

JAROSŁAW MERECKI SDS
Lublin

POJĘCIE WYBORU PODSTAWOWEGO
WE WSPÓŁCZESNEJ ETYCE
(JACQUES MARITAIN, DIETRICH VON HILDEBRAND, JOSEF FUCHS)

Pojęcie wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) pojawiło się w refleksji etycznej stosunkowo niedawno; wszyscy wymienieni w tytule niniejszego artykułu autorzy to autorzy dwudziestowieczni. Fakt, iż termin ten nie tak dawno wystąpił w rozważaniach etyków i zajmujących się moralnością teologów, nie oznacza jednak, że dopiero w naszym stuleciu etycy i teologowie moraliści zwrócili uwagę na to, iż: a) poszczególne decyzje w większym lub mniejszym stopniu angażują wolność człowieka; b) poszczególne decyzje w sposób mniej lub bardziej trwały określają moralne oblicze podejmującego je podmiotu.

Wystarczy tu choćby przypomnieć tradycyjne odróżnienie przechodnich i nieprzechodnich skutków czynu oraz – związaną z tym odróżnieniem – koncepcję cnoty moralnej. Istotną cechą cnoty moralnej, pojętej jako szczególnego rodzaju uwarżliwienie woli na określony typ wartości, jest właśnie jej ponadaktualny charakter. Można by ją interpretować – nawiązując do terminu „opcja fundamentalna” – jako ponadaktualną postawę podmiotu skierowaną w stronę określonej kategorii wartości, postawę ukształtowaną, co prawda, przez konkretne decyzje, ale nie tożsamą z nimi.

Pomiędzy klasyczną koncepcją cnoty a współczesną koncepcją opcji fundamentalnej zachodzi jednak ważna różnica. Cnota – w klasycznym rozumieniu – nie jest pojedynczym aktem; jest raczej dyspozycją woli do podejmowania konkretnych decyzji. Tymczasem współczesna koncepcja opcji fundamentalnej, jak to spróbujemy pokazać, mówi – przynajmniej w niektórych swoich wersjach – o pewnego rodzaju „rewolucji aksjologicznej”, która dokonuje się w osobie w wyniku pojedynczego aktu, zwanego z tego właśnie powodu wyborem podstawowym.

W niniejszym artykule spróbujemy przedstawić trzy różne – naszym zdaniem najbardziej interesujące – ujęcia koncepcji wyboru podstawowego.

I. JACQUES MARITAIN – DIALEKTYKA PIERWSZEGO AKTU WOLNOŚCI

Pojęcie pierwszego aktu wolności jest jednym z podstawowych pojęć etyki J. Maritaina¹. Pojawia się ono w kontekście analizy wewnętrznej dynamiki konstituowania się ludzkiej wolności jako wolności moralnej. Maritainowi chodzi przy tym nie tyle o chronologicznie pierwszą wolną decyzję człowieka; chodzi mu raczej o taką chronologicznie pierwszą decyzję, przy okazji której człowiek po raz pierwszy uświadamia sobie – choćby załączkowo – sens dobra moralnego. Przymiotnik „pierwszy” w wyrażeniu „pierwszy akt wolności” ma u Maritaina również – oprócz chronologicznego – znaczenie wartościujące: pierwszy akt wolności to zarazem akt podstawowy, ważniejszy niż wszystkie inne, istotnie decydujący o kształcie moralnego życia człowieka.

Co charakteryzuje ów pierwszy akt wolności? W analizach Maritaina wyróżnić można trzy antropologiczne wymiary takiego aktu: epistemiczny, moralny i religijny. Epistemologiczne pytanie, które kieruje analizą Maritaina, wyrazić można następująco: czy da się wyróżnić taki moment w życiu człowieka, w którym uświadamia on sobie po raz pierwszy to, co stanowi o *differentia specifica* dobra moralnego? Według Maritaina moment taki istnieje; jest to moment, w którym człowiek po raz pierwszy decyduje się wybrać dobro dlatego, że jest ono dobrem, lub powstrzymać się od zła dlatego, że jest ono złem. Od strony poznawczej jest to moment, kiedy człowiek po raz pierwszy doświadcza (w sensie aktu poznawczego, choć nie bez udziału momentów emocjonalnych), że istnieje takie dobro – Maritain przywołuje tu tradycyjne określenie: *bonum honestum* – które należy czynić dla niego samego. Człowiek „budzi się” do życia moralnego; od tej chwili jego decyzje podejmowane są już w polu moralności.

Przykładem pierwszego aktu wolności jest decyzja dziecka, które po raz pierwszy powstrzymuje się od powiedzenia kłamstwa nie dlatego, że może zostać nie ukarane, nie dlatego również, że mówiono mu, iż nie należy kłamać – po raz pierwszy powstrzymuje się od kłamstwa, ponieważ widzi, że kłamstwo jest złem. Dziecko odkrywa w ten sposób sens moralnej powinności jako takiej, dostrzegając go w tym jednym konkretnym przypadku – nie należy kłamać. Maritain podkreśla, że bezpośrednim przedmiotem takiego aktu może być dobro o niewielkim znaczeniu; istotne jest natomiast to, że doświadczając moralnego

¹ Zagadnienie to podejmuje Maritain w trzech pracach: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950; *Raison et raisons*, Paris 1947 (korzystamy tu z włoskiego tłumaczenia tej pracy: *Ragione e ragioni*, Milano 1982); *Approche de Dieu*, Paris 1953.

roszczenia płynącego ze strony jakiegoś konkretnego dobra, człowiek odkrywa zarazem sens moralnej powinności jako takiej.

W pierwszym akcie wolności podmiot odkrywa – przynajmniej *implicite*, ponieważ nie jest zwykle jeszcze w stanie dokonać takiej konceptualizacji – istnienie transcendującego porządek fizyczny prawa moralnego. „Mówiąc krótko, tym, co implikuje pierwszy akt wolności – kiedy jest dobry – jest pojęcie *n o r m a t y w n o ś c i* lub *p r a w a* ludzkich aktów (prawo naturalne), prawa, które transcenduje świat czystych faktów”². Ta miara to – według Maritaina – prawo naturalne. Prawa tego nie można utożsamiać z prawami fizycznymi czy biologicznymi: nie należy ono do porządku faktycznego, lecz do porządku idealnego³. Podmiot doświadcza, że w dziedzinie moralności nie jest absolutnym prawodawcą – wiąże go bowiem prawo, którego on sam nie ustanawia.

Pierwszy akt wolności, kiedy jego przedmiotem jest *bonum honestum*, ma u Maritaina jeszcze jeden wymiar: religijny. Prawo, które podmiot odkrywa i wybiera w tym akcie, jest bowiem w ostatecznym wyjaśnieniu prawem Boskim. Kiedy podmiot przyjmuje to prawo za regułę swoich aktów, uznaje zarazem istnienie Tego, kto jest Prawodawcą. I tym razem nie jest to decyzja *explicite* uświadomiona, lecz raczej *implicite* zawarta w wyborze *bonum honestum*⁴.

W związku z interesującą nas tu kwestią historii pojęcia opcji fundamentalnej warto zwrócić uwagę na dwa aspekty koncepcji Maritaina:

a) Antropologiczno-etyczne znaczenie pierwszego aktu wolności wyznaczone jest nie tylko przez jego przedmiot (*bonum honestum*), ale również przez „głębię” zaangażowania wolności podmiotu w tym akcie. Przedmiotem tego aktu jest bowiem nie tylko pewne zewnętrzne wobec podmiotu dobro, ale również sam podmiot. Rezultatem pierwszego aktu wolności jest pewnego rodzaju „rewolucja aksjologiczna”; od tego momentu podmiot istnieje w inny – moralnie, a w pewnym sensie również ontycznie – sposób, ponieważ wkracza w pole moralności. Co prawda wszystkie akty ludzkie moralne mają ów podwójny

² „Bref, ce qui est impliqué dans le premier acte de liberté quand est bon, c’est la notion d’une *normalité* ou *loi* des actes humaines (loi naturelle) qui transcende le monde des faits purs et simples” (M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, s. 122).

³ „[...] fare il bene per il bene implica necessariamente che vi è un ordine ideale e indeclinabile della giusta consonanza del nostro agire con la nostra essenza, una legge degli atti umani che trascende tutto l’ordine fattuale” (t e n ż e, *La dialettica immanente del primo atto di libertà*, [w:] t e n ż e, *Ragione e ragioni*, s. 105).

⁴ „Sicché Dio è naturalmente conosciuto non in quanto reso più o meno espressamente oggetto dell’intelletto speculativo, ma puramente come termine pratico del movimento della volontà: naturalmente conosciuto senza giudizio consapevole, nello slancio della volontà verso il Bene separato, la cui esistenza è implicitamente racchiusa nel valore pratico riconosciuto al bene morale” (tamże, s. 108).

wymiar (co arystotelesowsko-tomistyczna tradycja wyrażała rozróżnieniem przechodnich i nieprzechodnich skutków czynu ludzkiego). W koncepcji Maritaina pierwszy akt wolności wyróżnia się jednak tym, że na podmiocie wyciska głębsze i bardziej trwałe piętno niż wszystkie inne, późniejsze akty. Maritain charakteryzuje go jako akt szczególnie głęboki, radykalny; akt, w którym osoba, budząc się poniekąd do życia moralnego, decyduje zarazem o zasadniczym jego ukierunkowaniu⁵. Szczególna waga tego aktu nie pochodzi tylko z faktu, że podmiot po raz pierwszy uświadamia sobie różnicę pomiędzy dobrem a złem moralnym oraz moralną powinność wyboru dobra godziwego. Jest to bowiem zarazem akt, w którym podmiot podejmuje fundamentalną decyzję dotyczącą sensu swego życia. Jak powie Maritain, „osoba angażuje w nim cały swój byt i całe swoje chcenie oraz decyduje o sensie swego życia, wybiera lub odrzuca Boga jako ostateczny cel swego istnienia”⁶.

W tekstach dotyczących bezpośrednio zagadnienia pierwszego aktu wolności Maritain nie analizuje szerzej wpływu, jaki ów akt wywiera na późniejsze decyzje podmiotu. Nie wydaje się jednak – biorąc również pod uwagę inne teksty tego autora – żeby wybór dobra godziwego w pierwszym akcie wolności czynił człowieka niezdolnym do dokonywania wyborów moralnie złych. Jest raczej tak, że te ostatnie nie dotyczą wolności osoby w stopniu równie głębokim i dlatego nie zmieniają podstawowego ukierunkowania wolności na dobro godziwe. Z drugiej strony nie znaczy to również, że owo podstawowe ukierunkowanie wolności ma charakter ostateczny, niezmienny. Maritain podkreśla jednak zarazem, że jego zmiana wymaga aktu o podobnej naturze co pierwszy akt wolności, tj. aktu równie głęboko angażującego wolność podmiotu⁷.

b) Druga zasługująca na podkreślenie kwestia dotyczy epistemologicznej charakterystyki pierwszego aktu wolności. Opisana powyżej treść tego aktu – w momencie, gdy jest on podejmowany – jest dana nie w refleksji aktowej (*reflexio in actu signato*), lecz w refleksji towarzyszącej (*reflexio in actu exercito*)⁸. Nie jest zwykle tak, że człowiek w sposób zreflektowany postanawia

⁵ „Mais parce qu’il se décide effectivement là-dessus, parce qu’il agit pour amour du bien, du même coup (ordre de l’exercice, ou de finalité), il se prend lui-même en main pour s’orienter vers une fin et faire consister son bien dans un certain bien, il imprime par libre choix une certaine direction à sa volonté, si insignifiant, je répète, que puisse être l’objet immédiat de sa décision” (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, s. 121).

⁶ „[...] la persona impegna tutto il peso del proprio essere e del proprio volere e decide del senso della sua vita, sceglie o no Dio come fine ultimo dell’esistenza” (*La dialettica immanente del primo atto di libertà*, s. 126).

⁷ „Egli non resta confermato per sempre in tale decisione: lungo tutto il corso dell’esistenza potrà cambiare la decisione che riguarda il suo fine ultimo e il senso della sua vita, ma mediante un atto altrettanto profondo di libertà è di deliberazione di se stesso” (tamże, s. 104).

⁸ „Si nous analysons le choix en question, nous nous trouvons en face d’une dialectique

zaangażować swoją wolność po stronie dobra godziwego. W większości przypadków pierwszy akt wolności ma miejsce w pierwszych latach życia, kiedy człowiek nie dysponuje nawet jeszcze wystarczająco rozwiniętymi kategoriami pojęciowymi, by móc poznawczo ująć całą zawartą w nim treść. Chociaż pierwszy akt wolności ma decydujące znaczenie dla kształtu moralnego życia podmiotu, człowiek nie jest zwykle w stanie przypomnieć sobie momentu, w którym akt ów miał miejsce, tak jak nie jest w stanie przypomnieć sobie momentu, w którym po raz pierwszy zaczął ujmować świat w kategoriach pojęć ogólnych. Jedynie w rzadkich przypadkach – zwłaszcza jeśli akt ten ma miejsce dość późno – pozostawia on trwałe ślady w świadomości człowieka.

II. DIETRICH VON HILDEBRAND – FENOMENOLOGIA WYBORU DOBRA MORALNEGO

Zagadnieniu ponadaktualnych postaw wobec świata wartości D. von Hildebrand poświęcił specjalne studium⁹. Zafrapowany sokratejskim twierdzeniem, iż koniecznym i zarazem wystarczającym warunkiem realizacji dobra moralnego jest jego poznanie, analizuje w nim problem relacji pomiędzy poznaniem i wyborem dobra. Z bogatych w liczne rozróżnienia analiz Hildebranda przywołamy tu oczywiście tylko te elementy, które bezpośrednio dotyczą interesującego nas tematu opcji fundamentalnej.

Książkę Hildebranda interpretować można chyba w dużej części jako – przeprowadzoną z punktu widzenia realistycznej filozofii wartości i przy zastosowaniu metody fenomenologicznej – analizę klasycznej koncepcji cnoty. Według Hildebranda obiektywnie istniejącej wartości należąca jest ze strony podmiotu odpowiedź, której normatywny charakter wyznaczony jest naturą danej wartości. Odpowiedź ta nie jest jednak jedynie bierną reakcją na pojawiającą się w polu świadomości wartość; nie jest również – jak sądził Sokrates – prostą konsekwencją poznania wartości. Podmiot może bowiem, poznawszy wartość,

immanente, d'une série d'implications qui sont réellement présentes (mais comme vécues, non comme connues; *in actu exercito*, non *in actu signato*) dans le dynamisme de ce premier acte décidément moral" (M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, s. 120).

⁹ *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Vallendar–Schönstatt 1982. Por. także: D. v o n H i l d e b r a n d, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 7-50. Liczne uwagi na ten temat znaleźć też można w: t e n ż e, *Ethics*, Chicago 1953.

odmówić jej akceptacji. Odpowiedź na wartość jest odrębnym aktem podmiotu, aktem, w którym wyraża się jego gotowość uznania poznanej wartości. Z drugiej strony – odpowiedź ta nie ma charakteru jedynie epizodycznego. Zmienia ona bowiem jednocześnie kształt wnętrza samego podmiotu, w którym tworzy się ponadaktualna postawa wrażliwości nie tylko na tę konkretną wartość, ale na całą rodzinę wartości, do jakiej dana wartość należy. Pomiedzy aktualną odpowiedzią na wartość a ponadaktualną postawą wobec tej wartości zachodzi zatem swoiste „sprzężenie zwrotne”: z jednej strony każda aktualna odpowiedź przyczynia się do umocnienia ponadaktualnej postawy, z drugiej zaś ponadaktualna postawa czyni podmiot bardziej skłonny do odpowiedzi na wartość wtedy, kiedy stanie się ona przedmiotem jego aktualnego doświadczenia.

U podstawy wszelkich ponadaktualnych postaw wobec poszczególnych rodzin wartości znajduje się fundamentalna postawa podmiotu wobec świata wartości jako takiego. Postawę tę określa Hildebrand mianem intencji podstawowej (*Grundintention*). Według Hildebranda człowiek osiąga nowy, wyższy stopień moralnej dojrzałości, jeśli w sposób świadomy zajmuje postawę akceptacji wobec całego świata wartości¹⁰. Oczywiście, fenomenologiczna analiza pokazuje, że niezastępowalnym punktem wyjścia w procesie kształtowania takiej postawy jest zawsze doświadczenie powinnościородnej natury konkretnej wartości. Tym niemniej, niejako przy okazji aktualnego doświadczenia normatywności konkretnej wartości, podmiot może zrozumieć istotę wartości jako takiej, a zatem zrozumieć, że ów powinnościородny charakter wiąże się z każdą wartością. Odpowiedzią podmiotu może być wówczas decyzja, w której wyraża on swoją gotowość poszukiwania i afirmowania wszelkich wartości (*eine wertsuchende Einstellung, das wertsuchende Ich*)¹¹.

Zwróćmy uwagę na dwie istotne cechy intencji podstawowej:

a) Intencja podstawowa zajmuje, zdaniem Hildebranda, specjalne miejsce w strukturze osoby. Kształtuje ona wewnątrz osoby znacznie głębiej niż inne decyzje, ponieważ wyznacza zasadniczy kierunek jej moralnego życia. W ten sposób przedmiotem aktu intencji podstawowej jest nie tylko obiektywny świat wartości, lecz również sama osoba, która decyduje w tym akcie o swej postawie wobec wartości jako takich¹².

¹⁰ „Mit dem Auftreten einer solchen Intention auf den Grundwert »gut«, selbst wenn er auch als solcher noch sehr rudimentär gegeben ist, beginnt ein völlig Neues für die Person, was uns in ganz anderem Sinne berechtigt, von ihr als *moralischer* Person zu sprechen. Diesen Schritt [...] können wir geradezu als die »moralische Wende« der Person bezeichnen” (*Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, s. 119).

¹¹ Por. tamże, s. 151. Wydaje się zresztą, że również dla tego twierdzenia Hildebranda można znaleźć pewną analogię w klasycznej teorii cnoty. Chodzi mianowicie o zagadnienie jedności cnot.

¹² „Sie besteht gerade in der neuen geistigen Stellung der Person zu Gott und Welt, die

b) Akt intencji podstawowej może w różnym stopniu wpływać na kształt moralnego życia osoby. Pomimo skierowanej na dobro intencji podstawowej osoba może bowiem nadal – z powodu niewiedzy lub słabości – odmawiać swej odpowiedzi na apel wartości. Intencja podstawowa nie zostaje przez to całkowicie odwołana, jakkolwiek jej rzeczywiste „zakorzenie się” w bycie osoby zostaje w ten sposób utrudnione. W osobie nadal działają różnorodne centra motywacyjne, które pozostają z sobą w relacji konfliktu. Natomiast poprzez nabywanie i umacnianie poszczególnych cnót intencja podstawowa coraz głębiej zakorzenia się w osobie. Punkt szczytowy tego procesu zostaje zaś osiągnięty wówczas, kiedy skierowana na wartości intencja podstawowa staje się organiczną zasadą życia osoby (*das organische Lebensprinzip der Person*)¹³.

III. JOSEF FUCHS – TRANSCENDENTALNA INTERPRETACJA OPCJI FUNDAMENTALNEJ

J. Fuchs jest reprezentantem dość znacznej grupy teologów moralistów, którzy w analizie ludzkiej wolności posługują się kategoriami zaczerpniętymi z filozofii transcendentalnej. Nie pociąga to za sobą – w ich zamierzeniu – całkowitego zerwania z nawiązującą do św. Tomasza tradycją teologii moralnej. W ich przekonaniu tradycja ta nie może być bowiem zredukowana bez reszty do tradycyjnej interpretacji doktryny etycznej św. Tomasza. Interpretacja ta, zwłaszcza cała podręcznikowa tradycja neoscholastyczna, obciążona jest bowiem – ich zdaniem – tzw. błędem naturalistycznym¹⁴. U samego św. Tomasza dostrzegają natomiast pewne wątki, które dopuszczają inną niż dotychczasowa interpretację jego doktryny o prawie naturalnym¹⁵. Interpretację taką umożliwia, ich zdaniem, nowe spojrzenie na filozofię św. Tomasza zaproponowane przez tych teologów, którzy podjęli próbę reinterpretacji filozofii Akwinaty za pomocą metody transcendentalnej i pewnych kategorii zaczerpniętych z filozofii transcendentalnej¹⁶.

Entscheidung ganz in die Hand nehmend, ja noch genauer: sie ist die spezifische Entscheidung der letzten bewußten Personenzentrums” (tamże, s. 116).

¹³ Tamże, s. 141.

¹⁴ Temat ten omawiam szerzej w artykule: *Błąd naturalistyczny a prawo naturalne. Josefa Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, 41(1993), z. 2, s. 72-90.

¹⁵ Por. A. S z o s t e k MIC, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990, s. 28-38.

¹⁶ Na pierwszym miejscu wymienić tu trzeba K. Rahnera; przede wszystkim do niego odwołu-

Mówimy tu o korzystaniu z pewnych kategorii przejętych z filozofii transcendentnej, ponieważ zamiarem Fuchsa nie jest przejście całego systemu filozofii zapoczątkowanej przez Kanta. Fuchs nie akceptuje – przynajmniej *explicite* – transcendentnego idealizmu Kanta; przyjmuje natomiast tę charakterystyczną dla filozofii Kanta postawę, która zwraca się ku podmiotowi, by w nim najpierw szukać warunków, jakie muszą być spełnione, aby doświadczenie (w tym wypadku doświadczenie moralności) mogło mieć miejsce. Zdaniem Fuchsa taki sposób uprawiania refleksji nad moralnością nie zagraża obiektywizmowi etyki, pozwala natomiast uniknąć tych niebezpieczeństw, które wiążą się z interpretowaniem rzeczywistości podmiotowej w kategoriach przedmiotowych¹⁷. Jak już widzieliśmy, błędem krytykowanej przez Fuchsa scholastycznej teologii moralnej było właśnie – jego zdaniem – interpretowanie rzeczywistości specyficznie ludzkiej, tj. moralnego prawa naturalnego, w kategoriach przedosobowych, naturalnych.

1. WOLNOŚĆ TRANSCENDENTALNA A WYBÓR PODSTAWOWY

Poddając analizie człowieka jako podmiotu moralności, Fuchs koncentruje się najpierw na charakteryzującym jedynie byt osobowy doświadczeniu refleksyjności¹⁸.

Refleksja rozumiana być może jako poznawcze zwrócenie się w kierunku własnych aktów lub własnej osoby jako podmiotu tych aktów. Fuchs podkreśla jednak, że tak pojęta autorefleksja nie jest jedyną formą poznawczego kontaktu podmiotu z sobą samym i z własnymi świadomymi aktami. Podmiot jest bowiem samoświadomy również bez specjalnego zwracania się ku sobie – ku swemu „ja”, ku strukturze i treści swej świadomości – w aktowej refleksji.

je się Fuchs w swoich analizach. Por. K. R a h n e r, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Leipzig 1939. Na temat prób wykorzystania metody transcendentnej w metafizyce klasycznej por. ks. J. H e r b u t, *Metoda transcendentna w metafizyce*, Opole 1987.

¹⁷ *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale*, Roma 1981, s. 208 n. Motywy zwrotu niektórych teologów katolickich ku filozofii transcendentnej dobrze charakteryzuje K. Demmer (*Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg–Wien 1989, s. 166): „Die katholische Moraltheologie hat in der jüngsten Vergangenheit weitgehend mit transzendental-philosophischen Kategorien operiert. Im Hintergrund stand die neuzeitliche Wende zum Subjekt. Das geschah als Reaktion gegenüber einem unkritischen Objektivismus, der sich in das Gewand einer essenzialistischen Substanzmetaphysik kleidete und den normethischen Diskurs bestimmte”.

¹⁸ „[...] l’uomo è – per quanto noi sappiamo – l’unico che *riflette su se stesso*” (dz. cyt., s. 108).

Adekwatny opis struktury świadomości wymaga więc uwzględnienia dwu typów refleksji: aktywnej i nieaktywnej.

Tę znaną filozofii klasycznej problematykę (wyrażoną w obecnym już w średniowieczu rozróżnieniu *reflexio in actu exercito* – *reflexio in actu signato*¹⁹) ujmuje Fuchs w kategoriach zaczerpniętych z filozofii transcendentalnej. Nie mamy tu jednak do czynienia jedynie z różnicą terminologii, ale zarazem z nową interpretacją sensu ludzkiej refleksyjności. O ile w filozofii klasycznej refleksja jest rzeczywistością ontycznie i czasowo wtórną wobec bytu, o tyle Fuchs – nawiązując w tym wyraźnie do tej linii rozwoju filozofii podmiotu, która rozpoczyna się filozofią Kartezjusza, a swój szczyt osiąga w filozofii Hegla – traktuje reflektującą siebie samą świadomość jako rzeczywistość epistemicznie równie pierwotną jak byt. Dlatego też nie znajdziemy u Fuchsa analiz związanych z problematyką konstytuowania się ludzkiej refleksyjności w kontekście poznania realnego bytu. Również w analizie struktury ludzkiej świadomości akcentuje te momenty, które – za fenomenologami – nazwać można momentami egotycznymi: świadomość „ja” jako podmiotu aktów, świadomość struktury podmiotowości, a przede wszystkim świadomość wolności.

Zasadniczym, pojawiającym się w różnych kontekstach etycznej koncepcji Fuchsa, rozróżnieniem jest rozróżnienie pomiędzy transcendentalnością i kategoriałnością. I tak podstawową, nieaktywną samoświadomość podmiotu nazywa Fuchs świadomością transcendentalną²⁰. Strukturalna różnica pomiędzy świadomością kategoriałną i transcendentalną polega na sposobie, w jaki podmiot odnosi się do poznawanego przedmiotu. W przypadku świadomości kategoriałnej podmiot skupia swoją uwagę na poznawanym przedmiocie; przedmiot staje się „tematem” jego refleksji (stąd świadomość tego typu proponuje się określać mianem „świadomości tematycznej”). Wykonując akt tego typu, podmiot jest jednak zarazem samoświadomy, wie, że to on jest podmiotem odnośnego aktu, chociaż nie czyni tego faktu aktualnym tematem swojej refleksji (świadomość tego typu określa się więc mianem „świadomości atematycznej”, transcendentalnej).

¹⁹ Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984.

²⁰ Dz. cyt., s. 110. K. Rahner, którego wpływ szczególnie wyraźny jest w tym miejscu rozważań Fuchsa, mówi natomiast o doświadczeniu transcendentalnym (*Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. [z jęz. niem.] T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23): „Subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomości poznającego podmiotu i jego otwartości na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentalnym. Jest to doświadczenie, ponieważ ta atematyczna, ale nieunikniona wiedza jest momentem i warunkiem możliwości każdego konkretnego doświadczenia jakiegokolwiek przedmiotu”.

Jakie są konsekwencje takiej struktury ludzkiej świadomości dla problemu autorefleksji? Otóż również wówczas, kiedy podmiot zwraca się poznawczo ku sobie samemu, kiedy siebie czyni przedmiotem swojej tematycznej (kategorialnej) refleksji, jest atematycznie świadomy siebie jako podmiotu tego aktu. Uprzedmiotawiając poznawczo samego siebie, pozostaje sobie wciąż atematycznie dany jako podmiot aktu refleksji. Zdaniem Fuchsa oznacza to, że podmiot nie jest w stanie ująć w akcie tematycznej refleksji siebie jako podmiotu, osoba jako podmiot wymyka się zawsze próbie jej poznawczego uprzedmiotowienia. Oznacza to zatem, że w procesie kategorialnego poznania niemożliwe jest adekwatne zobiektywizowanie tego, kim jest osoba jako podmiot²¹. Nie może siebie zobiektywizować sam podmiot, nie może tego uczynić – tym bardziej – refleksja filozoficzna, która z istoty swej jest poznaniem typu kategorialnego, uprzedmiotawiającego. Sam podmiot ma jednak żywą świadomość swej podmiotowości w refleksji atematycznej, transcendentalnej.

Jakie jest znaczenie tych epistemologicznych rozważań dla interesującej nas tu problematyki rozumienia ludzkiej wolności? Otóż uwzględnienie opisanej powyżej struktury świadomości prowadzi Fuchsa do nowego spojrzenia na strukturę wolności. Struktura ta jest bardziej złożona, niż się to dotąd w teologii moralnej zwykło przyjmować. W artykule poświęconym tej sprawie Fuchs wyróżnia trzy znane z dotychczasowej teologii moralnej sensy terminu „wolność”²². Wolność może być – po pierwsze – pojęta jako wolność wyboru (*libertas arbitrii*): polega ona na tym, że podmiot jest w stanie wybierać między różnymi dobrami, nie jest natomiast zdeterminowany do wyboru żadnego z nich. Tak pojęta wolność jest koniecznym warunkiem moralności: człowiek jest istotą moralną, ponieważ może, ale nie musi wybierać tego, co moralnie dobre. Do istoty moralności należy natomiast jej wymiar powinnościowy – podmiot powinien wybierać to, co moralnie dobre. Z drugiej strony jedynie wybór dobra moralnego prowadzi do samorealizacji podmiotu. Dlatego wolność podmiotu, który zdecydował się na wybór dobra moralnego, nabiera nowego wymiaru. Wolność taką nazywa Fuchs wolnością moralną. W teologii moralnej można w końcu mówić o wolności chrześcijańskiej, czyli takiej wolności, która wspomagana jest nadprzyrodzoną łaską²³.

²¹ „Es wurde schon festgestellt, daß die objektive Reflexion des Ichs nie die Totalität des Ichs ergreifen kann. Das Ich als Subjekt, als das Reflektierende und Handelnde, bleibt als solches eben immer außerhalb des Ichs als Objekt der Reflexion” (J. F u c h s, *Personale Grundfreiheit und Moral*, [w:] t e n ż e, *Für eine menschliche Moral*, Freiburg–Wien 1988, s. 46).

²² Dodajmy, że Fuchs odwołuje się tu do analiz przeprowadzonych przez B. Schüllera. Por. B. S c h ü l l e r, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966.

²³ Por. F u c h s, *Personale Grundfreiheit und Moral*, s. 35.

Adekwatny opis struktury ludzkiej wolności wymaga, zdaniem Fuchsa, uwzględnienia jeszcze jednego jej wymiaru, wymiaru, który nie został dostatecznie wyraźnie uwypuklony przez tradycyjną teologię moralną. Dla określenia tego wymiaru wolności proponuje Fuchs terminy „wolność podstawowa” lub „wolność transcendentálna”. Wolność jest bowiem nie tylko, zgodnie z tradycyjnym jej rozumieniem, cechą właściwą jednej z władz podmiotu, tj. cechą woli. Podmiot nie tylko posiada wolną wolę jako jedną ze swych władz. Wolność jest cechą konstytuującą podmiotowość jako taką²⁴. Doświadczenie własnej podmiotowości jest zatem z konieczności doświadczeniem siebie jako wolności. Ten najgłębszy wymiar wolności, tożsamy z samą osobą, to właśnie wolność podstawowa: „Tę wolność, która utożsamia się z samą osobą, nazywamy wolnością fundamentalną lub transcendentálną”²⁵. Jeśli jednak najgłębszy wymiar wolności utożsamia się z samym podmiotem, znaczy to, że nie jest on – podobnie jak sam podmiot – dostępny zorientowanej przedmiotowo refleksji i analizie. Dlatego wolności podstawowej nie można utożsamiać z analizowanym w psychologii ludzkim *ego*, chodzi tu bowiem o „jeszcze bardziej fundamentalną, głębiej zakorzenioną wolność, bezpośrednio niedostępną psychologicznemu badaniu. Jest to wolność, która umożliwia nam nie tylko swobodne decydowanie o poszczególnych czynach i celach, ale także za ich pośrednictwem pozwala całkowicie określić siebie jako osobę, nie tylko w jakimś ograniczonym obszarze naszego zachowania”²⁶. Wolność podstawowa wymyka się zatem tematycznej refleksji, może być poznawczo dana jedynie w refleksji atematycznej, a więc – wedle zaproponowanej przez Fuchsa terminologii – w świadomości transcendentálnej.

Wyróżnienie dwu istotnie różnych poziomów wolności: kategoriałnego i transcendentálnego prowadzi do rewizji rozumienia relacji: osoba–moralność. Zdaniem Fuchsa scholastyczna teologia moralna słusznie podkreślała perfekcjonistyczny charakter moralności (osoba spełnia się jedynie poprzez wybór moralnego dobra), zabrakło w niej jednak wystarczająco głębokiej analizy dynamiki związania wolności z dobrem. Brak ten wynika z niedostatecznego uwzględnienia

²⁴ „Aber das personale Ich drückt sich nicht nur im objektiven und kategorialen Wissen und Wollen aus, sondern es *ist* Subjekt, Erkenntnis und Freiheit. Folglich ist das personale Ich Erkenntnis und Freiheit in einer Tiefe, in der Erkenntnis und Freiheit ineinanderfallen und weder unter sich noch von der Person selbst geschieden sind” (tamże, s. 37 – przytaczam tu tekst w wersji oryginalnej, ponieważ jego polskie tłumaczenie, zawarte w książce: J. F u c h s, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 99, jest bardzo nieprecyzyjne).

²⁵ „Questa libertà che è la persona stessa è la libertà *fondamentale* o *transcendentale*” (t e n ż e, *Essere del Signore*, s. 116).

²⁶ J. F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, [w:] t e n ż e, *Teologia moralna*, s. 97.

nia znaczenia najgłębszego wymiaru ludzkiej wolności, tj. wymiaru wolności podstawowej.

Jak już wspomnieliśmy, tradycja zwracała uwagę na podmiotowy wymiar ludzkich aktów, odróżniając przechodnie i nieprzechodnie skutki czynu; wagę zaś podmiotowych skutków czynu wiązano z jego materią – na tej zasadzie odróżniano na przykład w teologii moralnej grzech lekki i ciężki. Natomiast w opinii Fuchsa tradycja zbyt wielki nacisk kładła na znaczenie materii czynu (moment przedmiotowy), nie doceniała zaś elementu podmiotowego ludzkiej decyzji, tj. niedostatecznie uwydatniła fakt, że podmiotowe skutki aktu zależą nie tylko od wagi jego materii, ale także od miary zaangażowania wolności podmiotu w akcie decyzji. I tak pojęcie grzechu ciężkiego wiązano jednoznacznie z przedmiotem aktu decyzji (zgodnie z powszechnie przyjmowaną w scholastyce zasadą *moralitas ex obiecto*). Tymczasem – zauważa Fuchs – możliwa jest sytuacja, w której podmiotowe skutki aktu o materii obiektywnie lekkiej będą dużo poważniejsze niż podmiotowe skutki aktu o materii obiektywnie ciężkiej; wszystko zależy od tego, jak głęboko podmiot angażuje swą wolność po stronie dobra (bądź zła) w akcie konkretnego wyboru²⁷. Co prawda – jak słusznie zauważa A. Szostek MIC²⁸ – nie można twierdzić, że tradycja nie uwzględniała momentu podmiotowego w ocenie podmiotowych skutków aktu decyzji. Wyróżniona pozycja materii czynu wiązać się mogła z przekonaniem, iż zaangażowanie wolności podmiotu w konkretnym akcie jest proporcjonalne do materii tegoż aktu. Można bowiem przypuszczać, iż świadomy wybór czynu o materii ciężkiej głębiej angażuje wolność podmiotu niż wybór czynu o materii lekkiej. Na znaczenie momentu podmiotowego wskazuje też inne jeszcze używane w tradycyjnej etyce tomistycznej rozróżnienie, mianowicie grzechu formalnego i materialnego. O ciężkości grzechu decyduje – zdaniem autorów tradycyjnych – element formalny, czyli świadomość podmiotu, nie zaś element materialny, tj. obiektywna moralna kwalifikacja konkretnego czynu. Tym niemniej i w tym przypadku zachowana zostaje wyróżniona pozycja materii czynu: grzech jest bowiem wówczas formalnie ciężki, jeśli podmiot w momencie decyzji jest przekonany o jego materialnej ciężkości.

Te wskazane już w tradycji podmiotowe elementy oceny stopnia zaangażowania wolności podmiotu w akcie konkretnej decyzji nie dotyczą jednak jeszcze – zdaniem Fuchsa – najgłębszego wymiaru ludzkiej wolności, tj. wolności podstawowej. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na to, że wybory, których przedmiotem są konkretne dobra tego świata, dotyczą podmiotu tylko pośrednio. Osoba doświadcza siebie jako podmiotu tych decyzji, nie wyczerpuje się jednak

²⁷ Por. tamże, s. 107.

²⁸ Por. dz. cyt., s. 109.

w żadnej z nich. „Przyjmując, że moje *ego*, ta dynamiczna jedność będąca mną, jest czymś więcej niż tylko sumą moich czynów i celów i że te ostatnie są tylko zmiennym wyrazem i manifestacją *ego*, nie zaś samym osobowym *ego*, zapytujemy, czym jest moralność mego osobowego *ego*, poza moralnością moich różnych czynów?”²⁹ Innymi słowy: czy możliwa jest taka decyzja, której bezpośrednim przedmiotem jest sam podmiot? Otóż skoro podmiot doświadczając siebie jako wolności (wolność podstawowa), jest on również w stanie podjąć decyzję co do tego, w jaki sposób użyje tej wolności. Inaczej mówiąc, podmiot opowiada się „za” lub „przeciw” moralnemu dobru na poziomie głębszym niż ten, na którym dokonuje się wybór konkretnych, przedmiotowych dóbr. Podmiot jako podmiot, tj. podmiot w wymiarze wolności podstawowej, musi zdecydować o swoim stosunku do moralnego dobra jako takiego. Ten właśnie wybór określa Fuchs mianem opcji fundamentalnej³⁰.

Na czym polega „podstawowość” tego aktu? Przede wszystkim na tym, że dotyczy on samej osoby, określa jej stosunek do świata wartości moralnych w pewnym sensie niezależnie od jej wyborów odnoszących się do konkretnych dóbr. O ile te ostatnie określić można mianem wyborów kategorialnych, to akt opcji fundamentalnej nazwać można wyborem transcendentnym. Opcja dokonuje się bowiem na głębszym poziomie osoby i dotyczy dobra jako takiego, nie zaś jego konkretnych partykularyzacji. To dlatego właśnie sama materia czynu nie może decydować o jego moralnej kwalifikacji. Przy ocenie czynu trzeba bowiem wziąć pod uwagę również – a nawet przede wszystkim – to, czy jest on zarazem decyzją osoby w najgłębszym wymiarze jej wolności. Okaże się wówczas, że „wiele naszych codziennych złych lub dobrych postępów nie pociąga za sobą samozaangażowania osoby jako całości w wolności podstawowej, a więc są one – jako akty wyłącznie swobodnego wyboru – jedynie »lekkimi« aktami moralnymi, aktami dokonywanymi w powierzchniowej warstwie osoby, aktami moralnymi przez analogię”³¹.

W tej perspektywie szczegółowe akty podmiotu (akty kategorialne) traktować trzeba co najwyżej jako okazję „uaktywnienia się” wolności podstawowej. Przy okazji dokonywania aktu decyzji kategorialnej, tj. decyzji odnoszącej się do jakiegoś konkretnego dobra, podmiot może wykonać akt decyzji podstawowej³².

²⁹ F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, s. 99.

³⁰ *Essere del Signore*, s. 116; *Podstawowa wolność a moralność*, s. 98.

³¹ F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, s. 107.

³² „Dokonane z własnej woli nasze samozaangażowanie się jako osób to więcej niż jakikolwiek poszczególny czyn lub czyny i więcej niż ich suma; stanowi ono ich podstawę, przenika je i przewyższa, nigdy nie będąc faktycznie jednym z nich” (tamże, s. 100).

Powiedzieliśmy, że akt opcji fundamentalnej jest aktem wolności podstawowej wobec moralnie powinnościowego dobra jako takiego. Czym jest jednak – przedmiotowo rzecz biorąc – owo dobro, wobec którego podmiot dokonuje aktu opcji fundamentalnej? Otóż „wolność podstawowa umożliwia nam, a nawet zmusza nas, abyśmy jako osoby oddali się w pełni Temu, kto ma do nas największe prawo, ponieważ On – Bóg – stworzył nas jako osoby”³³. Pierwszym przedmiotem aktu opcji fundamentalnej jest Bóg, którego podmiot odkrywa jako swego Stwórcę i Najwyższe Dobro. Można by, co prawda, powiedzieć, że każda wolna decyzja jest decyzją „za” lub „przeciw” Bogu, jest przyjęciem bądź odrzuceniem Jego prawa. Jednakże tylko w akcie opcji fundamentalnej podmiot bezpośrednio wybiera lub odrzuca Boga. Bóg nie jest wprowadzany podmiotowi dany tak, jak dane mu są inne byty, tj. przedmiotowo i konkretnie, człowiek jednak doświadcza Boga jako horyzontu swojej wolności. Jest tego horyzontu świadomy, nie potrafi go jednak – podobnie jak samego siebie – uprzedmiotowić. Świadomość tego horyzontu jest świadomością atematyczną, transcendentną, współobecną w każdym kategoryalnym wyborze. „Tak” lub „nie” wobec Boga dokonuje się co prawda przy okazji kategoryalnych wyborów, nie utożsamia się jednak z żadnym z nich. Dlatego Fuchs powie, iż „odrębna wiedza o Bogu i zajęcie określonego stanowiska wobec Boga w oparciu o swobodny wybór nie tworzą autentycznie fundamentalnego stosunku wobec Niego. Głębsza, bardziej fundamentalna jest transcendentna, a więc nie obiektywna, świadomość Boga jako absolutnego horyzontu ludzkiej rzeczywistości. Tak więc oddanie się lub zamknięcie osobowości jako podstawowy wolny akt nie jest procesem empirycznym, ale transcendentnym”³⁴.

Jeśli jednak ani podmiotu jako podmiotu, ani pierwszego przedmiotu wolności podstawowej nie można ująć w tematycznej, uprzedmiotawiającej refleksji, to również sam akt opcji fundamentalnej wymyka się tego rodzaju refleksji. K. Rahner mówi w tym miejscu o ukrytym charakterze decyzji³⁵. Nie znaczy to, iż akt opcji fundamentalnej wymyka się całkowicie świadomości podmiotu. Podmiot uświadamia go sobie w sposób atematyczny, moralny charakter opcji jest elementem jego podmiotowej samoświadomości.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 100 n.

³⁵ *Podstawowy wykład wiary*, s. 88.

3. TRANSCENDENTALNA OPCJA A KATEGORIALNE DECYZJE

Wspomnieliśmy już, że aktu opcji fundamentalnej dokonuje podmiot przy okazji wykonywania aktów kategorialnych, ale opcji tej nie można utożsamić z żadnym z tych aktów. Człowiek żyje jednak w świecie kategorialnym i w nim musi dokonywać swoich wyborów. Jaki jest zatem związek pomiędzy tymi dwoma sferami realizacji ludzkiej wolności? Relacja pomiędzy fundamentalną opcją a kategorialnymi wyborami przybiera u Fuchsa charakter swoistej dialektyki. Z jednej bowiem strony dążenie do wyrażenia się w kategorialnych wyborach rozumiane jest jako strukturalny element opcji fundamentalnej. „Różne wolne akty moralne są istotnym czynnikiem samourzeczywistnienia w podstawowej wolności, ale jednocześnie są one także, przynajmniej same w sobie, znakiem tego samourzeczywistnienia. Są one poszczególnymi aktami wolnego wyboru – sprawiedliwości, lojalności czy miłosierdzia – które wyrażają totalny akt podstawowej wolności i wypływają z niego, z radykalnego otwarcia się osoby wobec Absolutu”³⁶. Opcja fundamentalna jest tu pojęta jako podstawa aktów kategorialnych: są one jej wyrazem i ukonkretnieniem. Istnieje jednak również relacja odwrotna. Akty kategorialne zgodne z kierunkiem opcji fundamentalnej potwierdzają ją i wzmacniają, akty kategorialne sprzeczne z kierunkiem opcji fundamentalnej osłabiają ją i mogą przyczynić się do jej zmiany. „Swobodny wybór i urzeczywistnianie dobrych lub złych uczynków, oraz tworzenie dzięki swobodnemu wyborowi dobrych lub złych skłonności, mogą przesądzić lub spowodować wzmocnienie albo osłabienie podstawowej intencji wypływającej z podstawowej wolności, a nawet doprowadzić do jej zmiany na przeciwną, zawsze w zależności od tego, czy są zgodne czy sprzeczne z podstawową intencją”³⁷.

W związku z przytoczoną powyżej charakterystyką związku opcji fundamentalnej i aktów kategorialnych warto zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, opcja fundamentalna nie jest – w rozumieniu Fuchsa – aktem ostatecznym i nieodwołalnym. Jest aktem, którego intensywność może się powiększać albo zmniejszać – w zależności od tego, czy potwierdzana jest w aktach kategorialnych³⁸.

³⁶ F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, s. 103. Podobnie K. Rahner (*Podstawowy wykład wiary*, s. 93): „Konkretyzacja i obiektywizacja pierwotnej decyzji wolności każdej jednostki należy do istoty pierwotnej decyzji wolności niezależnie od tego, czy jest to decyzja dobra czy zła”.

³⁷ F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, s. 108.

³⁸ „Z drugiej strony to samozaangażowanie się osoby w podstawowej wolności jest zawsze niedojrzałe i niedoskonałe, nie jest pełnym samozaangażowaniem się całej osoby, gdyż może się stać głębsze i bardziej intensywne, musi więc być utrzymywane i manifestowane w niezliczonych

Po drugie, chociaż opcja fundamentalna z istoty swej dąży wprawdzie do wyrażenia się w zgodnych z nią aktach kategorialnych, nie oznacza to jednak, że wszystkie akty kategorialne podmiotu muszą być rzeczywiście z nią zgodne. Można tu mówić o względnej niezależności kierunku opcji fundamentalnej od charakteru aktów kategorialnych. Akty kategorialne niezgodne z kierunkiem opcji fundamentalnej osłabiają ją, ale – jako akty kategorialne – nie są w stanie jej zmienić. Jest tak, ponieważ „poszczególne [...] akty wolnego wyboru mogą także wypływać z bardziej powierzchniowej warstwy osobowości i nie wyrażać jej podstawowej, swobodnie wybranej postawy”³⁹. Z tego m.in. powodu nie należy – jak to czyniła tradycja teologicznomoralna – wiązać wagi podmiotowych skutków czynu jedynie z jego materią. W przeciągu stosunkowo krótkiego czasu człowiek potrafi przecież dokonać czynów o materii obiektywnie ciężkiej i zaraz potem żałować swych decyzji. Czy jednak można sobie wyobrazić – pyta Fuchs – że ktoś „siedem razy na dzień” zmienia swoją fundamentalną postawę wobec Boga?⁴⁰ Czy nie jest raczej tak, że skutki tych aktów nie sięgają najgłębszej warstwy osoby, zatrzymując się niejako na jej powierzchni? Źródła aktów przeciwnych fundamentalnej opcji upatruje Fuchs w „opornych siłach ludzkiej pożądlivosti”, związanych z ludzką naturą⁴¹.

Z rozważań tych wyciąga Fuchs jeszcze jeden ważny wniosek. Skoro, po pierwsze, opcji fundamentalnej nie można ująć w refleksji tematycznej oraz, po drugie, żaden z poznawalnych przedmiotowo kategorialnych aktów nie decyduje jednoznacznie o kierunku tej opcji, to wynika stąd, że trudno wskazać na obiektywne kryteria, na podstawie których można by orzekać o tym, czy konkretny czyn wzmacnia, osłabia czy zmienia opcję fundamentalną. Między dwoma wymiarami moralnego życia podmiotu – transcendentalem i kategorialnym – nie istnieje wzajemnie jednoznaczna relacja. Przedmiot opcji fundamentalnej – Bóg jako absolutny horyzont wolności – wybierany jest bowiem na innym, niesprowadzalnym do kategorialnych wyborów, poziomie wolności. Wybierany jest przy okazji tych wyborów, ale nie przez jakikolwiek kategorialny wybór.

W tym właśnie miejscu leży najbardziej istotna różnica pomiędzy koncepcją wyboru podstawowego rozwiniętą przez Maritaina czy von Hildebranda oraz przedstawioną powyżej transcendentalem interpretacją tej koncepcji. Pierwszy akt wolności u Maritaina i intencja podstawowa u von Hildebranda mają wyraźnie przedmiotowe, empiryczne ukierunkowanie. Ich przedmiotem – i zarazem

i rozmaitych sytuacjach, a także musi przezwyciężać wrogie skłonności pożądlivego *ego*” (tamże, s. 100).

³⁹ Tamże, s. 103.

⁴⁰ Tamże, s. 108.

⁴¹ Tamże, s. 100.

sprawdzianem – jest albo treściowo zdeterminowane prawo moralne (Maritain), albo uniwersum obiektywnych (materialnych) wartości (von Hildebrand). Natomiast u Fuchsa przedmiot opcji fundamentalnej jest nieempiryczny; jest nim nieujmowalny w przedmiotowym poznaniu Absolut, pojęty nie jako konkretny byt, lecz jako nieuchwytny w przedmiotowym poznaniu horyzont wolności. Strukturalnym elementem opcji fundamentalnej jest, co prawda, dążenie do wyrażenia się w świecie empirycznym, ale sama opcja nie zawiera kryterium jej przekładu na kategorialne wybory. Powstaje zatem pytanie, co może być – w koncepcji Fuchsa – kryterium, według którego podmiot odróżnia moralne dobro i moralne zło swych wyborów kategorialnych. Wydaje się bowiem, że po odrzuceniu – ze wspomnianych wyżej powodów – tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego koncepcja opcji fundamentalnej w prawie naturalnym otwiera drogę do nowej postaci etyki intencji.

IV. PRÓBA PODSUMOWANIA

Koncepcja wyboru podstawowego stanowi niewątpliwie ważne ubogacenie refleksji nad ludzkim doświadczeniem moralności. Jak zaznaczyliśmy, w etyce arystotelesowsko-tomistycznej problematyka ta obecna była przede wszystkim w traktacie o cnotach. Etyka ta, będąca w dużej części metafizyką moralności, nie rozwijała analizy podmiotowej strony doświadczenia moralności. Analiza tego aspektu doświadczenia – prowadzona przede wszystkim za pomocą metody fenomenologicznej (M. Scheler, D. von Hildebrand, K. Wojtyła) – przyczyniła się do znacznego pogłębienia filozoficznej refleksji nad moralnością i do stworzenia nowych kategorii jego interpretacji⁴². W tej perspektywie koncepcja wyboru podstawowego stanowić może istotne wzbogacenie tradycyjnej koncepcji cnoty. Zwłaszcza analizy von Hildebranda pozwalają na dużo bardziej zróżnicowany opis i tym samym bardziej adekwatną interpretację procesu kształtowania cnót. Umożliwiają one też analizę związku pomiędzy duchową i emocjonalną strukturą osoby, z jednej strony, oraz osobowym centrum człowieka i jego aktami – z drugiej. W ten sposób podjęty też zostaje przypomniany przez

⁴² Jako przykład można by tu przytoczyć choćby analizę fenomenologiczną znanej dobrze w tradycyjnej etyce kategorii *actus humanus* przeprowadzoną przez K. Wojtyłę w *Osobie i czynie* (Lublin 1994³, s. 73-228).

K. Demmera⁴³ postulat filozofii nowożytnej, aby refleksję filozoficzną (a szczególnie etyczną) rozpoczynać od podmiotowej strony doświadczenia.

Koncepcje Maritaina i Fuchsa wskazują natomiast na istotny związek kształtowania postaw moralnych z ludzką refleksyjnością. Od strony podmiotowej wybór podstawowy (a także poszczególne cnoty) może być interpretowany jako szczególnego rodzaju horyzont, który nabudowuje się w atematycznej świadomości człowieka. W interpretacji takiej wybór podstawowy byłby nie tyle pojedynczym aktem, ile raczej „pogłosem” aktów moralnie dobrych, który pozostaje w świadomości osoby (byłby to zarazem doświadczalny odpowiednik tradycyjnego pojęcia nieprzechodnich skutków czynu). Wydaje się bowiem, że opisywany przez Maritaina pierwszy akt wolności nie ma tak definitywnego charakteru, jaki przypisuje mu francuski filozof. Istnieje chyba możliwość zniweczenia wyboru dobra godziwego w pierwszym akcie wolności przez akty mniej podstawowe. To doświadczenie trafnie określiła A. Arendt, mówiąc o „banalności zła”. W ten sposób wybór podstawowy może stać się czystą intencją, nie mającą pokrycia ani w rzeczywistej treści świadomości towarzyszącej, ani w emocjonalnej strukturze osoby. Z drugiej strony, nawet jeśli w rezultacie rzeczywistej intencji realizowania wartości moralnych i rzeczywistych moralnie dobrych aktów kształtuje się w osobie postawa podstawowego wyboru dobra godziwego, to jednak realna pozostaje wciąż możliwość wyboru zła. Owidiuszowe „*video meliora proboque, deteriora sequor*” świadczyłyby raczej o stałej obecności w człowieku dwu przeciwstawnych opcji, z których jedna może uzyskiwać przewagę, druga jednak nie zostaje nigdy całkowicie wygaszona.

Z jeszcze innymi trudnościami, które sygnalizowaliśmy na końcu poprzedniego paragrafu, wiąże się transcendentálna interpretacja wyboru podstawowego. Zwróćmy bowiem uwagę na to, że w koncepcji Fuchsa zasadniczej reinterpretacji ulegają te elementy, które łączyły koncepcje Maritaina i von Hildebranda z etyką tradycyjną.

Po pierwsze, zarówno Maritain, jak i Hildebrand podkreślają podmiotowy wymiar odpowiednio pierwszego aktu wolności i aktu intencji podstawowej. Obaj zwracają uwagę na to, że chodzi tu o akt, w którym osoba decyduje przede wszystkim o sobie samej. Od innych aktów osoby, które mają przecież także ów podmiotowy wymiar, odróżnia ten akt jego bytowa głębia (angażuje on wolność osoby znacznie głębiej niż inne akty) oraz czasowa trwałość (ponadaktualność). W koncepcjach obu autorów akt ten jest podstawowy również w tym sensie, że leży on u podstaw innych aktów podmiotu, które niejako zeń wypływają, są wyrazem tego podstawowego aktu podmiotu.

⁴³ Por. przyp. 17 niniejszego artykułu.

Po drugie, obaj autorzy obok podmiotowego wymiaru pierwszego aktu wolności i aktu intencji podstawowej równie mocno podkreślają ich wymiar przedmiotowy. W obu przypadkach jest to akt ukierunkowany na dobro (wartości) obiektywne, niezależne w istnieniu od aktów spełnianych przez podmiot. W przypadku Maritaina chodzi tu zwłaszcza o zawartą *implicite* w doświadczeniu *bonum honestum* świadomość istnienia obiektywnego, ontycznie niezależnego od podmiotu prawa, które winien on przyjąć za normę swoich aktów. Natomiast u Hildebranda, nawiązującego w tym miejscu do Schelera, intencja podstawowa ukierunkowana jest na świat wartości materialnych. Powinność (*Sollen*) nie jest kantowskim, pozbawionym treści imperatywem kategorycznym, lecz ufundowana jest na doświadczeniu apelu płynącego ze strony obiektywnie istniejących (materialnych) wartości; inaczej mówiąc, jest powinnością oddania tego, co wartościom należne (*Gebühren*). W mocy podmiotu leży przyjęcie lub odrzucenie tego apelu, istnieje on jednak niezależnie od tego, czy podmiot nań odpowie. Warto podkreślić, że zarówno u Maritaina, jak i u Hildebranda ten przedmiotowy wymiar ma pierwszeństwo w tym sensie, iż relacja do obiektywnego świata wartości (obiektywnego prawa) wyznacza moralną wartość wszystkich aktów spełnianych przez podmiot, również pierwszego aktu wolności czy aktu intencji podstawowej.

W koncepcji Fuchsa natomiast przedmiotowy wymiar wyboru podstawowego ulega, przez odrzucenie tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego, znacznej redukcji. Wiąże się to, jak się wydaje, z zasadniczo kantowską orientacją tej filozofii, w której to podmiot decyduje o moralnie doniosłym sensie natury⁴⁴. Związek wyboru podstawowego z konkretnymi decyzjami zagwarantowany jest wówczas przez intencję podmiotu; musi on mianowicie w każdej konkretnej sytuacji zadecydować, które z możliwych działań jest wyrazem jego opcji fundamentalnej. W ten sposób jednak etyczny obiektywizm ustępuje miejsca etyce intencji.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt koncepcji Fuchsa. Przy lekturze jego wypowiedzi na temat opcji fundamentalnej odnosi się mianowicie wrażenie, iż ostatecznie o moralnym obliczu osoby rozstrzygają nie tyle jej wolne i świadome akty (tradycyjne: *actus humanus*), lecz coś bardzo zbliżonego (pomimo retoryki mówiącej o głębszym poziomie wolności) do tradycyjnego *actus hominis*, czyli czegoś, co tylko się w człowieku dzieje. Jeśli bowiem opcja fundamentalna nie jest konkretnym (świadomym i wolnym) aktem osoby, jeśli nie można jej pojęciowo ująć i jeśli zdarza się ona raczej przy okazji innych

⁴⁴ Analizy A. Szostka MIC (dz. cyt.) pokazują, że myśl Fuchsa poszła w tym właśnie kierunku. Interesujące natomiast uwagi na temat realistycznej interpretacji kategorii opcji fundamentalnej znaleźć można w: R. S p a e m a n n, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, s. 195 n.

aktów osoby, niż jest świadomym aktem, to wolno chyba pytać, czy osoba może być za nią w jakikolwiek sposób odpowiedzialna. Można się bowiem zastanawiać, czy da się tu jeszcze mówić o czynie osoby. Jeśli zaś tak jest, to pojawia się wątpliwość, czy w imię obrony wolności nie likwiduje się tu ostatecznie samej wolności, a co za tym idzie – czy mimowolnie nie znosi się tu tego, co stanowi o istocie ludzkiej podmiotowości.

DER BEGRIFF DER GRUNDENTSCHEIDUNG
IN DER GEGENWÄRTIGEN ETHIK
(JACQUES MARITAIN, DIETRICH VON HILDEBRAND, JOSEF FUCHS)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Aufsatz unternimmt der Autor die Analyse des Begriffes der Grundentscheidung bei drei Hauptvertretern dieser Theorie d.h. bei J. Maritain, D. von Hildebrand und J. Fuchs. In der Theorie der Grundentscheidung sieht der Autor eine wichtige Entwicklung und Vertiefung der klassischen Theorie der Tugend. Während sich die klassische Ethik auf der objektiven Seite der sittlichen Erfahrung konzentriert und sie in den vorwiegend metaphysischen Kategorien auffaßt, beleuchtet der neue Ansatz (zu dem auch solche Autoren, wie M. Scheler und K. Wojtyła gehören) die subjektive Seite der sittlichen Erfahrung und erarbeitet neue Kategorien derer Interpretation.

J. Maritain – in Anlehnung an einige Texte von Thomas von Aquin – spricht von dem ersten Akt der Freiheit, in dem das Subjekt nicht nur das sittlich Gute (*bonum honestum*) zum ersten Mal selbständig einsieht, sondern es auch so tief annimmt (wobei er *implicite* auch Gott annimmt), daß diese Wahl nur durch einen ebenso tiefen Akt verändert werden kann. D. von Hildebrand unternimmt hingegen eine phänomenologische Analyse der sittlichen Erkenntnis, in der er verschiedene Stufen der Grundentscheidung unterscheidet. J. Fuchs schlägt eine transzendental-philosophische Interpretation der Grundentscheidung vor, indem er zwei Sphären der menschlichen Freiheit (eine kategoriale und eine transzendente) unterscheidet und die Grundentscheidung der transzendentalen Freiheit zuweist. Diese Entscheidung drückt sich in kategorialen Akten aus, kann aber mit keinem von ihnen identifiziert werden. In der Grundentscheidung verfügt die Person über sich selbst als Ganzem. Da aber diese Entscheidung in der transzendentalen Freiheit geschieht, kann sie nie Objekt kategorialer Erkenntnis werden.

Der Autor wirft das Problem auf, ob die Grundentscheidung nicht durch die weniger tiefen Akte gleichsam entleert werden kann (Banalität des Bösen). Es liegt auch der Gedanke nahe, daß zwei entgegengesetzte Optionen zugleich in einer Person bestehen können. In bezug auf den transzendental-philosophischen Ansatz von Fuchs läßt sich schließlich auch fragen, ob der Akt der Grundentscheidung als ein menschlicher Akt (*actus humanus*) begriffen werden kann, wenn er keineswegs objektivierbar ist. Da Fuchs die traditionelle Auffassung des Naturrechts fallen läßt und Proportionalismus als sein Ersatz akzeptiert, besteht hier die Gefahr, daß diese Interpretation der Grundentscheidung zu einer neuen Form der Ethik der Intention führt.

Zusammengefaßt von Jarosław Merecki SDS