

Ryszard F. Sadowski

Monizm organizmalny jako odpowiedź Hansa Jonasa na problem psychofizyczny

Studia Philosophiae Christianae 41/2, 71-108

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD F. SADOWSKI
Instytut Ekologii i Bioetyki UKSW

MONIZM ORGANIZMALNY JAKO ODPOWIEDŹ HANSA JONASA NA PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY

1. Wstęp. 2. Krytyczny etap badań Hansa Jonasa nad problemem psychofizycznym. 2.1. Przeszarzały dualizm. 2.2. Niewystarczalny monizm. 2.3. Teoria podwójnego aspektu. 3. Konstruktyny etap badań nad problemem psychofizycznym. 3.1. Monistyczna koncepcja świata. 3.2. Subiektywność. 3.3. Celowość. 3.4. Wolność. 3.5. Miejsce człowieka w świecie. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Problem psychofizyczny po raz pierwszy został wyraźnie przedstawiony przez Kartezjusza, który zapoczątkował tym samym nowożytną dyskusję nad relacją duszy i ciała. W jej wyniku ujawniła się doniosłość problemu psychofizycznego i możliwość ujęcia w jego perspektywie szeregu zagadnień filozoficznych. W szczególności pozwoliło to dostrzec metafizyczne tło problemu psychofizycznego i uporządkować najbardziej pierwotne pytania człowieka o strukturę rzeczywistości. Wyraźne postawienie problemu w wieku XVII pozwoliło dostrzec obecność tego zagadnienia także w starożytności. Szczególnie w pracach Platona i Arystotelesa.

Zagadnienie to jest często przedstawiane w formie pytań: Jakie związki zachodzą w istotach rozumnych pomiędzy ich umysłami a ciałami? Czy rzeczywistość, w której żyjemy, jest monolitem złożonym z jednego rodzaju substancji, czy może jest wieloraka i różnorodna? Jak oddziałują na siebie poszczególne elementy wielorakiej rzeczywistości?¹ Niektórzy stawiają problem psychofizyczny jako wzajemne przeciwstawienie dwóch elementów: dusza-ciało,

¹ Por. K. Campbell, *Body and Mind*, Notre Dame 1984, 1.

umysł-ciało, psychika-organizm, jaźń-mózg, duch-materia, myślenie-byt, świadomość-byt, umysł-maszyna, mózg-umysł, stany mentalne-stany mózgowie, osoba-ciało².

Jaegwon Kim ujmuje to zagadnienie jako próbę znalezienia miejsca umysłu w świecie³. Barbara Hannan zaś podkreśla w nim fenomen świadomości: „Jakże to dziwne, że istnieję «ja», która doświadczam tego wszystkiego wokół. (...) Istnieje osoba, jaźń, której przydarzyła się właśnie fala radości, a nie jedynie skupisko neuronów i mięśni oraz impulsów elektrochemicznych. Dlaczego tak się dzieje? Co jest tego przyczyną?”⁴.

Współcześnie, badania nad problemem psychofizycznym przeniosły się na grunt neurofizjologii mózgu i sztucznej inteligencji. Dziś problem psychofizyczny wyraża się najczęściej pytaniem o miejsce umysłu w świecie oraz jego relację do świata fizycznego, nie przesądzając o charakterze umysłu.

Prowadzone przez Jonasa badania nad problemem psychofizycznym można podzielić na dwa zasadnicze etapy: krytyka dotychczasowych stanowisk oraz konstruktywna propozycja rozwiązania tego zagadnienia.

Zaproponowana przez Jonasa koncepcja może być określona jako monizm organizmalny, ponieważ organizm żywy był dla niego podstawą do wypracowania integralnej, chociaż niejednorodnej, wizji świata. Ponadto, codzienne intuicje dotyczące organizmów żywych skłaniają do przyjęcia, że umysł może efektywnie wpływać na zachowanie ciała.

2. KRYTYCZNY ETAP BADAŃ HANSA JONASA NAD PROBLEMEM PSYCHOFIZYCZNYM

Jonas krytykował zarówno stanowiska przyjmujące dualizm substancjalny, jak i tradycyjne koncepcje monizmu materialistycznego.

² Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, 312; H. W. Hintz, *Whitehead's Concept of Organism and the Mind-Body Problem*, w: *Dimensions of Mind. A Symposium*, red. S. Hook, London-New York 1960, 98-99; J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, Kraków 1996, 10; J. R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. z ang. J. Bobryk, Warszawa 1995, 12; L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge-New York-Melbourne 2000, 3.

³ Por. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, tłum. z ang. R. Poczobut, Warszawa 2002, 10.

⁴ B. Hannan, *Subjectivity & Reduction. An Introduction to the Mind-Body Problem*, Boulder-San Francisco-Oxford 1994, 1.

Pierwszym zarzucał, że nie dają one podstaw dla wypracowania takiej wizji, która umożliwiłaby jednolite i całościowe spojrzenie na rzeczywistość. Drugim zaś, że nie odwzorowują całej rzeczywistości, sprowadzając świat jedynie do wymiaru fizykalnego, pomijając zagadnienie świadomości i wolności.

2.1. PRZESTARZAŁY DUALIZM

Wśród stanowisk dualistycznych, które najbardziej prowokowały Jonasa do polemiki, był starożytny dualizm gnostycki, nowożytny dualizm kartezjański oraz paralelizm w wersji Leibniza i Malebranche'a. Gnostycyzm był starożytnym ruchem religijnym i prądem kulturowym. Jego głównym celem było wyzwolenie uwięzionego w złym świecie człowieka. Dualistyczne tendencje gnostyckie sięgają jednak współczesności. Stworzyły bowiem podstawy dualistycznego spojrzenia na świat ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dualizm kartezjański miał typowo filozoficzne podłoże i podobnie jak dualizm gnostycki znacząco wpłynął na kształt współczesnej cywilizacji zachodniej. Paralelizm natomiast, w opinii Jonasa, zafałszowywał obraz świata i utrwał dualistyczne rozdzarcie rzeczywistości.

Gnoza i dualizm są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wszystkie i bardzo różnorodne systemy gnostyckie łączy jedna charakterystyczna cecha – wszechobecny dualizm. Jonas określił go nawet jako *pierwszą egzystencjalną zasadę gnostycyzmu*⁵. Rozpoznając skutki gnozy, które dostrzegał nawet w mentalności współczesnego człowieka Zachodu, krytycznie odnosił się on do wielu tez gnostycyzmu. Uważał, że gnostycki dualizm był główną przyczyną starożytnego nihilizmu, który zapowiadał i przygotowywał grunt pod nowożytny nihilizm i brak poszanowania dla przyrody.

Jego krytyka w sposób szczególny dotknęła dualizmu Boga i świata, świata i człowieka, Boga i człowieka⁶. Czynniki, które

⁵ Por. H. Jonas, *The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imaginatorion, and Mood*, w: H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974, 267; Tenże, *Religia gnozy*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Kraków 1994, 343; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. z niem. B. Kita, Warszawa 1988, 96-97; K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 1995, 59-60.

⁶ Jonas najbardziej koncentruje się w swych analizach na dualizmie Boga i świata oraz człowieka i świata, pomijając przeciwstawienie Boga i człowieka. Por. H. Jonas, *The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imaginatorion, and Mood*, art. cyt., 266-267; Tenże, *Religia gnozy*, dz. cyt., 343.

wzmagaly dualistyczne rozdarcie gnostyckiego swiata, byly, „iskra boza”, „swiaty i generacje” oddzielajace czlowieka od Boga oraz jezyk, który podkreślal dualistyczna polaryzacje swiata gnozy. Konsekwencja dualistycznego oddzielenia czlowieka i swiata byla alienacja czlowieka oraz pogarda dla „tego swiata”, który byl jedynie miejscem ludzkiej niewoli. Alienacja miala zapewnic czlowiekowi ocalenie jego boskiej tozsamosci i powrot do „boskiej ojczyzny”⁷.

Radykalny dualizm gnostycki, gardzac elementem materialnym, akcentowal kwestie duszy i umyslu, które byly swiatu obce i wywodzily sie „z zewnatrz”. Koncentrowalo to uwage na istocie swiata wewnetrznego, czyli na duszy. Taka postawa byla calkowicie sprzeczna z pogladami Jonasa, który chcial zbudowac wizje swiata zespalajaca w jedna calosc to, co duchowe i materialne.

Kolejnym elementem gnozy, który nie przystawal do koncepcji Jonasa, byl gnostycki Bóg. Gnostycyzm przeciwstawial ponadswiatowego Boga materialnemu swiatu, który byl Bogu nieskonczenie obcy. Bóg nie stworzyl swiata, nie kierowal nim ani go nie zbawial. Natura Boga byla absolutnie obca naturze wszechswiata, który stanowil Jego calkowita antyteze⁸. Gnostycki Bóg byl „inny” w stosunku do wszystkiego, co istnieje, obcy i niepoznawalny. Wiedza o Bogu odnosila sie do jego niepoznawalnosci⁹. Gnostycki Bóg to zaprzeczenie i uniewaznienie swiata, któremu nie tylko nie nadawal on sensu, ale mu go odbieral. W istocie tak pojmowanego Boga bylo znacznie wiecej *nihil* niz *ens*.

Jonas nie zgadzal sie tez z gnostycka koncepcja czlowieka, jako jedynego bytu duchowego. Koncepcja taka podkreślala bowiem dualistyczny podzial rzeczywistosci. Wedlug Jonasa w calej przyrodzie ozywionej znajduja sie przynajmniej zalazki tego, co w czlowieku osiaga swój szczyt, czyniac go bytem duchowym. W wizji gnostyckiej czlowiek byl zlozeniem ciala, duszy (*psyche*) i ducha (*pneuma*). Ze wszystkich bytow tworzacych „ten swiat” tylko czlowiek posiadal ducha. Jonas nie zgadzal sie z tak radykalnym rozdzieleniem czlowieka od pozostalych organizmow zywych. Postanowil wypelnic te gnostycka przepasc. Jego zdaniem organizm zywy sta-

⁷ Por. Tamże, 346.

⁸ Por. Tamże, 58.

⁹ Por. Tamże, 304-306.

nowi!ł zaprzeczenie dualistycznej polaryzacji i łączył w sobie zarówno element materialny, jak i umysłowy¹⁰.

Konsekwencje gnostycyzmu w dziedzinie relacji człowieka do przyrody były antytezą poglądów Jonasa i jego etyki odpowiedzialności. Jonas zwalczał gnostycki dualizm, ponieważ rozpoznawał w nim przyczynę nowożytnego podejścia do przyrody oraz współczesnego kryzysu ekologicznego. Jonas stał na stanowisku, że gnostycyzm, rozdzielając rzeczywistość, przyznawał elementowi duchowemu zwierzchnictwo nad elementem materialnym, dając podstawy dla pogardy względem przyrody¹¹. W tak skonstruowanym gnostyckim świecie człowiek nie poczuwał się już do odpowiedzialności względem przyrody. Świat był mu obcy i wrogi. Stanowił przeciwbiegun jego dążeń, co ostatecznie zwalniało go od troski o otaczającą go rzeczywistość¹². Jonas był przekonany, że gnostycki dualizm stanowił metafizyczne tło nihilizmu i wszystkich jego konsekwencji, z którymi boryka się dzisiejszy świat¹³. Gnoza prowadziła do katastrofalnej dewaluacji świata materialnego, który został ogołocony z pierwiastka duchowego oraz wartości.

Przewyciężenie kartezjańskiej wizji świata stanowiło główne zadanie filozoficznej refleksji Jonasa. Dualizm kartezjański był w jego opinii kontynuacją wcześniejszych form dualizmu filozoficznego, który swymi początkami sięgał Platona i Augustyna. Kartezjański podział rzeczywistości na *res cogitans* i *res extensa* stał się elementem charakterystycznym całej nowożytności. Stworzony w ten sposób obraz dualistycznego świata wpłynął na zmianę mentalności zachodniej cywilizacji a następnie utrwalił ją na kilka stuleci. Jonas był przekonany, że skutkiem takiej wizji rzeczywistości było umniejszenie znaczenia przyrody przez pozbawienie jej świadomości. Tradycyjny podział rzeczywistości na przyrodę ożywioną i nieożywioną zastąpiono podziałem na to, co świadome i nieświadome, odbierając przyrodzie jej godność i wartość, a rezerwując je jedynie

¹⁰ Por. H. Jonas, *La science comme vécu personnel*, Études Phénoménologiques 8 (1988), 21-23; Tenże, *Philosophical Aspects of Darwinism*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston 2001, 55.

¹¹ Por. Tenże, *Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future*, Social Research 61(1994)4, 821.

¹² Por. Tenże, *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 219; Tenże, *Religia gnozy*, dz. cyt., 288.

¹³ Por. Tamże, 357.

dla *res cogitans* – człowieka. Wykreowany w ten sposób antropocentryzm dał podstawy do nieliczenia się z przyrodą, a w konsekwencji spowodował dzisiejszy kryzys ekologiczny ze wszystkimi jego konsekwencjami.

Jonas odrzucał system Kartezjusza, ponieważ był przekonany, że obraz świata przedstawiany w tym systemie jest nieadekwatny. Podział rzeczywistości na świadomą i rozciągłą nie tylko nie pozwalał jej lepiej zrozumieć, ale wręcz stanowił „okrojenie” rzeczywistości, które powodowało, że pewien jej fragment wymknął się ludzkiej refleksji. W nowożytnej wizji świata przyroda opisywana była jedynie przy użyciu terminów odnoszących się do jej cech fizycznych. Z pola widzenia zniknął więc nie tylko umysł czy dusza, ale nawet życie, które sprowadzono jedynie do spontanicznego i celowego ruchu oraz przedstawiano je za pomocą terminów, odnoszących się wyłącznie do fizycznych własności organizmu¹⁴. Dualistyczna polaryzacja świata wpłynęła też na podział nauki. Wydzieliły się wówczas wyraźnie nauki przyrodnicze i humanistyczne. Filozofia zaś skupiła się w swych refleksjach jedynie na tym, co świadome, pomijając to, co rozciągłe. Przestała w ten sposób ogarniać całość rzeczywistości¹⁵. Martwa i pozbawiona wartości przyroda stała się wdzięcznym obiektem poszukiwań matematyki, badającej rzeczywistość jedynie pod kątem rozciągłości. Natomiast organizmy zredukowane do materialnych mechanizmów nie stanowiły już przedmiotu zainteresowań etyki czy innych dyscyplin humanistycznych¹⁶. Jonas nie godził się z takim stosunkiem do przyrody i postawą wskazującą, że wiedza na temat przyrody, jakiej dostarczają nauki przyrodnicze, jest wszystkim, czego możemy się na ten temat dowiedzieć. Odrzucał wypracowany przez Kartezjusza system filozoficzny, ponieważ doprowadził on do ostatecznego spolaryzowania świata Zachodu. Odbierał subiektywność temu, co materialne,

¹⁴ Por. Tenże, *Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 74, 87; Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 58-59; Tenże, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 38; Tenże, *Life, Death, and the Body in the Theory of Being*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 11.

¹⁵ Por. Tenże, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 821-822; Tenże, *Is Philosophy Allowed to be Speculative?*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston 1996, 193-194.

¹⁶ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, *Social Research* 56(1989)3, 636-637.

i poddał *res extensa* naukom przyrodniczym, które uzyskały w ten sposób wyłączność na badanie przyrody. Zaproponowany przez Kartezjusza podział implikował nową pozycję człowieka w świecie. Przyznanie człowiekowi zwierzchnictwa nad przyrodą, tylko ze względu na to, że jest on świadomy, podczas gdy przyroda nie, było dla Jonasa nie do zaakceptowania. Tworzyło to bowiem między człowiekiem a resztą przyrody niemożliwą do pokonania przepaść. Człowiek został wyłączony ze „wspólnoty bytowania” i stał się w świecie przyrody „cudzoziemcem”¹⁷.

Także kartezjańska koncepcja organizmów żywych była całkowicie niezgodna z tym, co proponował Jonas. Kartezjusz, odchodząc bowiem od tradycji klasycznej łączącej duszę z życiem, odmówił zwierzętom atrybutu myślenia, pozostawiając im jedynie rozciągłość. Powołując się na obserwacje, sprzeciwiał się przypisywaniu zwierzętom umysłu, stwierdzając, że działają one jedynie zgodnie z instynktem, którym obdarzyła je natura¹⁸. Pozbawione umysłu zwierzęta zostały przez niego uznane za maszyny – poruszającą się materię¹⁹. Takie ujęcie przyrody ożywionej było dla Jonasa radykalnie obce. Kartezjańska koncepcja zwierzęcia ograniczała bowiem organizmy żywe jedynie do struktury materialnej, a życie sprowadziła do funkcjonowania struktury jako działającej maszyny²⁰.

Jonas obwiniał taką wizję świata o wykreowanie beztroskiej postawy względem przyrody. Przyczyn takiej postawy dopatrywał się w koncepcji zapoczątkowanej przez Bacona i kontynuowanej przez Kartezjusza, która przyznawała człowiekowi status „pana i posiadacza przyrody”²¹. Usprawiedliwienie takiego stosunku do przyrody byłoby niemożliwe bez siedemnastowiecznych koncepcji filozoficznych²². Jonas twierdził, że dualizm, który przeciwstawia człowieka

¹⁷ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., 340.

¹⁸ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. z fr. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, część V, 68.

¹⁹ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t. IV, 136.

²⁰ Por. H. Jonas, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 45; Tenże, *Cybernetics and Purpose: A Critique*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 110.

²¹ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., część VI, 72; F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. z łac. J. Wikarjak, Warszawa 1955, księga I, artykuł CXXIX, 159.

²² Por. R. Kennington, *Descartes and Mastery of Nature*, w: *Organism, Medicine, and Metaphysics: essays in honor Hans Jonas on his 75th birthday. May, 10 1978*, red. S. F. Spicker, Dordrecht 1978, 221.

świata, zawsze prowadzi do pokusy panowania nad przyrodą. Po szczególne wersje dualizmu różnią się jedynie metodą zawładnięcia przyrodą. Podczas gdy dualizm gnostycki próbował to osiągnąć dzięki tajemnej boskiej *gnosis*, dualizm nowożytny osiągał to za pomocą nauk przyrodniczych i technologii²³. W dualistycznym przeciwstawieniu świata i człowieka Jonas widział przyczynę nowożytnego nihilizmu, który w konsekwencji prowadził do beztróskiego traktowania przyrody i spowodował współczesny kryzys ekologiczny²⁴.

Podobnie, jak było to w przypadku systemu gnostyckiego i kartezyjańskiego, Jonas odrzucał koncepcje paralelistyczne ze względu na ich dualizm i konsekwencje z niego wyływające. Przedstawione bowiem przez Leibniza i Malebranche'a propozycje rozwiązania problemu psychofizycznego były tylko próbą poprawienia odpowiedzi, jakiej udzielił Kartezjusz. Były to próby interesujące, ale ciągle zakładały poprawność kartezyjańskiego podziału rzeczywistości na to, co myślące i rozciągłe²⁵.

W wyniku kartezyjańskiego podziału świata na *res extensa* i *res cogitans* pojawiły się pytania dotyczące wzajemnej relacji substancji rozciągłej i myślącej. Kartezyjańską odpowiedzią na pytanie o wzajemną relację obu części rzeczywistości był interakcjonizm. Stanowisko to spotkało się z poważną krytyką, wobec której odpowiedź Kartezjusza pozostawiała wiele wątpliwości. Teza, że szyszynka jako „wewnętrzny organ mózgu”²⁶ stanowi element łączący duszę i ciało oraz samo uzasadnienie tej tezy wydawało się nieprzekonujące.

Myśliciele współcześni Kartezjuszowi dostrzegali słabe punkty jego koncepcji i, krytykując ją, przedstawiali własne próby rozwiązania tego problemu²⁷. Krytyka kartezyjańskiego rozwiązania sprowadzała się jednak tylko do odrzucenia propozycji Kartezjusza i za-

²³ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., 347; L. Rubinoff, *Perception, Self-Making and Transcendence*, International Philosophical Quarterly 7(1967), 517.

²⁴ Por. L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 7; H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., 356-357.

²⁵ Por. Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 63; O. Flanagan, *The Problem of the Soul. Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*, New York 2002, 81.

²⁶ Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. z franc. L. Chmaj, Warszawa 1958, artykuł XXXI, 50-51.

²⁷ Por. M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1974, 59-60.

proponowania nowych rozwiązań na temat wzajemnej relacji *res cogitans* i *res extensa*. Nie kwestionowała natomiast dualistycznego paradygmatu jako takiego²⁸.

Alternatywnym rozwiązaniem dla kartezjańskiego interakcjonizmu był metafizyczny paralelizm, który uznawał, że substancja rozciągła i substancja myśląca w ogóle nie oddziałują na siebie. Paralelizm jest stanowiskiem, które miało dwie podstawowe wersje: przedustawną harmonię Leibniza oraz okazjonalizm Malebranche'a. Stanowisko Malebranche'a głosiło, że jedynie Bóg przez swą nieustanną aktywność powoduje, że zjawiskom fizycznym towarzyszą zjawiska psychiczne. Bóg jest jedyną tego przyczyną, a nieboska substancja nie może wywierać żadnego wpływu. Leibniz, uzasadniając doświadczenie życia codziennego, że zjawiskom mentalnym towarzyszą fizyczne i odwrotnie, również uważał, że jest to wynikiem działania Boga. Nie było to jednak działanie doraźne i każdorazowe, jak ujmował to Malebranche, ale zostało ono zaprojektowane przez Boga u początku świata, który raz puszczoney w ruch toczy się wyznaczonym mu wówczas torem. Różnica między tymi stanowiskami leżała w sposobie ingerencji Boga. Malebranche uważał, że Bóg działa nieustannie i w odniesieniu do każdego zjawiska, podczas gdy Leibniz twierdził, że Bóg zrobił to jednokrotnie²⁹.

Jonas krytycznie odnosił się do leibnizjańskiej propozycji przedustawnej harmonii. Jego zdaniem, metafizyka Leibniza ograniczyła się w swych refleksjach jedynie do *res cogitans*, pomijając czynnik fizyczny, a przez to nie obejmowała swą refleksją całej rzeczywistości³⁰ oraz nie było w niej miejsca dla zagadnienia śmierci, która jest podstawowym tematem dla wszystkich organizmów żywych³¹. Taka koncepcja metafizyki była więc nie do pogodzenia z filozofią biologii Jonasa, który ponadto obwinił Leibniza, że konsekwencją jego myśli jest apoteoza sukcesu, zapewnienie, że to, co jest – jest dobre i nic złego nie może się zdarzyć, chociaż przeczą temu zarówno da-

²⁸ Por. H. Jonas, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 63; Tenże, *Cybernetics and Purpose: A Critique*, art. cyt., 110.

²⁹ Por. B. P. McLaughlin, *Philosophy of Mind*, w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge-New York 1999, 685.

³⁰ Por. H. Jonas, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 55.

³¹ Por. Tenże, *Note on Whitehead's Philosophy of Organism*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 95.

ne kosmologii, jak i antropologii³². Postawa taka była z kolei zaprzeczeniem Jonasowskiej heurystyki lęku.

Jonas nie godził się także z tezą o idealnej synchronizacji polegającej na tym, że równoległe zachodzące procesy fizyczne i psychiczne wzajemnie się wyrażają, tzn. jeden świat reprezentuje (odwzorowuje) drugi³³. System pracuje zupełnie niezależnie, procesy psychiczne zachodzą tak, jakby procesy fizyczne w ogóle nie istniały i odwrotnie³⁴. „Dusze działają według praw przyczyn celowych poprzez dążenia, cele i środki. Ciała działają według praw przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu. Oba te królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych pozostają ze sobą w harmonii”³⁵. Jonas był przekonany, że jest to zbyt sztuczny i niezgodny z podstawowymi intuicjami sposób tłumaczenia współwystępowania zjawisk psychicznych i fizycznych.

Jonas krytycznie odnosił się także do okazjonalizmu Malebranche’a. Uważał, że stanowisko to, ze swym wysublimowanym tłumaczeniem rzeczywistości, potwierdza tylko, że dualistyczna wizja świata jest błędna³⁶. Jego zdaniem, obraz rzeczywistości, jaki wypracował Malebranche, uniemożliwiał pełne zrozumienie życia jako takiego. Uważał też, że ze względu na sposób przedstawiania relacji między tym, co podmiotowe i przedmiotowe, okazjonalizm był manifestacją impasu w komplementarnym traktowaniu życia³⁷.

Jonas nie zgadzał się też z okazjonalistyczną propozycją rozwiązania problemu psychofizycznego, ponieważ utwierdzała ona przyjęty przez Kartezjusza dualistyczny podział świata, w którym istnieją dwa odrębne elementy: duch i materia. Według Malebranche’a, elementy te były na tyle niezależne, że żaden z nich nie mógł oddziaływać na drugi, a chociaż istniała pewna zależność duszy od ciała, to były to elementy oddzielne³⁸. Malebranche rozumiał tę tajemniczą

³² Por. Tenże, *The Weakness of Every Metaphysics of Success: Misunderstanding the Divine Risk in Creation*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 188-189.

³³ Por. M. Gordon, *Leibniz*, dz. cyt., 60-61.

³⁴ Por. G. W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia i natur plastycznych przez twórcę systemu harmonii przedustawnej*, w: M. Gordon, *Leibniz*, dz. cyt., 210-211.

³⁵ G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. z franc. St. Cichowicz, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa Metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. z franc. St. Cichowicz, Warszawa 1969, § 79, 314.

³⁶ Por. H. Jonas, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 55; Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 60.

³⁷ Por. Tamże, 58-59.

³⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. IV, 187.

relację jako odpowiedniość. Umysł nie jest w stanie wpływać na ruch ciała, a ich zgodność/odpowiedniość wynika z każdorazowej aktywności Boga³⁹, „Wydaje mi się całkiem pewne, że wola istot duchowych jest niezdolna do poruszenia najdrobniejszego ciała, jakie można znaleźć w świecie. Jest bowiem oczywiste, że nie zachodzi żaden konieczny związek między, na przykład naszą wolą poruszenia ręką a samym ruchem ręki. To prawda, że porusza się ona, kiedy chcemy, i że jesteśmy tym samym naturalną przyczyną ruchu naszej ręki. Ale przyczyny *naturalne* nie są bynajmniej prawdziwymi przyczynami; są one tylko przyczynami *okazjonalnymi*, które działają jedynie z racji mocy i skuteczności woli Bożej”⁴⁰. Malebranche uważał, że Boska Opatrzność kieruje każdym wydarzeniem. Relację między ciałem a umysłem okazjoniści zilustrowali obrazem dwóch zegarów nieoddziałujących na siebie, ale idealnie ze sobą zsynchronizowanych. Przyczynę tej zgodności widzieli w Bogu, który nieustannie kontroluje i reguluje zgodność zegarów⁴¹.

Jonas stał na stanowisku, że odpowiedź na pytanie o wzajemną relację umysłu i ciała, jakiej udzielili okazjoniści, była spójna intelektualnie, ale bardzo spłycona i nienaturalna. Zmuszała bowiem do przyjęcia istnienia Boga oraz Jego nieustannej i cudownej ingerencji w sprawę świata, w najdrobniejszych nawet sytuacjach⁴². Jonas nie godził się z takim angażowaniem Boga w wyjaśnianie relacji między ciałem a umysłem. Przyznanie bowiem przez okazjonalistów Bogu całej przyczynowości, podobnie jak przyznanie przyczynowości tylko materii, powoduje, że ludzka subiektywność traci swoją pozycję i zakotwiczenie w rzeczywistości⁴³.

Jonas był zdania, że zarówno okazjonalizm, jak i przedustawna harmonia były desperacką próbą ocalenia spójności nauki nowożytnej, która dzięki kartezjańskiemu podziałowi na *res cogitans* i *res extensa* otrzymała na wyłączne władanie materialną część rzeczywistości⁴⁴.

³⁹ Por. Tamże, 187.

⁴⁰ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris 1945, VI, 2, 3; cyt. za: F. Copleston, *Historia Filozofii*, dz. cyt., t. IV, 188.

⁴¹ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii*, dz. cyt., t. IV, 177.

⁴² Por. D. J. Levy, *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, Columbia-London 2002, 53; H. Jonas, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 63.

⁴³ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 640.

⁴⁴ Por. H. Jonas, *Note on Anthropomorphism*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 37.

Wydaje się też, że wszystkie odmiany paralelizmu noszą w sobie słabość polegającą na tym, że mimo przyznania autonomiczności sferze psychicznej, dominująca w tej relacji jest sfera fizyczna. Tylko ona bowiem może być znana w sensie deterministycznego przewidywania zjawisk. Niedeterministyczny umysł jest w tej relacji „słabszy” i zdominowany przez ciało, które występuje na pierwszym planie, pozostawiając duchowi jedynie rolę tła⁴⁵.

2.2. NIEWYSTARCZALNY MONIZM

Wśród stanowisk monistycznych Jonas szczególnie krytycznie odnosił się do epifenomenalizmu i spinozańskiej teorii podwójnego aspektu. Głównym powodem jego krytyki było poszukiwanie takiego modelu rzeczywistości, jaki przystawałby do filozofii biologii, a szczególnie modelu organizmu, który wypracował. Gruntowna analiza obu tych stanowisk dostarczyła Jonasowi argumentów pomocnych w uzasadnieniu jego koncepcji filozofii biologii.

Przedstawiając swój stosunek do epifenomenalizmu, Jonas wyraźnie wskazywał, że głównym powodem jego krytyki względem tego stanowiska było pragnienie obrony subiektywności, która w myśl epifenomenalizmu staje się jedynie bezsilną iluzją⁴⁶ lub „produktem ubocznym” procesów fizykalnych⁴⁷. Subiektywność, której przysługuje moc sprawcza, jest bowiem niezbędna do zbudowania takiego modelu filozofii organizmu, który odpowiadałby jego etyce odpowiedzialności⁴⁸. W opinii Jonasa, jednym z najpoważniejszych argumentów przeczących istnieniu subiektywności jest „twierdzenie, że sfera psychiczna jest *niezdolna* do takiej ingerencji [chodzi tu o oddziaływanie umysłu na materię – R. S.], ponieważ jest niczym innym jak tylko ciągiem zjawisk współwystępujących z procesem fizjologicznym i całkowicie przezeń zdeterminowanych, nie ma więc sama z siebie żadnej «mocy»⁴⁹”.

⁴⁵ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Kraków 1996, 396.

⁴⁶ Por. H. Jonas, *Moc i niemoc subiektywności*, w: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 363-364; Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 88; S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 640-641.

⁴⁷ Por. J. Lachs, M. P. Hodges, *Meaning and the Importance Hypothesis*, w: *Mind and Philosophers*, red. J. Lachs, Nashville 1987, 35; J. Heil, *Philosophy of Mind, A contemporary introduction*, London-New York 1998, 37-38.

⁴⁸ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 643.

⁴⁹ H. Jonas, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 364.

Jeśli epifenomenaliści mają rację, wówczas konsekwencje takiej wizji świata są dość szokujące⁵⁰. Paradoksy wynikające z akceptacji epifenomenalizmu wydają się zupełnie nie do przyjęcia, są jednak tacy, którzy próbują je osłabiać, ukazując ich ograniczoność⁵¹ lub tworząc bardziej nowoczesne jego wersje⁵². Stanowiska te często reprezentują materialistyczny monizm, odrzucając dualistyczną tezę tradycyjnego epifenomenalizmu, że zjawiska fizyczne są czymś różnym niż zjawiska mentalne⁵³. Wydaje się, że Jonas właśnie w ten materialistyczny sposób rozumiał epifenomenalizm. Świadczy o tym fakt, że najczęściej jego krytyka kierowana pod adresem materializmu łączyła się bezpośrednio z krytyką epifenomenalizmu⁵⁴.

Przedstawiając trudności, przed jakimi staje epifenomenalizm, Jonas koncentrował się w swych argumentach na aspekcie przyczynowym, który stanowi istotny element tego stanowiska. Rezerwując wszelkie oddziaływanie przyczynowe jedynie materii, epifenome-

⁵⁰ „Jeśli jest to prawda, [tzn. epifenomenalizm – R. S.] wówczas żaden ból nie może nigdy być przyczyną grymasu na twarzy ani nic, co jawi się jako czerwone, być przyczyną pomyślenia, że jest to czerwone. Dokuczliwy ból głowy nigdy nie mógłby spowodować niecierpliwego zachowania. Ponadto, *jeśli* przyczynowa teoria pamięci jest poprawna, wówczas nigdy nie moglibyśmy pamiętać naszych wcześniejszych myśli czy emocji, które kiedyś odczuwaliśmy, czy bólu zęba, który kiedyś mieliśmy (...), ponieważ takie stany mentalne i zdarzenia nie mogłyby być przyczynami naszego pamiętania tych faktów. Ponadto epifenomenalizm jest prawdopodobnie niezgodny z możliwością podejmowania czynów intencjonalnych. Ponieważ jeśli, jak głosi to przyczynowa teoria czynów, czyn intencjonalny wymaga, żeby pragnienie czegoś i przekonanie o tym, jak uzyskiwać to, czego ktoś pragnie, gra przyczynową rolę w tworzeniu zachowań, wówczas, jeśli epifenomenalizm jest prawdziwy, to nie jesteśmy w stanie dokonać intencjonalnych czynów. Zauważmy, że nie możemy nawet *potwierdzić*, że epifenomenalizm jest poprawny, jeśli taki jest, ponieważ potwierdzenie ma charakter intencjonalny. I jeszcze dalej, jeśli epifenomenalizm jest poprawny, wówczas nasze poczucie, że jesteśmy tymi, którzy podejmują czyny zgodnie z naszymi intencjami i realizujemy nasze cele, jest iluzją”. S. Guttenplan, *Epiphenomenalism*, w: *A Companion to The Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Oxford-Cambridge 1995, 277.

⁵¹ Por. J. A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs 1968, 70.

⁵² Por. D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem. An Opinionated Introduction*, Boulder-Comnor Hill 1999, 52.

⁵³ Por. A. Lekka-Kowalik, *Epifenomenalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 3, Lublin 2002, 182-183; K. Campbell, *Body and Mind*, dz. cyt., 126-127; J. Lachs, M. P. Hodges, *Meaning and the Importance Hypothesis*, art. cyt., 35.

⁵⁴ Por. H. Jonas, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 371, 376-377; Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 88; Tenże, *Materialism, Determinism, and the Mind*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 127-129; Tenże, *Cybernetics and Purpose: A Critique*, art. cyt., 110; S. Donnelly, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 639.

nalizm uznaje ją za przyczynę umysłu, który jest przyczynowo „bezsilny”. Wskazuje to na niespójność z przyczynowością w sferze materialnej. Materia jest tu bowiem postrzegana jako koniec łańcucha przyczynowego, nie będąc jednocześnie przyczyną dalszych skutków. Jonas przedstawił trzy zasadnicze trudności, przed którymi staje epifenomenalizm i określił je jako: pierwsza zagadka ontologiczna: powstanie duszy z niczego; druga zagadka ontologiczna: fizyczny skutek bez dalszych skutków oraz zagadka metafizyczna: istnienie „złudzenia, które samo siebie ludzi”⁵⁵. Ponadto Jonas przedstawił argumenty, które były jego zdaniem druzgocące dla epifenomenalizmu. Uważał on, że stanowisko to jest teorią wewnętrznie niespójną, autodestruktywną oraz łamiącą samo pojęcie natury, która jest dla epifenomenalizmu elementem kluczowym⁵⁶.

Epifenomenalizm założył bowiem bezsilność przyczynową zjawisk psychicznych ze względu na zachowanie prawa przyczynowości. Zjawiska psychiczne byłyby jednak jedynym i niewytłumaczalnym wyjątkiem od tego prawa, ponieważ powstają bez żadnych przyczynowych wydatków i nie powodują żadnych przyczynowych skutków. Jonas chciał bronić zasady przyczynowości przed jej obrońcami – epifenomenalistami. W całej bowiem rzeczywistości nic nie istnieje „za darmo”, a jeżeli już coś istnieje, to nie jest to istnienie „samo dla siebie”, pozostawia bowiem w świecie jakiś ślad. Epifenomenaliści w kontekście zjawisk psychicznych nie zgadzają się z takim poglądem. W myśl zasad materializmu, z jednej strony pojawienie się „duszy” musi pociągać za sobą pewne koszty, z drugiej zaś strony istnienie zupełnie nowej jakości, jaką jest „dusza”, musi wnosić coś radykalnie różnego do rzeczywistości. Pewne koszty, choćby minimalne, muszą się pojawić. Bilans procesu fizycznego musi się różnić w przypadku wytworzenia „duszy” i jej braku. „Coś musi przechodzić z procesu fizycznego do jego świadomościowego wytworu, choć zapewne nie wiemy, co i w jakim stosunku. Z pewnością jednak coś się na coś wymienia”⁵⁷. Powstanie zaś świadomości i jej istnienie nie może dokonać się „za darmo”. Koszty związa-

⁵⁵ Dokładniej Jonas opisuje to w artykule *Moc i niemoc subiektywności* dołączonym do polskiej wersji *Zasady odpowiedzialności*, por. H. Jonas, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 371-376.

⁵⁶ Por. Tamże, 376; Tenże, *The Riddle of Subjectivity*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 171.

⁵⁷ Tenże, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 376.

ne z zaistnieniem świadomości nie znikają z całościowego bilansu świata i tylko ich uwzględnienie pozwoli zachować prawa przyczynowości. Epifenomenaliści, których Jonas utożsamia z materialistami, muszą kierować się zasadą determinizmu, której nie sposób pogodzić z faktem, że coś powstało z niczego lub że coś może zniknąć w nicości. Prowadzi to więc do sprzeczności – epifenomenaliści próbują zachować zasadę przez jej naruszenie⁵⁸.

Każda teoria naukowa, przez sam fakt swego istnienia, potwierdza wiarę swych twórców w fakt, że możliwe jest wzniesienie się ponad pozaumysłowe determinanty, wolne rozśądzenie, co jest prawdą, a co fałszem oraz odkrywanie prawdy i celowe podążanie jej tropem. Epifenomenalizm głosi jednak, że myśl jest pozbawiona takich przymiotów. Postawa ta prowadzi do absurdu, w myśl którego epifenomenalista tworzy teorię, jednocześnie głosząc, że umysł nie może tworzyć żadnych teorii. Jonas uważał nawet, że epifenomenalista jest w gorszej sytuacji niż ów sławny Kreteńczyk, który mówi „wszyscy Kreteńczycy kłamią”. Kreteńczyk może bowiem dodać „oprócz mnie w tej chwili”. Epifenomenalista, mówiąc o naturze myślenia, nie może natomiast powiedzieć „myśl nie jest przyczyną kolejnej myśli, poza wyjątkiem, kiedy myślałem, tworząc tę teorię”. Kreteńczyk może bowiem podjąć decyzję o tym, że przestanie, chociażby chwilowo, kłamać. Natomiast epifenomenalista nie jest w stanie podjąć decyzji, że jego myśl nie będzie miała mocy przyczynowej, bo sama taka decyzja zadaje kłam takiemu stanowisku. Epifenomenalizm jest więc – zdaniem Jonasa – absurdalny zarówno w kontekście koncepcji rzeczywistości, w której żyjemy, jak i w samej swej teorii, która powstając obala swą podstawę⁵⁹.

Absurdem wydaje się fakt, że najbardziej wysublimowanym wytworem natury jest złudzenie, jakim jest świadomość. Jonas przyrównał epifenomenalistyczną rzeczywistość do pantomimy głuchoniemych, odgrywanej przez wysoko wyspecjalizowane systemy fizyczne. Wskazał jednak, że taka gra byłaby tylko pozbawiona celu. Staje się natomiast absurdalna, gdy założymy, że pantomimie towarzyszy muzyka, w rytm której *jak gdyby* przebiega całe przedstawie-

⁵⁸ Por. Tamże, 376-377.

⁵⁹ Por. Tamże, 376-379; H. Jonas, *Materialism, Determinism, and the Mind*, art. cyt., 129, 134; S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 638-640.

nie. Kłamstwo nie ma tu racji bytu, bo system fizyczny nie musi być okłamywany. W myśl epifenomenalizmu, ta „syrenia pieśń” szczęścia, bólu i celu trwa pomimo tego, że nie ma nikogo, kogo mogłaby uwieść. „Coś, co po pierwsze pozbawione jest jakichkolwiek zamiarów, a po drugie, nie miałyby żadnych możliwości ich spełnienia, odgrywa komedię pozorów, udając celowość, której nie ma, i siłę, której nie posiada? Czysta bezsensowna daremność takiego wyszukanego oszustwa wystarczy, by zdyskwalifikować go jako karykaturę rzeczywistości”⁶⁰.

2.3. TEORIA PODWÓJNEGO ASPEKTU

Jonas nie zgadzał się także z myślą Spinozy ze względu na obrońcą skuteczności sprawczej subiektywności. Był też zdania, że spinozjańska metafizyka stworzyła podstawy dla braku poszanowania przyrody, skłaniała do przyjęcia determinizmu oraz była niekonsekwentna w kwestii miejsca i roli, jaką posiada umysł. Jonas dostrzegł jednak w tej koncepcji użyteczne narzędzie do opisu organizmów żywych. Porównał poglądy Spinozy i Kartezjusza, szczególnie w odniesieniu do organizmów. Poglądy Spinozy w tej sprawie były mu znacznie bliższe. Jonas krytykował jednak Spinozę, ponieważ uważał, że nie potrafił on wyzwolić się z kartezjańskiego paradygmatu „rozwidlenia” rzeczywistości i pomimo wyraźnego odcinania się od kartezjanizmu, ciągle tkwił w dualistycznej wizji świata⁶¹. Próba stworzenia jednolitej koncepcji rzeczywistości – w opinii Jonasa – nie była konsekwentna, a kartezjański dualizm *res cogitans* i *res extensa* zastąpił on dualizmem aspektów, poprzez które postrzegał on rzeczywistość.

Pomimo tego, że głównym powodem powstania systemu Spinozy było stworzenie metafizycznych podstaw dla spinozjańskiej etyki i psychologii, Jonas szukał w nim inspiracji dla tworzonej przez siebie filozofii biologii⁶². Nieco dziwna wydaje się terminologia, której użył Jonas. Zwykle stanowisko Spinozy, w kwestii problemu psychofizycznego, określano jako *teorię podwójnego aspektu* lub *du-*

⁶⁰ H. Jonas, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 378; Tenże, *Materialism, Determinism, and the Mind*, art. cyt., 128-129.

⁶¹ Por. Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 63.

⁶² Por. Tenże, *Spinoza and the Theory of Organism*, w: H. Jonas, *Philosophical Essays*, dz. cyt., 210.

alizm własności. Jonas natomiast konsekwentnie określał je jako *paralelizm psychofizyczny*⁶³.

Jonas krytycznie odnosił się do zaproponowanej przez Spinozę relacji różnych stopni organizacji struktury fizycznej z odpowiadającymi im elementami mentalnymi. Spinoza zachowywał bowiem zasadę dotyczącą niemożliwości oddziaływania między tymi dwoma aspektami rzeczywistości⁶⁴. Stało się to przedmiotem krytyki Jonasa, który miał odmienną opinię w stosunku do statusu podstawowej – dla spinozjańskiego systemu – zasady: „Ani ciało nie może zdeterminować duszy do myślenia, ani dusza ciała do ruchu czy spoczynku”⁶⁵. Jonas zarzucał Spinozie, że twierdzenie to nie ma charakteru oczywistości, ale jedynie status postulatywności⁶⁶.

Jonas kwestionował stanowisko Spinozy ze względu na to, że pozabawiało ono organizmy celowości, która była ważnym elementem koncepcji Jonasa. Spinoza odszedł wprawdzie od kartezjańskiej koncepcji organizmu jako maszyny będącej wynikiem mechanicznych sił⁶⁷. Uznał ją bowiem za sztuczną, nieadekwatną i sprzeczną z doświadczeniem. Celowość kartezjańskiej maszyny stworzonej przez człowieka zastąpił jednak wieczną koniecznością *Deus sive Natura*. Nie chodziło już o doskonałość organizmu rozumianego jako niezależny element funkcjonującej maszynierii. O doskonałości organizmu decydowała jego zdolność do istnienia i interakcji z otoczeniem jako skończonego *modi*, będącego mniej lub bardziej samodeterminującą się częścią całości. Cel tak pojmowanego organizmu leżał z całą pewnością poza człowiekiem, o ile

⁶³ Por. Tenże, *Materialism, Determinism, and the Mind*, art. cyt., 133; Tenże, *Spinoza and the Theory of Organism*, art. cyt., 210, 217, 219; Tenże, *Total Congruence of Matter and Mind: The Psychophysical Parallelism of Spinoza and Its Breakdown before the Cosmic Rarity of Mind*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 185. Nazwa ta wydaje się intuicyjnie poprawna, choć nieco myląca, ze względu na to, że zwykle bywa używana w kontekście dualizmu substancji, podczas gdy system Spinozy jest wybitnie monistyczny.

⁶⁴ Por. H. Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism*, art. cyt., 217; Tenże, *Moc i niemoc subiektywności*, art. cyt., 396.

⁶⁵ B. Spinoza, *Etyka, W porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. z łac. I. Myślicki, Kraków 1954, część III, twierdzenie II, 144.

⁶⁶ Por. H. Jonas, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., przypis 4, 61-62.

⁶⁷ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., część V, 64-69; R. Descartes, *Zasady Filozofii*, tłum. z łac. I. Dąbska, Warszawa 1960, część IV, artykuł 188, artykuł 203; część I, artykuł 71.

w ogóle można nazywać go celem, gdyż był on wynikiem immanentnej konieczności obecnej w systemie Spinozy⁶⁸.

Jonas kwestionował system Spinozy, ponieważ dostrzegał w nim przyczyny braku poszanowania dla rzeczywistości ze względu na spinozjański sposób rozumienia czasowości i wieczności. Uważał też, że system ten ogranicza wolność i zmusza do przyjęcia determinizmu. Spinozjańska boska i wieczna substancja wyraża się równoważnie w obu swoich atrybutach – myśleniu i rozciągłości, a także w atrybutach, które są dla człowieka niepoznawalne. Dokonuje się to w szeregu stanów całości przyrody ze względu na fakt, że boska pełnia – jako nieskończona – nie może wyrazić się w jednym momencie w skończonych *modi*. Natomiast każdy z możliwych stanów całości, w każdym momencie reprezentuje boską doskonałość substancji. Każdy z takich stanów jest równoważny, w swej doskonałości, każdemu innemu stanowi wyrażającemu doskonałość *Deus sive Natura*. Jonas nie zgadzał się ze spinozjańską koncepcją substancji jako wiecznej, nieskończonej i doskonałej. Uważał, że kłóci się to z doświadczeniem. W systemie Spinozy nie ma bowiem miejsca na początek ani koniec, na sukces ani porażkę, a nawet na dobro czy zło. Wszystko bowiem, co dotyczy tych kategorii, postrzegane jest z jednego tylko punktu widzenia, nikt nie ma bowiem całościowego obrazu substancji w danym jej stanie. Spinozjański świat, jako całość, jest w każdym momencie doskonały, nie ma w nim jednak miejsca na wolność, która jest tu jedynie iluzją. Umysł jest zdeterminowany, tak samo jak zdeterminowane jest ciało, które sobie idealnie odpowiadają w każdym momencie. W obu aspektach rzeczywistości rządzi ta sama konieczność boskiej natury, która jednakowo przesądza o przejawach substancji zarówno w perspektywie atrybutu rozciągłości, jak i myślenia⁶⁹. W systemie tym nawet czas nie stanowi podstawy dla aktualnych decyzji, ze względu bowiem na wieczną konieczność substancja musi wyrażać się w pozbawionym alternatyw niekończącym się postępie⁷⁰.

Jonas odnosił się krytycznie do stanowiska Spinozy także ze względu na miejsce i rolę, jaką przypisał on umysłowi. Dla Jonasa umysł był najwyższą formą wyrazu rzeczywistości, w której najpeł-

⁶⁸ Por. H. Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism*, art. cyt., 210-211.

⁶⁹ Por. Tenże, *Total Congruence of Matter and Mind*, art. cyt., 185.

⁷⁰ Por. Tamże, 185-186.

niej się ona prezentuje. Natomiast zaistnienie umysłu w systemie spinozjańskim, w opinii Jonasa, nie było niczym istotnym. Umysł istniał bowiem odwiecznie w samoprezentującej się i w każdym momencie równie doskonałej substancji. Powstaje także pytanie dotyczące tajemniczego pochodzenia umysłu, u którego podstaw leży życie. Pytanie jest tym bardziej zasadne, że zjawisko życia jest niezmiernie wyjątkowe w bezkresie wszechświata ukonstytuowanego z – pozbawionych życia i świadomości – materii i próżni. Jonas uważał, że koncepcja Spinozy cierpi na brak konkretnych odpowiedzi wobec zagadnień początku świata oraz późnego pojawienia się i wyjątkowości umysłu, a także determinizmu rządzącego substancją zarówno w perspektywie atrybutu rozciągłości, jak i myślenia. Tym bardziej, że spinozjańska absolutna paralelność obu przejawów boskiej substancji nie ma odbicia w rzeczywistości, chociażby ze względu na wyjątkową rzadkość umysłu⁷¹.

3. KONSTRUKTYWNY ETAP BADAŃ NAD PROBLEMEM PSYCHOFIZYCZNYM

Stanowisko Hansa Jonasa w sprawie problemu psychofizycznego wyraża się nie tylko w krytyce dotychczasowych rozwiązań, lecz także w próbach przedstawienia konstruktywnych propozycji. Wydaje się, że jego podejście do tego zagadnienia polega na wypracowaniu jednolitego modelu rzeczywistości oraz wskazaniu miejsca, jakie zajmuje w nim umysł⁷². Jonasowska koncepcja świata to taki rodzaj monizmu, który nie zacierając różnic między tym, co materialne i tym, co mentalne, dawałby jednolitą, psychofizyczną wizję rzeczywistości, w której materii przypisuje się pewne formy umysłu na każdym jej poziomie. Jonas dostrzegał jedność świata w ciągłości form organicznych, które proporcjonalnie do miejsca w hierarchii ewolucyjnego rozwoju posiadały odpowiednio zaawansowaną subiektywność, wolność i celowość łączone przez Jonasa z umysłem. Poszukując miejsca umysłu w tak

⁷¹ Por. Tamże, 186; L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus*, art. cyt., 29.

⁷² Wydaje się, że takie podejście do problemu psychofizycznego bliskie jest J. Kim'owi: „Poprzez lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte aż po dzień dzisiejszy problem umysłu i ciała – nasz problem umysłu i ciała – polegał na znalezieniu miejsca umysłu w świecie, który jest z gruntu fizyczny. Projekt wspólnie podzielany przez większość tych, którzy zajmowali się problemem umysłu i ciała przez kilka ostatnich dekad, polegał na znalezieniu sposobu przystosowania sfery mentalnej do zasadniczo fizykalistycznego schematu, przy jednoczesnym zachowaniu jego wyróżnionej pozycji, to znaczy bez utraty tego, co cenimy i – jako stworzenia posiadające umysły – znajdujemy wyjątkowe w naszej naturze”. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, dz. cyt., 10-11.

rozumianym świecie, stwierdził: „(...) chodziło o wyzwolenie się z dualizmu, którego pokusy i błędy dostrzegałem od dawna. Interpretacja ontologiczna organizmu powinna skorygować te błędy, wnosząc swój wkład do ogólnej teorii bytu. W jedności dualistycznej tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, subiektywności i obiektywności (...) widziałem wypełnienie przepaści istniejącej między duchem a materią, przepaści, którą w dziedzictwie Descartes'a, myśl współczesna wysunęła aż do pozycji sekciarstwa, alternatywy pomiędzy idealizmem i materializmem”⁷³. Ponadto twierdził, że pozytywne tendencje zmierzające do rozwoju subiektywności, wolności i celowości znajdują się już w przyrodzie nieożywionej, łącząc ją w ten sposób z królestwem życia. Natomiast najwyższą formę osiągają w człowieku, który w sposób najpełniejszy jest istotą subiektywną, wolną i celową. Wypracowana przez Jonasa koncepcja świata i żyjącego w nim człowieka miała obrazować ontologię jedności tego, co materialne, i tego, co mentalne. Była to odpowiedź Jonasa na pytanie o rolę i miejsce umysłu w świecie.

3.1. MONISTYCZNA KONCEPCJA ŚWIATA

Przewyciężenie rozdwojenia bytu na fizycznie rozciągnięte ciało oraz świadomy umysł stało się podstawą wysiłków Jonasa w tworzeniu nowej koncepcji rzeczywistości⁷⁴. Uważał on, że dualistyczne pojmowanie świata jest uproszczeniem, które „okrawa” świat i fałszuje jego obraz⁷⁵. Konsekwencją dualizmu było bowiem traktowanie umysłu jako elementu, który ma swoją genezę gdzieś poza światem materialnym i nie może w nim uczestniczyć. Ciało natomiast pojmowane było jako całkowicie pozbawione subiektywności, jaźni, indywidualności i celowości. Ciało nie mogło być także *agens*, ponieważ wszystkie te cechy przysługiwały wyłącznie *res cogitans*⁷⁶.

Możliwość przewyciężenia dualizmu Jonas dostrzegał w stworzeniu takiej koncepcji organizmu, która byłaby wolna od dualistycznej polaryzacji⁷⁷. Pomocne w tym zadaniu było wprowadzenie

⁷³ H. Jonas, *La science comme vécu personnel*, art. cyt., 26.

⁷⁴ Por. J. Greisch, *Od gnozy do zasady odpowiedzialności. Rozmowa z Hansem Jonasem*, Literatura na Świecie (1992)7, 104.

⁷⁵ Por. H. Jonas, *Note on Anthropomorphism*, art. cyt., 35; Tenże, *La science comme vécu personnel*, art. cyt., 26.

⁷⁶ Por. S. Donnelley, *Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms*, Hastings Center Report 25(1995)7, 22.

⁷⁷ Por. I. P. Culiuanu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985, 146.

pojęcia organicznego „bytu-tu”, który łączyłby rozdwojoną rzeczywistość dzięki temu, że w każdym organizmie przenika się wzajemnie jego wewnętrzność i zewnętrzność⁷⁸.

Jonas obwiniał nowożytną naukę o agresję na integralność przyrody, a nawet integralność natury ludzkiej. Agresja ta zakłóciła bowiem równowagę, na której opiera się istnienie wielu form życia. W pierwszym etapie umożliwiło to człowiekowi niespotykane wcześniej zapanowanie nad przyrodą. W kolejnych etapach prowadziło jednak do wyniszczania przyrody⁷⁹. W spojrzeniu na świat Jonas był bliższy wizji rzeczywistości według Arystotelesa niż Kartezjusza, chociaż jego poglądy uwzględniają zarówno osiągnięcia współczesnych nauk szczegółowych⁸⁰, jak i gruntowną znajomość mentalności antycznej z jej szacunkiem dla uporządkowanego, celowego i będącego nośnikiem wartości kosmosu⁸¹.

Poddając krytyce dotychczasową filozofię przyrody, Jonas proponował taką koncepcję, która dowartościowuje przyrodę, życie, umysł i przypisuje im obiektywną wartość⁸². Nowość tej koncepcji polegała na monistycznym ujęciu rzeczywistości, przy równoczesnym odrzuceniu przeciwstawnych koncepcji naukowego materializmu i antropocentrycznego idealizmu. Nowość tej koncepcji polegała również na odrzuceniu wizji świata zbudowanego z neutralnego i jedynie empirycznie mierzalnego tworzywa rządzonego przez jeden zbiór praw, który miałby opisywać wszystkie zachodzące w świecie zjawiska. Redukcja wszystkiego do materii rządzonej prawami mechaniki pociągałaby bowiem za sobą określone koszty. Szczególnie dotyczy to pozbawienia przyrody jej wewnętrznej celowości oraz zaprzeczenie hierarchicznego uporządkowania bytów. Brak celów w przyrodzie – zdaniem Jonasa – nieodwołalnie prowadzi do pozbawienia jej wartości⁸³.

⁷⁸ Por. J. Greisch, *Od gnozy do zasady odpowiedzialności*, art. cyt., 104; H. Jonas, *La science comme vécu personnel*, art. cyt., 26.

⁷⁹ Por. J. Greisch, *Od gnozy do zasady odpowiedzialności*, art. cyt., 105.

⁸⁰ Por. L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus*, art. cyt., 2.

⁸¹ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., 63-68.

⁸² Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 637.

⁸³ Por. H. Jonas, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, w: H. Jonas, *Philosophical Essays*, dz. cyt., 68-69; Tenze, *Life, Death, and the Body in the Theory of Being*, art. cyt., 17.

Tworząc koncepcję rzeczywistości, przyjął on za podstawę materializm, który uważał za ciekawszy i bardziej użyteczny ontologicznie niż idealizm. Na bazie materializmu pragnął przedstawić spójną wizję świata, która obejmowałaby także zagadnienie życia i świadomości⁸⁴. W nowej filozofii przyrody chciał, by natura i obecny w niej umysł były traktowane przynajmniej jako kompatybilne, jeśli nie domagające się siebie wzajemnie. Uważał też, że taka niesprzeczna z materializmem koncepcja przyrody powinna interpretować rzeczywistość w języku neutralnym zarówno względem materii, jak i umysłu⁸⁵. Podczas gdy nauka przy tłumaczeniu zjawisk redukuje je do poziomu fizycznej przyczynowości, filozofia powinna postępować inaczej. Jonas stał na stanowisku, że koherentna wizja człowieka i przyrody musi opierać się na oczywistym i potwierdzonym fakcie ludzkiej subiektywności⁸⁶.

Jonas nie zgadza się z taką koncepcją świata, w której życie i świadomość były elementami rozdzielającymi świat na ożywiony i nieożywiony czy świadomy i nieświadomy. Jedność jego koncepcji wyraża się w tym, że życie jest obecne w całej przyrodzie, w postaci pewnej organicznej tendencji latentnie obecnej także w przyrodzie nieożywionej. Przewyciężenie kolejnego czynnika, dzielącego przyrodę na świadomą i nieświadomą, dokonało się dzięki uznaniu, że również świadomość jest obecna w całej przyrodzie ożywionej. Wszystko, co żyje, nosi w sobie bowiem „zarodek” świadomości. Zwieńczeniem tej jedności jest człowiek; mając swe źródła w przyrodzie, jest przez nią wezwany do bycia jej strażnikiem⁸⁷. Zgodnie z tym ujęciem, rzeczywistość ma jednolitą naturę i wyraża się poprzez to wszystko, czemu pozwala się z siebie wyłonić. Oznacza to, że najwięcej możemy dowiedzieć się o przyrodzie z tego, co w niej „najwyższe”, tzn. żywe i świadome⁸⁸.

⁸⁴ Por. L. R. Kass, *Appreciating the Phenomenon of Life*, Hastings Center Report 25(1995)7, 6.

⁸⁵ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 643.

⁸⁶ Por. Tamże, 644; L. Vogel, *Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?*, Hastings Center Report 25(1995)7, 34.

⁸⁷ Por. Tamże, 34; L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus*, art. cyt., 33-34; H. Jonas, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 826-828; Tenże, *Reformulating the Question of Cosmogony in Accordance with the Corrected Evidence of Cosmology*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 186-187.

⁸⁸ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 133.

W zaproponowanej przez Jonasa koncepcji ważną rolę odgrywa życie, które jest obecne już u początku istnienia świata – „życie, posiadające wewnętrzność (*inwardness*), pragnienia i cele, wyłoniło się z materialnej substancji wszechświata. Jego przymioty nie mogą być całkowicie obce istocie tej substancji. Jeśli coś nie może być obce swojej istocie (...), wówczas nie może być obce także swemu początkowi”⁸⁹. Wewnętrzna wartość przysługuje więc nie tylko człowiekowi, ale i całej przyrodzie⁹⁰.

Rzeczywistość dzieli się na ożywioną i nieożywioną ze względu na towarzyszące wszystkim formom życia zjawisko metabolizmu. Jonas uważał, że temu, co ożywione, przysługuje wyższa wartość. Podkreślając tę wyższość, stwierdza, że byt organiczny znajduje się w samym sercu przyrody nieorganicznej⁹¹. Metabolizm pociąga za sobą jednak obowiązek utrzymywania się przy życiu. Organizm dzięki swej aktywności dba o swe bytowanie. Obowiązku takiego nie posiada materia nieożywiona, która trwa w swym istnieniu bez jakiegokolwiek aktywności, podczas gdy brak aktywności organizmu spowoduje w tym względzie określone skutki⁹². Jonas pojmował życie jako relację argumentów: bycia i nie-bycia, jaźni i świata, formy i materii, wolności i konieczności. Relacja ta wskazuje na transcendencję życia, które wykracza „poza siebie” w drugi argument tej relacji. Życie wyemancypowane z materii jest jednak ciągle od niej zależne. Cieszy się wolnością, chociaż znajduje się pod prężaniem konieczności. Jest wyizolowane, choć dokonuje się to w niezbędnym otwarciu na zewnątrz. Szuka kontaktu, chociaż jest w ciągłym niebezpieczeństwie bycia przez ów kontakt unicestwione. Życie musi nieustannie szukać równowagi pomiędzy poszczególnymi argumentami tej relacji⁹³.

Dokonując podziału królestwa życia, Jonas dokonał wyraźnego rozróżnienia pomiędzy organizmami roślinnymi i zwierzęcymi.

⁸⁹ Tenze, *Matter, Mind, and Creation: Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 180.

⁹⁰ Por. U. Melle, *Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas*, *Human Studies* 21(1998), 342.

⁹¹ Por. H. Jonas, *La science comme vécu personnel*, art. cyt., 26.

⁹² Por. Tenze, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 68; J. Greisch, *Od gnozy do zasady odpowiedzialności*, art. cyt., 104.

⁹³ Por. H. Jonas, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 4-5.

Oprócz metabolizmu, łączącego wszystkie formy życia, elementami różnicującymi organizmy żywe jest zdolność poruszania się, zdolność postrzegania oraz emocje. Obecna u zwierząt zdolność poruszania się bazuje na „dystansie” pomiędzy pragnieniem i zaspokojeniem, co z kolei zakłada możliwość percepcji na odległość i powoduje rozwój postrzegania. Osiągnięcie tych przymiotów implikuje konieczność kontrolowanego ruchu. Zdolność przemieszczania się na duże odległości (szczególnie obecna u kręgowców) powoduje powstanie życia emocjonalnego, ponieważ żądza leży u podstaw pościgu, a lęk u podstaw ucieczki⁹⁴.

Elementem łączącym życie zwierzęce z życiem ludzkim jest – w opinii Jonasa – dusza⁹⁵. Uważał, że czujność i wysilek, pragnienie i lęk, cierpienie i zadowolenie – obecne w życiu zwierząt – dodają zwierzęcej duszy „głębi”⁹⁶. Organizm zwierzęcy definiowany przez Jonasa takimi terminami, jak indywidualność (*individuality*) lub osobowość (*selfhood*) jest także wyposażony w pewien poziom wolności⁹⁷. Zwierzęca jaźń (*self*) jest dla Jonasa bardzo ważnym czynnikiem, ponieważ stanowi łącznik między organizmem a środowiskiem. Otwarta na „zewnątrz” i wchodząca w różne rodzaje relacji z rzeczywistością zwierzęca jaźń jest jednak skierowana także na siebie, ze względu na nieustanne niebezpieczeństwo unicestwienia⁹⁸. Sprzeczność pomiędzy wolnością a koniecznością, autonomią a zależnością, *ego* a światem, inwencją a moralnością, które człowiek odkrył w sobie, są – zdaniem Jonasa – obecne w całej przyrodzie ożywionej, począwszy od najbardziej prymitywnych form życia. Powstała więc w ten sposób hierarchia bytów organicznych, odpowiednio wyposażonych w takie przymioty i funkcje, jak metabolizm, zdolność poruszania się, apetyt, odczucia i percepcje, wy-

⁹⁴ Por. Tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 99, 101; Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 70-72; Tenże, *Biological foundations of Individuality*, w: H. Jonas, *Philosophical Essays*, dz. cyt., 198-199, 204.

⁹⁵ Jak zauważył to L. R. Kass, w *The Phenomenon of Life* Jonas ponad dwadzieścia razy użył pojęcia duszy, zwykle przedstawiał jednak poglądy starożytnych. Jedyne w artykule zatytułowanym *To Move and To Feel: On the Animal Soul* przedstawił swoje własne rozumienie tego terminu. Por. L. R. Kass, *Appreciating the Phenomenon of Life*, art. cyt., 7.

⁹⁶ Por. Tamże, 7-8.

⁹⁷ Por. H. Jonas, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, art. cyt., 106.

⁹⁸ Por. Tamże, 107.

obraźnia, sztuka i myślenie. Na szczycie tej hierarchii organizmów żywych znajduje się człowiek⁹⁹.

Szukając odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, Jonas miał wyraźną świadomość, że zachodnia filozofia skupiła się na podmiotowej sferze osoby ludzkiej, przesuwając na drugi plan kwestie związane z jej zakorzenieniem w świecie ożywionym. Innym, równie niepoprawnym, stanowiskiem jest obecne w nauce akcentowanie jedynie zewnętrznych cech organizmu człowieka, przy jednocześnie niedowartościowaniu jego wewnętrżności (*inwardness*). Obecny od Kartezjusza podział na refleksję naukową i filozoficzną należy zastąpić komplementarną wizją człowieka, w której byłby on postrzegany – z jednej strony jako organizm żywy obecny w świecie ożywionym, z drugiej zaś, jako podmiot obdarzony subiektywnością¹⁰⁰. Jeśli człowiek nie byłby organizmem żywym, nie mógłby być podmiotem czy umysłem¹⁰¹.

Teoria ewolucji wsparła spojrzenie na człowieka jako integralną i komplementarną część przyrody¹⁰². Ewolucyjne usytuowanie człowieka w świecie doprowadziło do pozbawienia, przysługującej mu przez wieki, wyjątkowej pozycji¹⁰³. Bez względu bowiem na to, jak bardzo człowiek przewyższa inne formy życia pod względem intelektualnym, moralnym, artystycznym, religijnym czy politycznym, nie może on wyprzeć się swego organicznego związku z przyrodą¹⁰⁴.

Wizja człowieka należącego do przyrody i będącego złożeniem ciała i umysłu, ma – zdaniem Jonasa – istotny wpływ na relację człowieka do świata i jego w nim miejsca¹⁰⁵. Kryzys ekologiczny, ze wszystkimi jego skutkami, jest – w jego opinii – konsekwencją niekomplementarnego obrazu człowieka. Jonas uważał, że praktyczny użytek z umysłu kontrolującego ludzkie ciało miał od samego po-

⁹⁹ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 60; Tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 2.

¹⁰⁰ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 59; L. R. Kass, *Appreciating the Phenomenon of Life*, art. cyt., 4.

¹⁰¹ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 643-644.

¹⁰² Por. T. A. Goudge, *Existentialism and Biology*, *Dialogue* 5(1967), 606.

¹⁰³ Por. Tamże, 603.

¹⁰⁴ Por. S. Donnelley, *Bioethical Troubles*, art. cyt., 25; H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 387.

¹⁰⁵ Por. Tenże, *Prologue. Philosophy at the End of the Century: Retrospect and Prospect*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 53.

czątku za zadanie lepsze zaspokajanie i tworzenie nowych potrzeb ciała. W procesie zaspokajania tych potrzeb ludzki umysł siał spustoszenie w świecie przyrody¹⁰⁶. Pomimo niezaprzeczalnej przewagi człowieka nad przyrodą, nie jest on jednak w stanie zniszczyć przyrody jako całości. Może jedynie zubożyć jej bogactwo i różnorodność, niwecząc integralność osoby ludzkiej lub niszcząc podstawy przyszłej egzystencji swego gatunku.

Jonas uważał, że u źródeł wszechrzeczy musi leżeć „coś duchowego, myślącego, transcendentnego, ponadczasowego”¹⁰⁷. Świat Jonasa nie kończy się bowiem na przyrodzie z obecnym w niej życiem i subiektywnością. Jest w nim także miejsce dla Boga. Rzeczywistość składa się z tego, co widzialne, dostępne zmysłom oraz z tego, co niewidzialne (*invisible realm*)¹⁰⁸. Jonas był głęboko zakorzeniony w żydowskiej tradycji religijnej, w której starotestamentalny Bóg jest Panem historii. W swych pismach niejednokrotnie odwoływał się do istnienia Boga, choć wiele razy podkreślał, że dla jego koncepcji filozoficznych (szczególnie etycznej) istnienie Boga nie jest konieczne, lecz stanowi tylko dodatkowy argument¹⁰⁹.

Wśród przymiotów, które miały wskazywać na jedność całej rzeczywistości, były: subiektywność, celowość i wolność. Jonas upatrywał w nich szansę na zjednoczenie rzeczywistości, zarówno tej ożywionej, jak nieożywionej. Uważał, że wszystkie te cechy są obecne już w przyrodzie nieożywionej, chociażby w pewnych zarodkowych formach w postaci pozytywnych tendencji do powstania.

3.2. SUBIEKTYWNOŚĆ

Subiektywność jest cechą, którą Jonas przypisywał przyrodzie jako całości, nie ograniczając jej jedynie do człowieka. Wyraził to następująco: „subiektywność jest w pewnym sensie powierzchniowym fenomenem natury – widzialnym wierzchołkiem znacznie większej góry lodowej – wyraża ona milczące wnętrza znajdujące się poniżej

¹⁰⁶ Por. Tenże, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 828-829.

¹⁰⁷ Tenże, *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 2003, 69.

¹⁰⁸ Por. Tenże, *Immortality and the Modern Temper*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 129.

¹⁰⁹ Por. L. Vogel, *Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?*, art. cyt., 36; H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, w: H. Jonas, *Philosophical Essays*, dz. cyt., 180.

niej”¹¹⁰. Taka koncepcja przypisywania przyrodzie subiektywności owocuje w postaci hierarchicznej stopniowości form i jej ciągłości¹¹¹. Na szczycie drabiny subiektywności znajduje się człowiek ze świadomością i racjonalnością, poniżej znajdują się zwierzęta i rośliny. Subiektywność zanika – zdaniami Jonas – na poziomie form, które nie wykształciły jeszcze narządów zmysłowych. Nie można jednak mówić o całkowitym zaniku subiektywności, ponieważ prawdopodobnie nigdy całkowicie nie zanika sfera pragnień oraz wrażliwość (*sensitivity*)¹¹². Ponadto, byty organiczne, nawet w najniższych swych formach, stanowią zapowiedź umysłu, w którym subiektywność osiąga swoją dojrzałą postać¹¹³. Jonas uważał, że pojawienie się w przyrodzie subiektywności niejako „przetarło szlak” umysłowi, przypisywanemu tylko człowiekowi i łączonemu ze zdolnością myślowego poznawania i własnowolnego działania w świecie¹¹⁴. Stwierdził, że istnieje związek między subiektywnością i umysłem, nie wyjaśnił jednak, na czym on polega. Jonas wyraźnie odszedł, w swym rozumieniu subiektywności, od kartezjańskiej koncepcji, według której subiektywność musi łączyć się z racjonalnością i jest ekskluzywnie ludzką cechą¹¹⁵.

Jonas określał subiektywność różnymi wyrażeniami, które często traktował zamiennie: subiektywność (*subjectivity*) oraz wewnętrzność (*inwardness*), a czasem nawet dusza (*soul*)¹¹⁶. Subiektywność –

¹¹⁰ Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 135.

¹¹¹ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 139; Tenże, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 57-58; Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 63.

¹¹² Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 138; Tenże, *Note on Whitehead's Philosophy of Organism*, art. cyt., 96; T. A. Goudge, *Existentialism and Biology*, art. cyt., 604.

¹¹³ Por. H. Jonas, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 1-3.

¹¹⁴ Por. Tenże, *Alternatywne przypuszczenie kosmologiczne: Bóg rezygnuje ze swej wszechmocy, by umożliwić autonomię kosmosu i jej szanse*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., 80-81. Sowinski w tłumaczeniu artykułu *Materia, Duch i Stworzenie* konsekwentnie używał polskiego terminu „duch” na oznaczenie obecnego w wersji angielskiej „mind”. Powodem takiej sytuacji może być teologiczny kontekst stworzenia, który przewija się w kilku rozdziałach tego artykułu. Gdyby jednak Autor chciał użyć terminu „duch” – *spirit*, prawdopodobnie by to zrobił. Wydaje się, że tłumacz zmienił przez to treść oryginalnego tekstu i odszedł od intencji Autora.

¹¹⁵ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 121; Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 60.

¹¹⁶ Por. Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 84; Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 60; Tenże, *The Alternative to the Logos: Order out of Disorder through Natural Selection*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 169.

według Jonasa – to nie to samo, co podmiotowość czy świadomość¹¹⁷. Stanowi ona bowiem szerokie spektrum: od najbardziej pierwotnego doznawania po najintensywniejsze doświadczanie rozkoszy i cierpienia¹¹⁸. Granicą, która wyznacza pierwsze stopnie subiektywności, jest zdolność organizmu do odczuwania (*feeling*). Jonas uważał, że początek taki można już dostrzec w pierwszych samoreplikujących się komórkach, w których znajduje się „załążek” subiektywności zapowiadający pełnię, osiąganą w organizmach wyposażonych w mózgi¹¹⁹. Utożsamiał on także wewnętrzną z odczuwaniem, odbieraniem bodźców czy odpowiadaniem na nie, a nawet z wolitywnością¹²⁰.

Jonas nie rozstrzygał, czy ta obecna w materii tendencja związana była z pierwszą przyczyną zaistnienia świata i czy została przypisana materii „niespodzianie”, czy jest raczej z naturą materii nierozzerwalnie związana i nieuchronnie musiała zaistnieć. Twierdzenie jednak – że wyłonienie się nieobojętnej subiektywności z zupełnie obojętnej materii nastąpiło całkowicie przypadkowo i bez żadnych preferencji w łonie materii – wydaje się mu wielce nieprawdopodobne¹²¹.

Szukając odpowiedzi na pytanie o rolę umysłu w świecie, Jonas był zwolennikiem poglądu, że umysł ma moc sprawczą względem ciała. W swych badaniach nie mówił jednak o umyśle, lecz o subiektywności, której z umysłem nie utożsamiał. Uważał jednak, że w swej dojrzałej formie łączy się ona z umysłem, nigdy jednak nie sprecyzował swych poglądów w tym względzie. Stał na stanowisku, że subiektywność posiada zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną siłę przyczynową, tzn. myśli mają władzę określania siebie w myśleniu, a poprzez ciało w działaniu¹²². Twierdził też, że skuteczność

¹¹⁷ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 138-139.

¹¹⁸ Por. Tenże, *Co istnienie subiektywności wnosi do rozpoznania kosmologicznego? Argumenty z kręgu zachodniej metafizyki*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., 58; Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 89. Prócz bólu i przyjemności, z subiektywnością łączy się także dążenie czy unikanie, a więc pewien rodzaj celowości. Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 122, 123.

¹¹⁹ Por. Tenże, *The Burden and Blessing of Mortality*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality*, dz. cyt., 91-92; Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 85.

¹²⁰ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 69.

¹²¹ Por. Tenże, *Co istnienie subiektywności wnosi do rozpoznania kosmologicznego?*, art. cyt., 57.

¹²² Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 124.

sprawcza umysłu względem ciała jest do pogodzenia z osiągnięciami nauk szczegółowych, szczególnie z fizyką kwantową, która – w jego opinii – stwarza podstawy do wytlumaczenia tego zjawiska¹²³. Dla uzasadnienia tej tezy zaproponował eksperyment myślowy, który nazwał modelem „odwróconego stożka”¹²⁴. Eksperyment ten miał wskazać na możliwość takiego rozwiązania, które przy uwzględnieniu zasad zachowania masy i energii, dawałoby szansę na skuteczność sprawczą umysłu względem ciała.

Zaproponowany przez Jonasa model „odwróconego stożka” jest uproszczoną ilustracją działania wyzwalaczy, których rola w wysoko zorganizowanych strukturach materii ożywionej jest ogromna¹²⁵. Model wskazuje na mechanizm, który może funkcjonować w dużo subtelniejszej postaci w procesie pobudzania nerwów motorycznych¹²⁶. Pomysł Jonasa opierał się na założeniu, że przy powstawaniu subiektywności, pewna część energii obecnej w materialnej warstwie organizmu „przenika” do warstwy mentalnej, konstytuując umysł, i następnie jest stopniowo wydatkowana, uruchamiając wyzwalacze nerwów motorycznych i w ten sposób wpływając na zachowanie ciała.

3.3. CELOWOŚĆ

W opinii Jonasa nowożytność pozbawiła świat celowości, rezerwując ją wyłącznie człowiekowi, któremu przysługują cele i intencje¹²⁷. Wizja taka była całkowicie sprzeczna z jego koncepcją celowości, którą dostrzegał także w świecie organizmów żywych, a nawet w materii nieożywionej. Analizując celowość w przyrodzie, Jonas określił cel jako „to, ze względu na co rzecz istnieje, i dla wywo-

¹²³ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 642; H. Jonas, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 828-829; Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 388-402.

¹²⁴ Uzasadnienie swych poglądów na temat wpływu umysłu na ciało zawarł w artykule pt. *Moc i niemoc subiektywności* dołączonym do polskiego wydania *Zasady odpowiedzialności* jako apendyks 361-409. W artykule tym drobiazgowo analizuje przedstawiony przez siebie model zarówno w świetle fizyki klasycznej, jak kwantowej.

¹²⁵ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 380-383.

¹²⁶ Por. Tamże, 380-381.

¹²⁷ Por. Tenże, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, art. cyt., 69; Tenże, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, art. cyt., 170; Tenże, *Philosophical Aspects of Darwinism*, art. cyt., 44; Tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, art. cyt., 60.

łania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub spełniane jest dane działanie”¹²⁸. Cel odpowiada na pytanie „Do czego?”¹²⁹. Prowadząc badania, oparł się na analizie celowości na przykładach młotka, organu trawiennego, czynności chodzenia oraz instytucji sądu, które w jego opinii reprezentowały szerokie spektrum zjawiska celowości¹³⁰.

Jonas uważał, że celowość występuje w całej przyrodzie, nawet poza organizmami obdarzonymi subiektywnością. Stał bowiem na stanowisku, że subiektywność jest „powierzchniowym” zjawiskiem przyrody, które posiada swe zaczątki także we „wnętrzu”. Ze względu na to, że subiektywność wskazuje na skutkujący cel, Jonas stwierdził, że całej materii, w której ukryty jest zadatek subiektywności, należy przypisać posiadanie celu¹³¹. Opierając się na świadectwie życia, twierdził, że podobnie jak subiektywność cel jest głęboko zakorzeniony w całej przyrodzie. Wydając życie, przyroda wskazuje bowiem na przynajmniej jeden określony cel, którym jest samo życie¹³². Nie przesądził jednak, czy życie jest jedynym i głównym celem przyrody, stwierdził jedynie, że jest ono jej celem.

Celowość obecna w przyrodzie wyraża się w jej „chceniu”, które jest skierowane poza siebie i wcale nie musi łączyć się z wiedzą dotyczącą celu. Owo „chcenie” musi posiadać jednak pewną zdolność rozróżniania, która wyraża się w tym, że przy napotkaniu układu fizycznego stwarzającego sprzyjające okoliczności, przyczynowość udziela takiemu układowi selektywnego pierwszeństwa. Takie „chcenie” czy „tęsknota” za odpowiednimi warunkami (by świadomość czy życie mogły w przyrodzie zaistnieć) mogłaby być czynna przyczynowo. Dzięki niej bowiem przy pierwszych sprzyjających okolicznościach obecna w przyrodzie tendencja mogłaby się zrealizować¹³³. Jonas stwierdził, że istnieje w przyrodzie pewne „ukierunkowanie na” cel czy „dyspozycja do” celu, która prowadzi do jego

¹²⁸ Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 103.

¹²⁹ Por. Tamże, 103.

¹³⁰ W trzecim rozdziale *Zasady odpowiedzialności* Jonas dokonał drobiazgowej analizy celowości na przykładzie tych „przedmiotów”. Por. Tamże, 103-148.

¹³¹ Por. Tamże, 135, 123-124.

¹³² Por. Tamże, 139; H. Jonas, *Materia, Duch i Stworzenie*, art. cyt., 58; Tenże, *The Burden and Blessing of Mortality*, art. cyt., 92-93; Tenże, *Biological foundations of Individuality*, art. cyt., 197.

¹³³ Por. Tenże, *Materia, Duch i Stworzenie*, art. cyt., 59.

osiągnięcia¹³⁴. Tendencja ta jest szczególnie widoczna od momentu wyłonienia się życia i jest ona skierowana na to, by *być*¹³⁵. Jonas był przekonany, że „cel został rozciągnięty poza wszelką świadomość, ludzką i zwierzęcą, na cały świat fizyczny jako jego źródłowa zasada wrodzona. Otwarte pozostać może pytanie, jak dalece jego władanie w istotach żywych sięga w dół, ku bardziej elementarnym formom bytu. Miejsce i gotowość nań muszą zostać przypisane byciu natury jako takiemu”¹³⁶.

Przypisując celowość całej przyrodzie, Jonas wskazał na pewną emancypację człowieka, którego cele różnią się od celów przyrody jako całości. Pytał więc o to, czy przyroda może dalej tolerować ludzki umysł, który powstał na jej bazie? Czy raczej powinna go wyeliminować jako zbyt destruktywny dla jej porządku?¹³⁷

W celowościowej koncepcji przyrody Jonas przyznał człowiekowi pierwszeństwo, uznając go za „koronę” celowego dążenia przyrody¹³⁸. W swojej regresywnej analizie świata przypisał on celowość takim formom życia, jak organizmy zwierzęce i roślinne, a nawet materii nieożywionej. Subiektywność, z którą łączył celowość, nie musi koniecznie łączyć się ze świadomością. Uważał, że także w tym, co nieświadome, a nawet niesubiektywne czy nieożywione istnieją pewne stopnie celowości. To, co świadome i ożywione, jest efektem pierwotnej przyczynowości ukrytej w przyrodzie, której celem jest wytworzenie coraz to wyższych jej form. Całej rzeczywistości przypisał więc celowość, w sensie ścisłym (w przypadku człowieka) lub w niższych jej formach (w przypadku organizmów żywych), lub w pewnej tendencji wyrażającej się w „chcieniu” lub „pragnieniu”, ukrytej w materii nieożywionej¹³⁹. Stwierdził nawet, że sama

¹³⁴ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 140. Jonas wyraźnie odrzucał obecność jakiegoś planu, według którego rozwijałaby się materia, dopuszczał jednak możliwość istnienia tendencji (swego rodzaju tęsknoty), która wykorzystuje pozytywne okoliczności, jakie się w kosmosie nadarzają. Por. H. Jonas, *Materia, Duch i Stworzenie*, art. cyt., 57.

¹³⁵ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 141, 153; Tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 4.

¹³⁶ Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 141.

¹³⁷ Por. Tenże, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 831.

¹³⁸ Por. U. Melle, *Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas*, art. cyt., 342.

¹³⁹ Por. S. Donnelley, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 647.

celowość jest celem „przedsięwzięcia kosmicznego”, bez której wszechświat byłby pusty¹⁴⁰.

3.4. WOLNOŚĆ

Nowożytna tradycja, zdaniem Jonasa, pozbawiła przyrodę nie tylko subiektywności i celowości, ale także wolności, zawężając ich występowanie jedynie do człowieka. Jonas uważał, że obecność u człowieka cech takich, jak wolność i konieczność, autonomia i zależność, *ego* i świat, łączność i izolacja, życie i śmierć wskazuje, że cechy te mogą być obecne w pewnej ukrytej czy potencjalnej formie, u większości przedstawicieli przyrody ożywionej. Utrzymywanie równowagi między tymi kontradyktorycznymi właściwościami powoduje walkę o przetrwanie i wyznacza wewnętrzny horyzont „transcendencji”¹⁴¹. Zjawisko to występuje we wszystkich formach żywych proporcjonalnie do takich zdolności i funkcji organizmu, jak metabolizm, zdolność poruszania się, apetyt, odczuwanie, postrzeganie, wyobrażnia, sztuka i myślenie, które stanowią rosnące spektrum wolności osiągającej swój szczyt w człowieku¹⁴².

Jonas zaznaczył, że podstawą jego koncepcji wolności nie jest wola i umysł, które są rezerwowane wyłącznie dla człowieka. Uważał on, że już w przejściu od materii nieożywionej do materii ożywionej (pierwszym kroku ku życiu) w głębi bytu istniała tendencja zmierzająca do zaistnienia wolności¹⁴³. Można nawet interpretować deterministyczną materię nieożywioną jako posiadającą wolność w stanie uśpionym i jeszcze nieobudzonym¹⁴⁴.

Jego zdaniem metabolizm, który jest wspólną podstawą tego, co żywe, jest pierwszą formą wolności¹⁴⁵, którą określił jako „potrzebną wolność” (*needful freedom*) obecną w każdym organizmie żywym¹⁴⁶. W tym sensie towarzysząca organizmom żywym

¹⁴⁰ Por. H. Jonas, *Co istnienie subiektywności wnosi do rozpoznania kosmologicznego?*, art. cyt., 57.

¹⁴¹ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 60; Tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, art. cyt. 106.

¹⁴² Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 60; Tenże, *Materia, Duch i Stworzenie*, art. cyt., 61.

¹⁴³ Por. Tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 4.

¹⁴⁴ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 62.

¹⁴⁵ Por. Tamże, 60; D. J. Levy, *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, dz. cyt., 59.

¹⁴⁶ Por. L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus*, art. cyt., 10; H. Jonas, *Biological foundations of Individuality*, art. cyt., 191.

wolność jest obca temu, co we wszechświecie nieożywione. Jonas określił wolność jako obiektywnie dostrzegalną modalność bytu, tzn. sposób istnienia, który uosabia królestwo życia jako takie i wskazuje na to, co jest wspólne wszystkim przedstawicielom klasy organizmów¹⁴⁷.

Pierwsze zaistnienie wolności, w najbardziej prymitywnych formach życia, wskazuje więc na tendencję bytu ku nieograniczonej przestrzeni możliwości. Możliwość ta sięga po najdalsze krańce subiektywnego życia, któremu w całości można przypisać wolność. Rozumiana w ten sposób wolność stanowi, zdaniem Jonasa, nić Ariadny, która ma pomóc w zrozumieniu zjawiska życia¹⁴⁸. Rozwój niezależności czy wolności jest kontynuacją ewolucyjnego postępu, który leży u podstaw nowych rewolucji – każdej na kolejnym wyższym stopniu – otwierając nowe horyzonty wolności. Pierwszym krokiem uczynionym w kierunku wolności była emancypacja formy względem bezpośredniej tożsamości z materią i dokonało się to poprzez metabolizm¹⁴⁹.

Zjawisko wolności pociąga za sobą zagrożenie egzystencji. Przywilej wolności jest bowiem uzależniony od paradoksalnego faktu, że substancja ożywiona wydzieliła się ze świata przyrody nieożywionej. Organizm żywy stanął *vis à vis* świata materii, wprowadzając w obojętną pewność istnienia przeciwstawienie pomiędzy „byciem” i „niebyciem”. Organizmy osiągnęły wolność, dzięki niebezpiecznej relacji niezależności względem materii. Z jednej bowiem strony, identyfikują się one z materią i są skazane na otwarcie na nią, by móc kontynuować swoje istnienie. Z drugiej zaś, nie identyfikują się z materią, która stanowi jedynie temporalną podstawę ich istnienia i wyraźnie zaznaczają swoją odrębność od materii¹⁵⁰.

Drugim, obok metabolizmu, wyróżnikiem wszystkich organizmów żywych jest stan ciągłego niedostatku. Jest on bowiem całkowicie obcy samowystarczalnej materii nieożywionej. Wolność bytu jest w tym przypadku osobliwą koniecznością bytu. Stanowi to swo-

¹⁴⁷ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 61; Tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 3.

¹⁴⁸ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 61.

¹⁴⁹ Por. Tamże, 66-67; H. Jonas, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 81; Tenże, *Biological foundations of Individuality*, art. cyt., 194-195.

¹⁵⁰ Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 61.

istą antynomię wolności przysługującej organizmom¹⁵¹. Organizmy, wyemancypowane ze świata nieożywionego, są zmuszone do otwarcia się na świat, ponieważ stanowi on źródło niezbędnych dla ich życia zasobów. Życie jest więc skierowane ku światu w ramach relacji zależności i zdolności. Potrzeby skłaniają organizmy do sięgania tam, gdzie znajdują się elementy niezbędne do zaspokojenia ich potrzeb. Organizmy żywe są więc nieustannie otwarte na świat i w tym sensie zależne od niego. W nieustannej gotowości do napotykania tego, co „na zewnątrz”, pojawia się zdolność doświadczania tego, co „poza”. Stanowi to swego rodzaju samotranscendencję organizmu poszerzającego swoje horyzonty dzięki organicznym potrzebom. Ich zaspokojenie jest więc niezbędne do życia¹⁵².

Otwarcie się organizmu na świat łączy się z doświadczeniem inności oraz własnej tożsamości. Horyzont tego otwarcia obejmuje nie tylko środowisko, w którym organizm żyje i z którym wchodzi w relacje. Troska o swoje istnienie i zaspakajanie niezbędnych do tego potrzeb otwiera przed organizmem także horyzont czasu. Horyzont ten obejmuje wewnętrzną bliskość bezpośredniej przyszłości, która jest nieustannym celem każdego organizmu. Organizm jest więc skierowany zarówno „na zewnątrz” w przestrzeń środowiska, w którym zdobywa potrzebne do życia pożywienie, jak i „do wewnątrz” w obszar czasu, gdzie nieustannie walczy o swoje trwanie. Życie organizmu rozpięte jest w horyzoncie przestrzeni pomiędzy „tutaj” i „tam” oraz w horyzoncie czasu pomiędzy „teraz” i „jeszcze nie”. Przekraczając oba te horyzonty – jak twierdził Jonas – życie realizuje konieczność swojej wolności¹⁵³. Znaczącym momentem w rozwoju wolności organizmów żywych było także pojawienie się postrzegania i zdolności poruszania¹⁵⁴.

U podstaw rozwoju wolności w perspektywie horyzontu przestrzeni leżał rozwój takich umiejętności, jak zdolność poruszania się oraz postrzegania na odległość, które sprzyjały coraz większemu otwarciu się organizmu na świat. Zdolnością otwierającą orga-

¹⁵¹ Por. Tamże, 68; Tenże, *Is God a Mathematician?*, art. cyt., 84.

¹⁵² Por. Tenże, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 68-69.

¹⁵³ Por. Tamże, 70.

¹⁵⁴ Por. Tenże, *To Move and to Fee: On the Animal Soul*, art. cyt., 99-100; Tenże, *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 151.

nizm na świat w perspektywie horyzontu czasu były emocje. Zmniejszały one dystans między organizmem a światem, tyle że tym razem był to dystans czasowy. Połączenie tych zdolności stało się – w opinii Jonasa – konieczne, by móc zrozumieć życie zwierzęce, a nawet życie w ogóle¹⁵⁵. Źródłem wolności zwierzęcej jest zdolność wykraczania poza to, co „tu” i „teraz”. Jest to zarazem różnica dzieląca świat roślin i zwierząt. Ceną tej wolności jest jednak ryzyko, na które wystawiony jest każdy organizm. Im więcej wolności, tzn. im bardziej rozwinięta jest zdolność poruszania się i postrzegania na odległość oraz emocje, tym większe jest ryzyko. Organizm musi bowiem zaspokoić bardziej wyrafinowane potrzeby¹⁵⁶. Wolność na poziomie zwierzęcym jest więc zewnętrznym dostosowaniem się do środowiska, opartym na alternatywie poprawny-niepoprawny, w której organizm osiąga sukces lub ponosi porażkę¹⁵⁷.

3.5. MIEJSCE CZŁOWIEKA W ŚWIECIE

W dążeniu do jednolitej wizji świata Jonas musiał znaleźć miejsce dla człowieka i wykazać jego silną więź i jedność z przyrodą. W związku z tym nie do przyjęcia były wszystkie formy antropocentryzmu, które stanowiły swego rodzaju dualizm dzielący rzeczywistość na to, co ludzkie, oraz to, co pozaludzkie. Podstawę tak rozumianego antropocentryzmu dostrzegał on zarówno w zachodniej metafizyce, jak i religii, które podkreślały i utwierdzały transcendentną wyjątkowość człowieka jako kogoś jedyne i absolutnego¹⁵⁸.

Spierając się z antropocentryzmem, Jonas uważał, że rozdzielenie i przeciwstawienie sobie człowieka i świata wpłynęło na koncepcję człowieka oraz życia pozaludzkiego. Tylko psychofizyczna jedność świata i człowieka, który zajmuje w świecie właściwe sobie miejsce, pozwala zrozumieć zarówno człowieka, jak i otaczającą go świat¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Por. H. Jonas, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 71.

¹⁵⁶ Por. Tamże, 73; Tenże, *From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*, w: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, dz. cyt., 184; Tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, art. cyt., 104.

¹⁵⁷ Por. Tenże, *From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*, art. cyt., 184.

¹⁵⁸ Por. Tenże, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 251; Z. Hajduk, *Nowsze tendencje w filozofii nauki oraz w filozofii przyrody*, *Roczniki Filozoficzne* 39-40(1991-1992)1, 301.

¹⁵⁹ Por. H. Jonas, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, art. cyt., 59.

Wskazując na jedność człowieka z otaczającym go światem, szczególnie z przyrodą ożywioną, Jonas dostrzegał jednak wyjątkowość człowieka i nie chciał jej zacierać. Analizując najbardziej istotne cechy przyrody ożywionej, Jonas skupił się przede wszystkim na subiektywności, wolności i celowości.

W każdym przypadku człowiek rozwinął te cechy w sposób najpełniejszy¹⁶⁰. Jest on organizmem przejawiającym najwyższy znany w przyrodzie stopień subiektywności, celowości i wolności. Człowiek jest najwyższą formą życia, która ujawniła się w przyrodzie. W tym sensie stanowi on „koronę stworzenia”¹⁶¹.

Z całą pewnością miejsce człowieka w przyrodzie jest wyjątkowe, o czym świadczą cechy przypisywane jedynie człowiekowi. Jonas chciał jednak, zachowując to szczególne miejsce, doprowadzić do jedności świata i człowieka, kładąc podwaliny pod nieantropocentryczne spojrzenie na rzeczywistość¹⁶², którą uważał za psychofizyczną jedność¹⁶³. Próbował osiągnąć to za pomocą egzystencjalnej interpretacji faktów biologicznych. Interpretacja ta umożliwiła „zakotwiczenie” człowieka w świecie organicznym i dzięki temu przestał on być wyalienowany z przyrody¹⁶⁴. Jonas uważał, że szukając swego miejsca w świecie, człowiek powinien *dostosować się* do przyrody, uzgadniając swoje cele z celami przyrody¹⁶⁵.

4. ZAKOŃCZENIE

Nieprzejeđnana postawa Jonasa wobec wszelkich form dualizmu wydaje się być niekonsekwentna. Krytykując gnostyków, Kartezjusza i innych zwolenników substancjalnego dualizmu, Jonas sam popada w swego rodzaju dualizm. Podobnie jak Kartezjusz, Jonas przyznał człowiekowi umysł, podczas gdy wszystkie inne organizmy żywe były go pozbawione. Budując jednolitą wizję świata i akcentując, że człowiek jest integralną jego częścią, nieustannie wskazywał

¹⁶⁰ Por. Tamże, 60; Tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, art. cyt., 2.

¹⁶¹ Por. U. Melle, *Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas*, art. cyt., 342.

¹⁶² Por. L. Vogel, *Editor's Introduction. Hans Jonas's Exodus*, art. cyt., 17; S. Donnelly, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, art. cyt., 647.

¹⁶³ Por. H. Jonas, *Philosophy at the End of the Century*, art. cyt., 827.

¹⁶⁴ Por. T. A. Goudge, *Existentialism and Biology*, art. cyt., 603.

¹⁶⁵ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., 263.

na wyjątkowość człowieka, który wbrew jego intencjom został przedstawiony bardziej w opozycji do przyrody, niż jako konstytutywny jej element.

Jonas nigdy nie przedstawił też swego wyraźnego stanowiska na temat relacji pomiędzy subiektywnością a umysłem, w sposób luźny łączył je ze sobą, twierdząc, np. że „subiektywność przetała szlak umysłowi”. W bliżej nieokreślony sposób Jonas łączył też ze sobą subiektywność, celowość i wolność. Wszystkie te przymioty rozciągał na całą przyrodę, zarówno ożywioną, jak nieożywioną i wskazywał, że swą optymalną postać osiągały one w człowieku posiadającym umysł. Nie precyzował jednak jak subiektywność, wolność i celowość mają się względem siebie. Wątpliwości budzi także uzasadnienie twierdzenia, że subiektywność ma moc sprawczą względem ciała. Jonas nie wyjaśnił, w jaki sposób energia „przenika” ze sfery ciała do sfery subiektywności i jak do niej powraca, wyrównując bilans energetyczny układu. Myśl filozoficzna Jonasa budzi wiele pytań i wątpliwości, na które nie udziela on odpowiedzi.

Pomimo pewnych niekonsekwencji, stanowisko Jonasa wobec problemu psychofizycznego wydaje się bardzo oryginalne i twórcze. Nie tylko zaproponował on niekonwencjonalne rozwiązanie tego problemu, ale także w sposób twórczy postawił sam problem. Odrzucił bowiem dualistyczny paradygmat postrzegania rzeczywistości i wypracował jednolitą wizję świata. Nie była to jednak prosta, monistyczna odpowiedź, która upraszczałaby wizję rzeczywistości, ograniczając się do jednego z jej elementów. Krytykując zarówno stanowiska monistyczne, jak i pluralistyczne, Jonas chciał wypracować taką koncepcję, która umożliwiłaby spojrzenie na rzeczywistość jako jednorodną całość, przy jednoczesnym zachowaniu jej różnorodności. Szansę taką dostrzegał w organizmie, który w sposób naturalny łączy w sobie to, co ożywione i nieożywione. Stanowisko Hansa Jonasa, polegające na wskazaniu miejsca i roli umysłu w świecie jest na tyle oryginalne, że trudno je uzgodnić z jakimkolwiek powszechnie znanym stanowiskiem. Ze względu na to, że wysiłki Jonasa opierały się na jego koncepcji organizmu, a jego odpowiedź w tej sprawie jest z organizmem ściśle związana, proponuje się nazwać to stanowisko monizmem organizmalnym. Monizm ten, podkreślając jednorodną wizję świata, nie pomija obecnych w nim różnorodności. Wskazuje na ciągłość zjawiska życia na przestrzeni całej przyrody, tej ożywionej i nieożywionej, chociażby w formie

pewnej tendencji. Jedność królestwa życia podkreślana jest natomiast przez przyznanie wszystkim jego formom takich przymiotów, jak subiektywność, celowość i wolność. Stopień rozwoju tych cech jest, w opinii Jonasa, proporcjonalny do stadium rozwoju ewolucyjnego. Są one jednak obecne już u najniższych form życia, choć tylko w formie szczałkowej. Stanowisko to łączy więc w organizmie żywym różnorodność przyrody i występujących w niej przymiotów. Wydaje się więc, że termin *monizm organizmalny* dobrze odpowiada stanowisku Jonasa w tym względzie. Taka jednolita i integralna wizja świata z subiektywnością, wolnością i celowością przenikającymi całość rzeczywistości była w opinii Jonasa odpowiedzią na pytanie o miejsce i rolę umysłu w świecie.

ORGANISMAL MONISM AS HANS JONAS' ANSWER TO THE MIND-BODY PROBLEM

Summary

While Hans Jonas' philosophy has been the focus of much research, his standpoint on the mind-body problem has been unexplored. Interestingly, the subject allows seeing a common threads underlying all areas of his works, and therefore may serve to deepen the understanding of the entirety of his studies. Hence the article focuses on Hans Jonas' approach to the mind-body problem.

The basic conclusions are: 1) Jonas has built a monistic conception of the world that distinguishes between that which is mental and material; 2) Jonas has granted causal effectiveness over body to mind; 3) Subjectivity, purposefulness, and freedom in nature are the basis of consistent vision of the world; 4) With regard to the originality of Jonas' standpoint, it is proposed that it be called „organismal monism”, since living organism is the foundation of his philosophy and it possesses the characteristics of both: mind and material body.