral Imperatives for Bioethics*, 2015; BostonGlobe, August 2015, dostęp: <https://www.bostonglobe.com/opinion/2015/07/31/the-moral-imperative-for-bioethics/JmEkoyzLTAu9oQV76JrK9N/story.html>

chowania danej żywej istoty”.⁷¹ Czyniąc „podmiotowość przedmiotem badania nauki”,⁷² Uexküll dzieli z Jonaszem te same, postdualistyczne założenia filozofii życia w rozwoju. Eksponują one ciągłość, ale i rozwój, przez co usytuowanie człowieka w świecie – mocą jego własnych, typowo ludzkich zdolności – przestaje być jedynie miejscem w przyrodzie, a staje się także miejscem w historii ludzkiego bytu żywego (bez odrywania go od naturalnej genezy).

Przez dekady Jonasowska filozofia ewolucji pozostawała w cieniu koncepcji rozwijanych na gruncie nauk o życiu. W ostatnim czasie znaczna część przedstawicieli tych nauk wyjaśniała ewolucję głównie w świetle dziedziczności, tę ostatnią zaś

„w kategoriach genów i sekwencji DNA (*in terms of genes and DNA sequences*). Przez ewolucję rozumieją oni zmianę częstości genów alternatywnych bądź alleli (*changes in the frequencies of alternative genes*). Należy wątpić, czy to stanowisko przetrwa kolejne dwie dekady. Coraz więcej biologów uważa, że pojęcie dziedziczności stosowane przez dzisiejszą myśl ewolucyjną jest zbyt wąskie i należałoby je poszerzyć o idee i odkrycia biologii molekularnej i behawioralnej (*molecular biology and the behavioral sciences*).”⁷³

Podejście to ma znamiona nonredukcjonistyczne, uwzględnia bowiem wiele czynników, niezbędnych do dalszej “transformacji darwinizmu”,⁷⁴ której próbę podjął też Jonas. Starł się osłabić kryteria efektywności i adaptacji na rzecz teleologii, którą neodarwinizm i neolamarckizm⁷⁵ zawęziły jego zdaniem do wybranych zdolności cyzelowanych w toku ewolucji. W tej doborowej, ale wąskiej grupie znalazły się

„percepcja zmysłowa, sprawność chwytania i zaradność wyrastająca z woli przetrwania (*resourcefulness of the will to survive*): są to niemechanistyczne, intencjonalne (*purposive*) charakterystyki. Niespójność ta świadczy o tym, że zagadki ewolucji nie da się wyjaśnić wyłącznie w kategoriach mechanistycznych i behawiorystycznych – choć to one dochodzą dziś do głosu najczęściej.”⁷⁶

„Organiczna” i „funkcjonalna” tożsamość człowieka, nadal czytelna w świetle całokształtu jego zachowań i podmiotowych potencjalności, jest złożona, lecz człowiek formuje swą tożsamość także w rejestrach zachowań nieanimalnych. Obejmują one zdolności poznawcze, językowe i symboliczne, a nade wszystko unikalną na tle innych żywych istot zdolność do obrazowa-

⁷¹ A. Pobojevska, *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism Jakoba Johannesesa von Uexkülla*, Studio Wydawnicze Karta, Łódź 1998, s. 69.

⁷² Ibidem, s. 67.

⁷³ E. Jablonka, M. J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. MIT Press, Cambridge, Mass. 2005, s. 10.

⁷⁴ Ibidem, s. 38.

⁷⁵ H. Jonas, *Leben und Organismus*, op. cit., s. 299.

⁷⁶ Ibidem, s. 298.

nia (*Homo Pictor*). Pozwala ona wytwarzać obrazy i pojęcia (eidos) wraz z ich subiektywną, a z drugiej strony – obiektywizującą dynamiką; wraz z potencjałem, który otwiera przed ludzkością wolność w wymiarach nieznanym organizmowi, a i dla ludzkości zawsze otwartych: człowiek potrafi wytworzyć adekwatny obraz siebie samego, zachowywać się zgodnie z nim i budować własną tożsamość. Tymczasem dla innych żywych istot stymulatorem rozwoju wolności była „gra sił”, „mocowanie się” organizmu z otoczeniem, przybierające ostatecznie znamiona interakcji i współzależności. Wprawiała ona organizm w napięcie pomiędzy „tożsamością substancjalną” i „tożsamością funkcjonalną”. Nie bez przyczyny dzieło *Organizm i wolność* nosiło pierwotnie tytuł *Organizm jako wolność (Organismus als Freiheit)*.

WOLNOŚĆ RACJONALNA I WOLNOŚĆ ODPOWIEDZIALNA. ROLA FILOZOFII WE WSPÓŁCZESNYM DISKURSIE ŻYCIA, NAUKI I TECHNIKI

Rozdziały IX i X tomu *Organismus und Freiheit* opisują typ idealny *Homo Pictora* (esej pod tym samym tytułem). Uosabia on zestaw zdolności wybitnie ludzkich, łącznie z takimi, które pozwalają człowiekowi samodzielnie zarządzać „wolnością racjonalną” w imię „wolności odpowiedzialnej”. Aby unaocznic różnicę między dwoma wolnościami, skonstruował Jonas trójstopniową dialektykę stosowania techniki przez człowieka. Podobnie jak Gehlen, który w technice, racjonalności, języku, instytucjach itd. dostrzegał kompensatory ludzkich braków (*Mängelwesen*⁷⁷), również Jonas podnosił znaczenie zdolności technicznej dla nietrwałej i słabej kondycji organicznej, z której człowiek nie może się wyzwolić. Tym samym, jest on wręcz skazany na technologię, którą sam rozwija gwoili radzenia sobie z życiem, podkreśla Jonas w *Zasadzie odpowiedzialności*. Gdy jednak technologia przejmuje kontrolę nad ludzkim życiem, niesie to ze sobą radykalne następstwa dla wolności: jej potencjał staje się od niej zależny, jego rozwój ulega ograniczeniu, jej horyzont – zawężeniu, a może nawet zamknięciu. Nadużywanie technologii skrywa w sobie potencjał nihilizmu. Rozsądne i odpowiedzialne używanie wspiera zaś potencjalności immanentne życiu, np. ratując je i sprzyjając immanentnemu wzrostowi jego form. W szczególności technologia może zmieniać tożsamość ludzkiego bytu, definiowaną w immanentnym związku z fenomenem życia. Stąd tak ważny staje się adekwatny autowizerunek ludzkości, który antycypuje też jej przyszłość właśnie w świata życia. Ku przyszłości wybiegają ludzkie projekty i marzenia, lęk o trwanie, wreszcie imperatyw odpowiedzialności, do którego formuły należy postulat: „nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”.

⁷⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula Verlag, Wiesbaden 1986.

Stosowana zrazu na potrzeby życia technika z czasem sama staje się „permanentną potrzebą życiową” (*zu einem dauernden Lebensbedürfnis*) człowieka. Używanie przybiera skalę ekscesywnego nadużywania, a emancypacja względem żywiołów i konieczności naturalnych – skalę antropocentrycznej hegemonii i nihilizmu.⁷⁸ Ten rodzaj racjonalnego sprawstwa wolności wiedzie do samo-zniewolenia człowieka wraz z postępującą transformacją żywego świata. Dając początek technice, wolność racjonalna ujawnia swą ambiwalentną prawidłowość: zgodnie z nią, rozwój wolności implikuje wzrost ryzyka wpisanego w jej urzeczywistnianie. Dopiero „wolność odpowiedzialna” potrafi oszacować ryzyko i podjąć działania zapobiegające jego eskalacji. Wolność odpowiedzialna – a także adekwatne poznanie okoliczności i skutków racjonalnego działania – stanowią domenę etyki. Poza wolnością, etyka zainteresowana jest afirmacją życia w jego „obiektywnie wartościowych” formach, nadrzędnych wobec celów przyświecających uzbrojonej w technikę „wolności racjonalnej”.

W zakresie i mocy wolności odpowiedzialnej leży wobec tego zgodne z obiektywną aksjologią życia *używanie techniki* w miejsce *dyktatu techniki*, który człowiek wytwarza i któremu sam ostatecznie podlega. Ów dyktat, nazwany przez Jonasa „mocą pierwszego stopnia” wypiera i zastępuje naturę. „Moc pierwszego stopnia” wzmaga się i przekształca w „moc drugiego stopnia” wówczas, gdy „domniemany posiadacz mocy stał się *bezwolnym egzekutorem własnych możliwości*”⁷⁹ (*zum willenlosen Vollstrecker seines Könnens*). Potrzeba zatem niezbędną, podkreśla Jonas, „mocy trzeciego stopnia”,⁸⁰ zdolnej pohamować sprawstwo wspomagane przez technikę, które zagraża nie tylko kondycji organicznej, lecz i autonomii życia. Źródłem „mocy trzeciego stopnia” ma być „wolność jako odpowiedzialność”, zabiegająca o najbardziej doniosły moment teleologii życia, tj. o *wolność samą*. W warunkach, gdy racjonalna wolność staje się źródłem zagrożenia dla człowieka i świata, odpowiedzialność musi nieodłącznie towarzyszyć ludzkiej wolności we wszelkich jej formach.

Jak widać, fundamentalnie epistemologiczne, a zarazem praktyczne zadanie etyki odpowiedzialności zostało wyłożone już w dziele *Organismus und Freiheit*: polega ono w pierwszym rzędzie na tym, że reprezentujący ludzkość etyk bądź filozof dokonuje samopoznania jako żywy i wolny, tj. immanentnie wartościowy byt ludzki. Czerpie przy tym z nauk o życiu, „otwierając się na badania wykraczające poza granice dyscypliny szczegółowej [...], na współpracę filozofii z naukami empirycznymi (*Kooperation der Philosophie mit den empirischen Wissenschaften*)”.⁸¹ Przesłankę dla tego postulatu zawiera już „fenomen życia”, który „sam przez się kwestionuje

⁷⁸ H. Jonas, *Leben und Organismus*, op. cit., s. 339.

⁷⁹ H. Jonas, *Ethik der Lebenswissenschaften*, KGA, t. I/1, 2010, s. 365.

⁸⁰ Ibidem, s. 369.

⁸¹ H. Gronke, *Einleitender Kommentar*, op. cit., s. CIII.

granice, zwyczajowo dzielące obszary badań i uprawiane przez nas dyscypliny”.⁸² Równolegle, zadaniem fenomenologii będzie opisywanie życia, a zadaniem ontologii, epistemologii i hermeneutyki – rozumienie życia. Zadanie takie może się ziszczyć wyłącznie w ramach szerokiej, ignorującej dychotomię przyrodzownawstwo – humanistyka, „fenomenologiczno–hermeneutycznej ontologii życia”, w którym urzeczywistnia się „byt w całej pełni” (*Fülle des Seins*). Naturę, życie i organizm „pozostawiono naukom przyrodniczym, tymczasem rozumieniem i interpretacją (*irgendwelche Sinndeutungen*) zajmują się nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*): między pierwszymi i drugimi najwyraźniej brakuje pomostu [...] Filozofia znalazła się wśród tych drugich: tymczasem jej właściwe miejsce jest ponad tą różnicą”,⁸³ podkreśla Jonas.

Czy filozofia jest dziś świadoma swej misji w obliczu ekspansji zaawansowanych technologii, nieodwracalnie pozbawiających życie potencjału wolności i nieznaną jeszcze teleologii? Odzyskać ten potencjał, tę teleologię oznacza: potrafić zrezygnować z nadmiaru technologii, która go kwestionuje lub unicestwia. Czy filozofia odsłania wartość życia w obliczu nieodpowiedzialnej samowoli, której efektem byłby postępujący regres immanentnego życia, *autentycznego* rozwoju – zarówno w przypadku ludzkości, jak i w przypadku innych gatunków, w skali przyszłości planety? Czy może dywaguje ona tylko o abstrakcyjnych problemach, pogrążona we własnym, idealistycznym redukcjonizmie, nieczuła na realne zagrożenia i niepomna własnej marginalizacji, która postępuje nie tylko pod wpływem zawłaszczania życia i nauk o życiu przez nauki techniczne, ale także pod wpływem zaniku jej dziedzinowej samowiedzy? Nie uważamy przekonań Jonasa ani za biokonserwatywne, ani za technoprogresywne. Ich natura jest ewidentnie biocentryczna, przy silnej ekspozycji ludzkiej wolności, gotowej do samokontroli w obliczu nieodwracalnego zagrożenia dla jej potencjału, który z życia wyrasta i w życiu odkrywa unikalną, immanentną wartość.

Jeśli w poglądach Jonasa jest miejsce na inteligentny projekt i transcendentną genezę życia, którego „boskość” wymaga ochrony przed dyktatem technologii, to jest ono niedogmatyczne, jak pokazują prace *Materia, duch i stworzenie* oraz *Unsterblichkeit und die heutige Existenz*. Idzie tu o mityczną, znaną w ortodoksyjnym judaizmie łączność między intelektem człowieka i Stwórcy, który pozostawił temu pierwszemu szeroki zakres wolności poznawczej i praktycznej, dając mu na początek *prawa* – jak daje się je dzieciom, nim wydorosłują i rozwiną *prawodawczą autonomię i odpowiedzialność*.

⁸² H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, op. cit., s. 5.

⁸³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, KGA, t. III/2, 2010; por. H. Gronke, *Einleitender Kommentar*, op. cit., s. CV.

Życie ma immanentne źródła: stanowi manifestację samorzutnej przygody i rewolucji, która przytrafiła się materii.⁸⁴ Przyjęcie odmiennych założeń pograżyłoby myśl Jonasa na powrót w odmętach gnozy i jej eschatologiczno-nihilistycznej ambiwalencji (z Nietzscheańską autokreacją, tj. „stawianiem się, kim/czym się jest” i Sartre’owskim „byciem tym, czym się nie jest” włącznie), od której Jonas ewidentnie stronił. Immanentne źródła ma więc także wpisana w życie wolność wraz z jej unikalną, człowiekowi tylko właściwą potencjalnością, tj. tworzeniem idei (*eidōs*) mających za przedmiot także ludzkość i żywe uniwersum, o których trwanie zabiega i apeluje rozum w swej funkcji praktycznej.

**ORGANISM AND FREEDOM.
PHILOSOPHY OF LIFE AND ETHICS OF LIFE SCIENCES**

ABSTRACT

The authors revisit the claims of Hans Jonas’s postdualistic ontology of a living being. Life’s immanent potentialities evolve, until the human being develops her technologies, freedom, reason, and, finally, the responsibility to restrain own excessive usage of technologies and protect her open-ended potentialities. The paper relies on the ideas described in *Organism and Freedom*, Jonas’s *magnum opus* in his own eyes.

Keywords: Hans Jonas, living being, organism, postdualistic ontology, teleology, evolution, freedom, responsibility, technology, risk, ethics, philosophy, science.

O AUTORACH:

Ewa Nowak – dr hab., profesor UAM, Instytut Filozofii, UAM Poznań, ul. Szamarskiego 89c, 60-568 Poznań (afiliacja).

E-mail: ewanowak@amu.edu.pl

Roberto Franzini Tibaldeo – dr, Université Catholique de Louvain, Place de l’Université 1, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgia (afiliacja).

E-mail: roberto.franzini@uclouvain.be

⁸⁴ P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Un dialogo a distanza. H. Jonas e J. Ratzinger nel «dibattito sulle origini»*. Il Regno. Attualità, nr 20(2014), s. 710–713.