

O. EDWARD TOROŃCZAK SJ

ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNE PODSTAWY OPCJI FUNDAMENTALNEJ. ASPEKTY OCENY TEOLOGICZNOMORALNEJ

Rozpoczęta jeszcze przed soborem i kontynuowana po II Soborze Watykańskim odnowa teologii moralnej postawiła przed moralistami dwojakiego rodzaju wyzwanie. Z jednej strony teologowie moraliści musieli na nowo przemyśleć status naukowy tej dyscypliny jako nauki teologicznej i nauki moralnej, a z drugiej – musieli podjąć głębszą refleksję wobec nowych zjawisk zachodzących we współczesnym świecie. Dokonywał się bowiem bardzo szybki postęp naukowo-techniczny, a także zachodziły ogromne przemiany w dziedzinie życia obyczajowo-społecznego, które w gruncie rzeczy doprowadziły do zagubienia moralnego współczesnego człowieka – do kryzysu moralnego. Charakteryzował się on przede wszystkim rozdźwiękiem pomiędzy teoretycznymi wskazaniem teologii moralnej a praktyką życia moralnego. W kontekście powszechnego kryzysu życia moralnego wielu teologów podjęło próby odnowy teologii moralnej. Jednym z przejawów posoborowej odnowy teologii moralnej było szersze zainteresowanie kategorią opcji fundamentalnej. Jednak w propozycjach teologicznych niektórych moralistów pojawiły się różnego rodzaju nadużycia w jej interpretacji, co doprowadziło do zafałszowania podstawowych zasad moralności chrześcijańskiej. W związku z tym w niniejszych rozważaniach zostanie podjęta krytyka poglądów niektórych przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, aby odpowiedzieć na pytanie, czy założenia antropologiczno-etyczne teorii opcji fundamentalnej – rozwijane przez tych moralistów – są do pogodzenia z nauczaniem moralnym Kościoła.

I. OPCJA FUNDAMENTALNA A OSOBA LUDZKA

Nową wizję osoby współtworzy między innymi specyficzna formuła antropologiczno-etyczna koncepcji opcji fundamentalnej. Przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej odmawiają cielesności człowieka znaczenia normatywnego. Problemy tego rodzaju „wyrastają raczej z dualistycznej idei człowieka jako «anioła wcielonego» niż z ujęcia go jako głębokiej jedności duchowo-cielesnej [...]. Ciało ludzkie traktowane jest w tej koncepcji nie jako rzeczywistość w swej znaczeniowej strukturze dana (stała), rzutuująca na rozumienie ludzkiego ducha i dróg jej dojrzewania, lecz jako sfera, której człowiek mocą swej wolnej decyzji może nadać sens mu odpowiadający – i jest moralnie uprawniony to czynić w tej mierze, w jakiej potrafi”¹ W tym kontekście trzeba przypomnieć słowa Jana Pawła II, który stwierdza w encyklice *Veritatis splendor*, że „cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych”², a w związku z tym inklinacje cielesne mają doniosłość moralną, stają się nosicielem znaczeń. To właśnie „we własnym ciele” osoba odkrywa te „znaki”, które są wyrazem daru z siebie³ Wobec tego osoba może się w swojej fundamentalnej głębi urzeczywistnić jedynie dzięki swojej cielesno-konkretnej manifestacji, czyli poprzez konkretne decyzje i działania moralne⁴

Warto w tym kontekście przypomnieć formalizm I. Kanta, dla którego cała moralność zawiera się tylko w „dobrej woli”, rozumianej jako posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu, zaś dążenia i skłonności ludzkiej natury oraz sprawności zostały wyłączone z obszaru moralnego jako zaprzeczenie wolności, przynależące do obszaru determinizmów fizycznych⁵ Tym samym w nowej perspektywie transcendentalnej osoba ludzka jest praktycznie identyfikowana ze swoim wymiarem duchowym, zaś

¹ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, s. 272.

² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 48.

³ Por. A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza „Veritatis splendor”?*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 43-44 (1995-1996) z. 2, s. 215.

⁴ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moral-theologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 218.

⁵ Por. A. Galli, *I criteri per organizzare la morale oggettiva*, „Sacra Doctrina” 27 (1982) nr 2, s. 174-176.

ciało samo w sobie jest systematycznie pomijane. W ten sposób u podstaw współczesnych teorii opcji fundamentalnej znajduje się hipoteza, że osoba jako czysta wolność znajduje się wobec nieskończonych możliwości. Zaś sam wybór moralny staje się w tym przypadku czystą decyzją niezależną od swoich zawartości (treści) natury ludzkiej. Konsekwencją tego jest opozycja pomiędzy osobą a naturą ludzką⁶.

Wobec takiego stanu rzeczy opcja fundamentalna, jako zdolność człowieka do dysponowania sobą samym w wymiarze całościowym, wyraża konieczność rozpatrywania osoby w jedności ontologicznej, a także jej głębi egzystencjalnej i jej globalnego sensu tworzącego życie moralne. Autorzy tzw. nowej teologii moralnej zgadzają się z tym punktem widzenia, kładąc akcent na personalizację osądu moralnego, rozpatrując konkretny akt moralny w perspektywie osoby⁷. Pojawia się jednak zasadniczy problem w rozumieniu samej osoby ludzkiej, co w konsekwencji implikuje odpowiednie rozumienie opcji fundamentalnej. To ukazuje, że pojęcie osoby ludzkiej, a więc pełna prawda o człowieku nie jest kwestią tylko akademicką, lecz problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego na płaszczyźnie rozumu nie jest możliwe odkrycie właściwego sensu moralnej struktury wolności⁸.

Niewątpliwie antropologia K. Rahnera rozwijana przez wielu teologów moralnych zasługuje na miano personalizmu chrześcijańskiego. Jednak trzeba mówić o wielu odmianach personalizmu⁹, gdy próbuje się określić, „co się rozumie przez «najdoskonalszy typ bytu», «naturę» wraz z rządzącymi nią prawami i związanymi z nią potrzebami, a wreszcie «instrumentalne traktowanie osoby jako rzeczy»”¹⁰. Należy zatem ostrożnie podchodzić do niektórych przyjmowanych deklaracji personalistycznych głoszonych przez K. Rahnera, a także jego kontynuatorów w obszarze teologii moralnej. Spośród nich szczególną pozycję zajmuje J. Fuchs, którego

⁶ Por. tenże, *L'opzione fondamentale*, „Sacra Doctrina” 28 (1983) nr 1, s. 50-53.

⁷ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma 1995, s. 303.

⁸ Por. J. Herranz, *Moralna struktura wolności*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 12 (1999) nr 1-2, s. 146-156.

⁹ Mówi się obecnie o personalizmie teologicznym, metafizycznym i etycznym, a także o personalizmie w pedagogice i w życiu społeczno-politycznym. Dlatego też zagadnienie personalizmu na płaszczyźnie teologii moralnej występuje jako podstawa pluralizmu chrześcijańskiego. Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 268-269

¹⁰ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 255.

poglądy dopełniają rahnerowską wizję osoby jako indywiduum spełniającego się przez wolne akty. W gruncie rzeczy konsekwencje etyczne takiej antropologii sprowadzają się do przekonania, że jedynie w wyborach dokonujących się na poziomie fundamentalnym (transcendentalnym) można mówić o dobru lub złu moralnym, natomiast wybory kategoriale określa się mianem słusznych lub niesłusznych. W ten sposób wewnątrz ludzkiego działania dokonuje się podziału na dwie płaszczyzny moralne: opcji fundamentalnej i konkretnych wyborów moralnych, a więc tego, co moralne i przedmoralne¹¹

Niektórym moralistom zależało na wyzwoleniu osoby spod nazbyt naturalistycznego jej pojmowania. W ich mniemaniu przyznanie osobie prawa do samodzielnego decydowania o moralnym sensie natury ludzkiej było wyrazem osobowej godności człowieka. Jednak w ich ujęciu godność osoby nie znajduje należnej sobie pozycji, ponieważ „nie istnieje jedno przedmiotowe i uniwersalne kryterium rachunku dóbr”¹². Dzieje się tak, ponieważ wielu teologów moralnych pozostających pod wpływem filozofii transcendentalnej uznaje miłość bliźniego za konstytutywny element prawdziwej wolności osoby. Postulat miłowania innych osób nie jest więc oparty na doświadczeniu ich godności, lecz wynika z transcendentalnej analizy struktury wolności. W rzeczywistości nie wykracza ona poza charakterystykę analizowanego podmiotu. W takim ujęciu trudno jest wskazać na wsobną wartość osoby, można co najwyżej ją postulować¹³

Należy podkreślić, że przyznanie wolności nieograniczonej mocy nad naturą ludzką wynika z błędnej interpretacji relacji pomiędzy osobą i jej naturą, a w konsekwencji między opcją fundamentalną a konkretnymi aktami moralnymi. Natura staje się pewnego rodzaju wyzwaniem dla osoby, a nie określoną wskazówką dla jej normatywności. Wprowadza się bowiem przywilej wolnego określania normatywnego natury ludzkiej w ramach formułowanego przez podmiot autoprojektu. W ten sposób doprowadza się do radykalizacji pojęcia wolności poprzez wprowadzenie terminu wolności transcendentalnej, gdzie ostatecznie samą osobę utożsamia się z wolnością. Twierdzi się, że to właśnie dzięki wolności transcendentalnej (fundamen-

¹¹ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 305-306.

¹² J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, s. 162-163.

¹³ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 266.

talnej) człowiek może dokonać własnego samookreślenia się względem Boga¹⁴. W związku z tym niezwykle istotne wydaje się usytuowanie opcji fundamentalnej w perspektywie obiektywnego porządku moralnego.

II. OPCJA (WOLNOŚĆ) FUNDAMENTALNA A OBIEKTYWNY PORZĄDEK MORALNY

Zbyt mocne uwydatnienie transcendentnego charakteru wolności (opcji) może rodzić obawy pomniejszenia znaczenia kategoryalnych wyborów i ich zależności od prawdy. Z kolei takie podejście może prowadzić do sytuacjonizmu etycznego, pozbawiając etykę obiektywnej podstawy wartości¹⁵. Wynika to z tego, że koncepcja wolności transcendentnej (fundamentalnej), zaprezentowana przez K. Rahnera, a rozwijana przez niektórych moralistów, prowadzi do uznania aktu wyboru za moralnie wartościowy już z racji samego zaangażowania wolności, gdzie „akt wyboru sam przez się jest wartościowy”¹⁶. Nieco inaczej widzi to Z. Sareło, który potwierdza, że K. Rahner przypisywał każdemu wyborowi wartość, lecz nie w znaczeniu uzależnienia kwalifikacji moralnej wyboru od stopnia zaangażowania wolności. Dla K. Rahnera wartość każdego wyboru, ujmowanego w sobie, wynika przede wszystkim z tego, że w nim człowiek rozporządza sobą. Oznacza to, że w aktach wolności człowiek może zarówno siebie zatracić, jak i spełnić. W takim rozumieniu stopień zaangażowania wolności fundamentalnej decyduje o rozmiarach rozporządzania sobą¹⁷.

Jednak A. Szostek zauważa, że „zdolnością i powołaniem ludzkiej osoby jest, według K. Rahnera, nadawanie sensu sobie i światu, nie zaś odczytywanie go”¹⁸. Tym samym rzecznicy nowej koncepcji człowieka skłonni są kwestionować tradycyjne, nazbyt zewnętrzne i obiektywistyczne mierniki oceny czynów, by podporządkować je kryteriom wewnętrznym. To w konsekwencji wskazuje na subiektywizujące tendencje repre-

¹⁴ Por. F. Greniuk, *Wolność a prawo*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurezyk, Lublin 1994, s. 40-41.

¹⁵ Por. P. Góraleczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1994) t. 122, z. 3, s. 496-497.

¹⁶ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 97-98.

¹⁷ Por. Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992, s. 31.

¹⁸ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 260-261.

zentantów tzw. nowej teologii moralnej. Sprowadzają oni prawo naturalne do treściowo niezdeterminowanego wolnego „autoprojektu” człowieka¹⁹. W ich ujęciu trudno jest mówić o odczytaniu czegokolwiek tam, gdzie „zamazano (lub wręcz usunięto) tekst”, kwestionując istnienie empirycznie poznawalnej i niezmiennej natury człowieka. W tym kontekście jest zrozumiałe, że podkreśla się szczególne znaczenie wolności fundamentalnej (transcendentalnej), poprzez którą człowiek decyduje o swoim samourzeczywistnieniu, zaś aktom miłości wyrastającym z tego fundamentu wolności przypisuje się sens twórczy. Jednak nie wydaje się, by to podkreślanie twórczej aktywności podmiotu moralności było odejściem od zasadniczej idei sytuacjonizmu²⁰.

W przekonaniu Z. Sareły przypisywanie K. Rahnerowi subiektywistycznych poglądów wypływa z błędnej interpretacji jego idei wolności transcendentalnej, szczególnie w odniesieniu do jej funkcji kreatywnej. Trzeba wyraźnie podkreślić, że funkcja kreatywna wolności nie jest utożsamiana przez K. Rahnera ze zdolnością do autonomicznego tworzenia prawa, ponieważ przez kreatywność wolności rozumie on taki akt wyboru, który nie jest prostym następstwem intelektualnego poznania dobra. W tym sensie wolność nie jest wypełnieniem tylko czysto intelektualnych przemyśleń, lecz stawianiem twórczych celów, które nie mogą być w pełni uzasadnione na drodze czystego logicznego wnioskowania. W związku z tym o wartości konkretnego wyboru dla spełnienia się osoby decyduje nie stopień zaangażowania wolności, ale ustosunkowanie się człowieka do Boga. Ono zaś dokonuje się w przyjęciu lub odrzuceniu ukrytego, lecz możliwego rozpoznania sensu swego bytu. Tym samym K. Rahner, stosując ideę transcendentalnej wolności w teologii, uwydatnił znaczenie podmiotowego zaangażowania człowieka w czynie moralnym, bez przekreślenia obiektywnej wartości przedmiotu wyboru²¹.

Wydaje się jednak, że K. Rahner uważał akt wyboru sam przez się za wartościowy, ponieważ wypływa on z transcendentalnego wolnego „ja” a tym samym tę wolność umacnia. Takie ujęcie sugerowałoby pewną niezależność oceny aktu wyboru od oceny jego skutków na płaszczyźnie ka-

¹⁹ Por. tenże, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki Veritatis splendor*” „Studia Theologica Varsaviensia” 32 (1994) nr 1, s. 16-22.

²⁰ Por. tenże, *Różne wymiary ludzkiej wolności*, „L'Osservatore Romano” 15 (1994) nr 1, s. 56-57

²¹ Por. Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego...*, dz. cyt., s. 32.

tegorialnej. Prowadziłoby to do rewizji tradycyjnego rozumienia kryterium obiektywności, które zawierałoby również wymiar aktualizacji transcendentalnej wolności podmiotu²². Podobnie w koncepcji opcji fundamentalnej J. Fuchsa przedmiotowy wymiar moralności ulega istotnej redukcji. Jest to związane z odrzuceniem przez niego tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego jako prawa zapisanego w obiektywnie danej rzeczywistości. Jeśli jednak pozbawi się ludzką naturę wymiaru wiążącego wolność człowieka, doprowadza to do oddzielenia wolności transcendentalnej od kategoryalnej. J. Merecki zauważa, że „funkcję łącznika pomiędzy tymi dwoma wymiarami pełni u J. Fuchsa kategoria autoprojektu. To w autoprojekcie podmiot „kategoryzuje» swoją opcję fundamentalną”²³. Trzeba zatem stwierdzić, że niektórzy przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej zapominają o tym, iż ludzka wolność jest ograniczona, nie ma absolutnego punktu wyjścia w sobie samej, dlatego potrzebuje wyzwolenia. Jednak ten aspekt prawdy antropologicznej jest jednostronnie przedstawiany przez niektórych moralistów.

Ph. Delhaye uważa, że w sytuacji kryzysu moralnego, kiedy zmieniają się pewne sposoby życia człowieka, trzeba koniecznie powrócić do planu Boga-Stwórcy, który wyraża się w naturze osoby ludzkiej i objawia się w Bogu-Zbawcy, by uchwycić pełną wizję człowieka²⁴. W klasycznej teologii moralnej za bliższą normę moralności uznawano naturę ludzką, czyli występujące w niej stałe tendencje. Jednak J. Fuchs poddaje krytyce takie rozumienie natury ludzkiej, uznając za kryterium moralności argumentację proporcjonalistyczną, którą opiera na rachunku dóbr przedmoralnych. Z tego też względu za kryterium moralności nie uznaje on określonych stałych tendencji natury ludzkiej, ale samozrozumienie podmiotu (opcję) wyrażonego w jego autoprojekcie. Taki sposób argumentacji proporcjonalistycznej doprowadził do reformy rozumienia sumienia, w którym momentowi subiektywnemu (wolności) przyznano pierwszeństwo przed obiektywnym²⁵.

²² Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 144-145.

J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 134.

²⁴ Por. Ph. Delhaye, *Valori umani e cristiani della sessualità*, w: *Valori umani e cristiani della sessualità. Commento al Documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede „Persona humana”* Milano 1976, s. 47-48.

²⁵ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 129.

W kontekście rozważań dotyczących podmiotowego wymiaru decyzji można postawić pytanie: Czy wolno człowiekowi czynić wszystko, co czynić potrafi? A. Szostek, opierając się na twierdzeniach autorów tzw. nowej teologii moralnej, uważa, że ich zdaniem „człowiek może wszystko, co potrafi, by zrealizować swój wolny autoprojekt. Nie wiąże go w wymiarze empirycznym żadna zastana prawda o nim samym”²⁶. W gruncie rzeczy człowieka nie wiąże już jego własna natura w sensie moralnym; raczej stanowi ona wezwanie dla wolności. Osoba staje się autonomiczna wobec biofizjologicznych praw, wobec metafizyki, a także wobec wiary. W konsekwencji człowiek zaczyna prawdę o sobie tworzyć, a nie rozpoznawać, by ją potem realizować. W ten sposób osoba zaczyna ustanawiać normatywną prawdę o sobie mocą swojej fundamentalnej decyzji²⁷. Jednak wszelkiego rodzaju teorie, w tym także teoria opcji fundamentalnej, powołujące się na zmienność biologiczną i kulturową, prowadzące do „rozszczerzenia” natury ludzkiej i wyłączające sferę cielesną spod kwalifikacji moralnych, hołdują mechanicystycznym modelom myśli nowożytnej, pomijając przez to prawdę wyrażoną w stwierdzeniu *bonum ex integro, malum ex quocumque defectu*²⁸.

Należy pamiętać o tym, że dla egzystencjalnego formułowania imperatywu moralnego istotne są dwa momenty: kategorialny wybór określonego dobra (środka) i bardziej zasadnicza opcja człowieka za lub przeciw Bogu (ostateczny cel człowieka). To właśnie na płaszczyźnie fundamentalnego wyboru (świadomego lub nie) człowiek decyduje o sobie wobec Boga. Egzystencjalny akt wyboru (imperatyw) okazuje się dwupłaszczyznowy, ponieważ kryterium poprawności decyzji moralnej człowieka tkwi nie w jej treści, lecz w sposobie przeżywania tejże decyzji przez podmiot. Innymi słowy, *novum* antropologii i etyki K. Rahnera związane jest z dwuwymiarowością aktów decyzji moralnych oraz z interpretacją wolności, która każe szukać kryterium poprawności tychże aktów moralnych bardziej w sposobie ich przeżywania niż w ich przedmiotowej treści (wymiarze obiektywnym)²⁹. W tego rodzaju wizji wolności człowiek staje się wolny, gdy sam decyduje o moralnej treści prawdy o nim samym. W takim ujęciu

²⁶ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 145.

²⁷ Por. J. Krucina, „Prawda o człowieku” miarą moralności, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, red. E. Janik, Wrocław 1994, s. 137-138.

²⁸ C. Gładczuk, *Człowiek w encyklice Veritatis splendor* „Studia Teologiczne” 12 (1994), s. 207

²⁹ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 92-93.

prawda byłaby rezultatem twórczego samozrozumienia osoby, wynikiem jego samorealizacji, a ludzka natura przestaje być miejscem odczytywania obiektywnych treści moralnie wiążących osobę.

Trzeba podkreślić, że przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej obficie korzystają z dziedzictwa scholastycznego, ale podporządkowują je raczej nowej antropologii transcendentalnej. Jeśli jednak mówią o odniesieniu wolności fundamentalnej do porządku obiektywnego, to pojmują go specyficznie. Przykładem tego mogą być wspomniane już poglądy J. Fuchsa, który dokonuje reinterpretacji pojęcia obiektywności. Za obiektywne proponuje uznać każdy sąd sumienia podmiotu, o ile cechuje go autentyczność. W ten sposób zlikwidowana zostaje możliwość błędnego sumienia. Oznacza to trudność w odróżnieniu sumienia jako subiektywnej normy moralnej od obiektywnego prawa moralnego, które jest instancją normującą sumienie³⁰. Również stanowisko E. Chiavacciego odnośnie do wyboru fundamentalnego sytuuje się pomiędzy preceptyzmem a prostą arbitralnością, czyli pomiędzy normami a przypadkowością na korzyść osobistej decyzji, która formułuje normę sumienia wobec konkretnej sytuacji³¹. Tym samym w koncepcji podmiotowego zorientowania sumienia nie ma miejsca na samą ideę obiektywnego porządku moralnego, ponieważ wszystko, co przez podmiot zostało uznane za słuszne, nabiera obiektywnego prawa moralnego. Subiektywizm związany z przejawieniem roli sumienia w życiu moralnym może płynąć z jednostronnej interpretacji opcji fundamentalnej, która minimalizuje rolę norm kategoryalnych, odrywając ją (opcję) od prawdy obiektywnej³².

III. OPCJA FUNDAMENTALNA A PRAWDA MORALNA

Należy podkreślić, że praktycznie w wizji antropologicznej – od filozofii Kartezjusza, Kanta i Hegela aż do czasów obecnych – następuje stopniowe przejście od filozofii przedmiotu do filozofii podmiotu. Ma to niezwykle istotne konsekwencje dla koncepcji sumienia i prawdy. Dochodzi do przesunięcia akcentu z sądu sumienia na decyzję sumienia, a nawet z poznania rozumu na decyzję woli. Tym samym aspekt poznawczy, który winien stać

³⁰ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 147

³¹ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental...*, dz. cyt., s. 26-27

³² Por. P. Góralczyk, *Sumienie a prawda i wolność*, „Communio” 20 (2000) nr 1, s. 95-103; S. Olejnik, *Veritatis splendor* – encyklika Jana Pawła II o podstawach moralności chrześcijańskiej, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1994) t. 122, z. 2, s. 342-343.

u podstaw decyzji moralnych, zostaje zastąpiony elementem woliwotno-
emocjonalnym. W ten sposób postulat „autonomii” nie odnosi się do we-
wnętrznego wymiaru prawdy i prawa moralnego, lecz oznacza subiektyw-
ne decydowanie o wartości decyzji i aktów moralnych. W konsekwencji
tego człowiek w swoim sumieniu zaczyna decydować o tym, co dobre, a co
złe³³, a to oznacza, że w rzeczywistości stosunek do prawdy zostaje odwró-
cony, gdyż to już nie prawda, lecz wolność staje się jej źródłem³⁴

W tzw. nowej teologii moralnej idea normotwórczego rozumu ukazu-
je swój antypodmiotowy wymiar, ponieważ odbiera osobie możliwość
rzeczywistego transcendowania siebie, gdyż akt wyboru kierowany jest
prawdą tworzoną, nie zaś poznaną. Podobnie można powiedzieć w odnie-
sieniu do opcji fundamentalnej. Jest ona głębokim samookreśleniem sie-
bie względem Boga, własnym autoprojektem kształtowania siebie, a więc
wolnym ucieleśnieniem atematycznej *optio fundamentalis*³⁵. Niekiedy sens
autoprojektu – w ujęciu niektórych moralistów – zdaje się pokrywać ze
znaczeniem *optio fundamentalis*. Jednak częściej ów „projekt” bywa rozu-
miany jako całościowe nadanie przez człowieka sensu sobie samemu (już
skategoryzowane) i swym aktom moralnym, a nie jest on odkrywaniem
prawdy obiektywnej³⁶.

Niektórzy moralisci pomijają w swoich analizach doświadczenie hetero-
nomii, która jest aspektem doświadczenia ludzkiej wolności (autonomia).
Heteronomia to zależność ludzkiej wolności od prawdy. Bez ukazania tej
zależności trudno jest wyjaśnić fakt doświadczenia kategoryczności powin-
ności moralnej. J. Fuchs mówi o kategoryczności doświadczenia moralnego
w odniesieniu do sfery transcendentalnej (doświadczenie wewnętrzne), zaś
w sferze kategorialnej powinność moralna okazuje się hipotetyczna, czyli
zależna od kontekstu historycznego i kulturowego, ostatecznie od samo-
rozumienia konkretnego podmiotu³⁷. Tym samym opcja fundamentalna
kształtuje samourzeczywistnienie podmiotu, a to z kolei znajduje ucieleś-
nienie w autoprojekcie, w odniesieniu do którego można dopiero dokonać
oceny treściowych reguł postępowania człowieka. Co prawda, przy ocenie

³³ Por. E. Kaczyński, *Geneza i idee wiodące encykliki „Veritatis splendor”* w: *W prawdzie ku wolności*, dz. cyt., s. 121.

³⁴ Por. G. Cottier, *Zrozumieć wielką encyklikę*, tłum. D. Zańko, „Znak” 45 (1993) nr 12, s. 112.

³⁵ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 264-265.

³⁶ Por. tamże, s. 146.

³⁷ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 143.

działania moralnego człowieka należy liczyć się z ogólnymi normami operatywnymi, ale nie wyływają one z niezmiennych elementów natury ludzkiej, lecz z realizacji wolności poszczególnych osób, utrwalonych w danej kulturze. Człowiek racjonalny winien liczyć się z tymi normami, ale nie mogą one krępować jego wolności (sumienia)³⁸.

W odniesieniu do tego K. Wojtyła z całą wyrazistością stwierdza, że to właśnie sumienie ujawnia tkwiącą w wolności człowieka jej zależność od prawdy. Ta zależność jest podstawą samozależności człowieka, czyli wolności autodeterminacji. Tym samym transcendencja osoby to nie tylko samozależność od własnego „ja”, ale także zależność od prawdy, która kształtuje prawdziwą wolność człowieka. To właśnie ta zależność od prawdy określa granice właściwej autonomii osoby ludzkiej³⁹. Autonomia moralna bowiem oznacza zdolność podmiotu do samodzielnego rozpoznania prawdy o przedmiocie działania i powinności, poddania się zobowiązaniu moralnemu, co może dokonywać się w sposób twórczy, ale nie jest kreowaniem prawdy działania moralnego⁴⁰.

Należy podkreślić, że K. Wojtyła z naciskiem uwydatnia różnię pomiędzy transcendencją osoby ludzkiej poprzez jej podporządkowanie prawdzie a taką wizją wolności, w imię której podmiot chce być zależny tylko od własnego „ja”, próbując prawdę podporządkować sobie. To zasadniczy punkt, w którym rozchodzą się drogi personalizmu K. Wojtyły i K. Rahnera. W tym kontekście należy dodać, że także w antropologii K. Rahnera wolność zasadza się na prawdzie, ale jest ona rozumiana jako ta prawda, która „w wolności ustanawia samą siebie”⁴¹, zamiast odczytywać obiektywną rzeczywistość, zawartą (ukrytą) w ludzkiej naturze. W ten sposób fundamentalny akt wyboru osoby ludzkiej zostaje uwolniony spod uzależnienia wolności od prawdy. W świetle tak pojętego autoprojektu inne akty wyboru wiążące się z podstawowym samozrozumieniem nie stanowią konkluzji poznania leżącej u ich podstaw prawdy, lecz w gruncie rzeczy są

³⁸ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 238.

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 198; por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 213-215.

⁴⁰ Por. L. Melina, *Verità sul Bene – Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale*, w: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, red. M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso, Roma 1999, s. 209-213.

⁴¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 93.

konsekwencją ludzkiego wyboru⁴². Jedynie „prawda o tym, co «wieczne w człowieku», jest miarą wartości moralnej jego działań, jego w sposób wolny podejmowanych decyzji, i miarą «dziejów duszy» zarówno poszczególnego człowieka, jak i duchowych dziejów ludzkości, miarą wzlotów i upadków, przełomów i klęsk”⁴³. Tę wewnętrzną zależność wolności od prawdy bardzo mocno podkreślił Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy stwierdza, że „wolność sumienia nie jest nigdy wolnością «od» prawdy, ale zawsze i wyłącznie «w» prawdzie” (VS 64). Tylko bowiem prawda czyni człowieka wolnym, dlatego należy odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy, która wyzwala.

Człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, nie kieruje się w bezpośrednim działaniu impulsami swoich instynktów czy uczuć, ale poddaje je testowi prawdy obiektywnej, która nie jest tylko subiektywnym doświadczeniem, ale obiektywną rzeczywistością. Struktura ludzkiego poznania pokazuje, że pierwszeństwo ma prawda obiektywna, a nie moment subiektywny. Z tego też powodu funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy⁴⁴. W porządku epistemologicznym moment przedmiotowy poznanej prawdy ma pierwszeństwo przed momentem podmiotowym. Natomiast w porządku ontycznym, czyli konstytuowania się osoby, istnieje potrzeba zachowania równowagi pomiędzy tymi dwoma elementami. Przekładanie przedmiotowości grozi naruszeniem autonomii człowieka. Natomiast zbyt wyakcentowanie podmiotowości niesie niebezpieczeństwo podważenia racjonalnej tożsamości osoby, co grozi popadnięciem w subiektywizm moralny⁴⁵. W tym kontekście niezwykle ważne wydaje się pytanie o odpowiedzialność moralną człowieka za konkretne wybory i akty moralne, czyli za swoje postępowanie.

IV OPCJA FUNDAMENTALNA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA

Entuzjazm, z jakim niektórzy teologowie moraliści uwydatniają rolę człowieka i szansę jego samospelnienia, jest nieco przesadny. Podkreślanie dynamicznego wymiaru człowieka nie jest przecież tylko zasługą współ-

⁴² Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 257-264.

⁴³ T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”* w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Teksty i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1999, s. 163.

⁴⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 200.

⁴⁵ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 146-147

czesnej teologii, było ono obecne również w teologii tradycyjnej. Jedynym *novum* współczesnej antropologii jest to, że historia nie jest traktowana w kategoriach przypadłości, ale niejako przynależy do istoty człowieka, a w konsekwencji nie można mówić o trwałej, niezmiennej naturze. Tym samym w człowieku nie można już wskazać niezmiennej, treściowo określonej rzeczywistości, która byłaby trwałym kryterium wartościowania ludzkich wyborów. Jeśli można mówić o jakiejś niezmiennej podstawie w człowieku, to jest nim aprioryczna, ale empirycznie pusta rzeczywistość⁴⁶. Wydaje się zatem, że antropologia transcendentálna, która stoi u podstaw współczesnych koncepcji opcji fundamentalnej, do tego stopnia wyakcentowała wolność człowieka, że zagubiła pełną prawdę o nim samym, poddając w wątpliwość jego odpowiedzialność moralną za konkretne postępowanie.

A. Fumagalli krytykuje tanscendentálno-teologiczne podejście do opcji fundamentalnej, na podstawie którego jest ona ujmowana atematycznie. Konsekwencją takiego jej ujęcia jest poddanie w wątpliwość kategorii odpowiedzialności moralnej za decyzję fundamentalną⁴⁷. Wielu moralistów tzw. nowej teologii moralnej podkreśla, że opcja fundamentalna, podobnie jak samozrozumienie, jest atematyczna, a jej obecność można odsłonić jedynie na drodze refleksji transcendentálnej. W ten sposób nie obejmują jej normy esencjalne, ponieważ dotyczą one decyzji kategoryalnych (treściowo określonych). Chociaż miłość bliźniego stanowi pierwszy krok w kierunku kategoryzacji fundamentalnego aktu miłości Boga (atematycznego), jednak nie sposób wskazać treściowych norm, które wskazywałyby na warunek konieczny tejże miłości⁴⁸.

Zasadnicza trudność pojawia się w związku z tak zwaną nierefleksyjnością opcji fundamentalnej. Wprawdzie nie można wykluczyć możliwości poznania Boga w sposób intuicyjny, jednak wątpliwości budzi możliwość dokonania fundamentalnego wyboru niekoniecznie świadomego. Warto przypomnieć, że fundamentalny wybór w życiu człowieka jest dziełem łaski i wolności. Rozpatrywany od strony Boga, jest „przebóstwieniem”, które urzeczywistnia się w sferze duchowej osoby. Nie

⁴⁶ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 142-143.

⁴⁷ Por. A. Fumagalli, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, s. 316-318.

⁴⁸ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność...*, dz. cyt., s. 305.

może on się dokonywać jedynie w centrum osoby, ale musi przenikać wszystkie władze osoby i wyrażać się w świadomej decyzji. Trudno mówić o jedynie nierefleksyjnym wymiarze decyzji, jeśli człowiek ma za nią osobiście odpowiadać. Wskazywałoby to na potrzebę świadomego refleksyjnego wyboru, jeśli człowiek chce rozwinąć w sobie nie tylko cnoty moralne, ale także teologiczne⁴⁹

Można zauważyć, że u moralistów, którzy propagują transcendentalną koncepcję opcji fundamentalnej, jak choćby u J. Fuchsa, dochodzi do pomieszania porządku refleksji empirycznej (bezpośrednio danej) z porządkiem refleksji transcendentalnej (tego, co wydedukowane). Jeśli można mówić o istnieniu opcji fundamentalnej, to należy ona co najwyżej do obszaru wydedukowanych danych warunków transcendentalnych. Skoro opcja fundamentalna nie posiada charakteru poznawczo dostępnej danej świadomości, trudno jej przypisać status świadomego i dobrowolnego aktu osoby (*actus humanus*). W takim ujęciu opcja fundamentalna może mieć charakter moralny jedynie w sensie analogicznym, a przecież to ona ma decydować o moralnym znaczeniu osoby. Dlatego też trudno jest przypisać opcji fundamentalnej *actus humanus*, jeśli nie jest ona konkretnym świadomym i wolnym aktem, który można pojęciowo ująć. Czy osoba za tego rodzaju akt może ponosić jakąkolwiek odpowiedzialność? Wydaje się jednak, że J. Fuchs przydziela w swojej teorii opcji fundamentalnej niewspółmierną rolę co do natury tego aktu moralnego⁵⁰.

Głoszenie przez niektórych moralistów tezy, że nie podlega ona refleksyjnej świadomości, jest sprzeczne z rzeczywistym stanem rzeczy i fałszywe. Bez wątplenia prawdziwe jest to, że opcja fundamentalna o wiele łatwiej może pozostać nieświadomiona niż konkretne wybory i akty moralne. Czy jednak świeża i odczuta nienawiść czy zazdrość mogą pozostać refleksyjnie nieświadome? W tym kontekście trzeba odnieść się do innej tezy, według której opcja fundamentalna nie może zostać zmieniona przez jednostkowy czyn. Jest ona prawdziwa o tyle, że „zwykle” opcja fundamentalna nie ulega zmianie pod wpływem jednostkowego czynu. Istnieją jednak takie pojedyncze czyny, które dokonują zmiany opcji fundamentalnej, choćby w przypadkach nagłych nawróceń lub czynów głęboko niemoralnych. Należy również

⁴⁹ Por. F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, w: *Być człowiekiem. Powołanie człowieka*, t. III, Poznań – Warszawa 1974, s. 173-174.

⁵⁰ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 137-138.

pamiętać o tym, że czyny jednostkowe mają swoją własną doniosłość moralną, a nie są tylko wyrazem opcji fundamentalnej⁵¹.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że odpowiedzialność moralna zakłada świadomość moralną. Dlatego kontrowersyjny wydaje się rodzaj samopoznania moralnego w odniesieniu do opcji fundamentalnej. Większość przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej mówi wprawdzie o tym, że chodzi o świadomą decyzję, ale nie jest ona natury refleksyjnej (atematyczna). To znaczy nie ujmuje ona swojego przedmiotu w sposób pojęciowy. Tym samym jest ona świadomością *implicite*, ponieważ pojawia się w ramach poznania *explicite* jakiegoś określonego dobra lub zła, będących przedmiotem konkretnych decyzji⁵². W tym kontekście J. von Spindelböck stwierdza, że z powodu wysokiego stopnia abstrakcji w próbach określenia rodzaju świadomości przy podejmowaniu decyzji fundamentalnej jest możliwe, iż autorzy reprezentujący podobne stanowiska wyrażają je inaczej pojęciowo. Dlatego też właściwe spory powinny dotyczyć *meritum* sprawy, czyli mieć bardziej charakter treściowy, a nie ograniczać się do problemów terminologicznych⁵³.

W kontekście powyższych rozważań należy stwierdzić, że tylko pełna prawda o człowieku stawia jego wolności nieprzekraczalne granice, a zatem „wystarczy je dostrzec, by znaleźć się w «potrzasku jej absolutnych wymagań»”⁵⁴. Dlatego w perspektywie ontologicznej jedności osoby nie do przyjęcia jest teza, by opcja fundamentalna, która wypływa z głębi „serca” osoby była sprzeczna z konkretnymi aktami, czyli jej eksterioryzacją i materializacją w poszczególnych aktach moralnych. Jeśli przyjęłoby się, że zewnętrznemu wyrazowi decyzji fundamentalnej przynależy bezgraniczna elastyczność, wówczas substancjalna jedność osoby i jej prawdy

⁵¹ Por. J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”* tłum. P. Mikulska, A. Wierzbicki, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor* — dz. cyt., s. 186-188.

⁵² Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental...*, dz. cyt., s. 309-312.

⁵³ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, dz. cyt., s. 312.

⁵⁴ T. Styczeń, *Dlaczego encyklika o blasku prawdy? By wolność człowieka zafascynować prawdą o człowieku*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993) z. 2, s. 17

już w założeniu zostałaby zdyskwalifikowana. A zatem z punktu widzenia integralnej antropologii, którą głosi Kościół, koncepcja opcji fundamentalnej opiera się na konstytutywnej jedności osoby, która przenika całą istotę człowieka. Wobec tego w poglądach odnoszących się do kategorii opcji fundamentalnej nie można zredukować osoby tylko do jej wymiaru duchowego lub jej wymiaru cielesnego. Wszelki bowiem dualizm antropologiczny zagraża jedności substancjalnej osoby, dając przewagę jednemu aspektowi na rzecz drugiego, a tym samym zagraża integralności samej opcji fundamentalnej. Dlatego też niezwykle ważne wydaje się określenie relacji pomiędzy różnymi aspektami jedności substancjalnej osoby, jeśli chce się w prawidłowy sposób ujmować problematykę opcji fundamentalnej.

IL RIASSUNTO

Le basi antropologico-etici dell'opzione fondamentale.
Gli aspetti della valutazione teologico-morale

Nella prospettiva antropologico-etica occorre esprimere la problematica dell'opzione fondamentale in maniera complessa, dove la dimensione della morale soggettiva ed oggettiva deve rimanere integrata. Sembra significativo che tutti i documenti postconcili della Chiesa si riferiscono alla visione integrale dell'uomo, e di conseguenza alla visione integrale della morale cristiana in cui la dimensione soggettiva della morale viene fortemente iscritta alla morale oggettiva. Solo il riconoscimento dell'antropologia integrale ed anche l'accettazione della visione della morale può essere la chiave della interpretazione giusta dell'opzione fondamentale nella vita morale cristiana. Bisogna anche sottolineare che il concetto dell'opzione fondamentale comprende la possibilità di capire l'atto morale in maniera integrale e soggettiva. Tuttavia se si accentua troppo la dimensione soggettiva dell'intenzione (opzione) a costo dell'oggetto morale e delle circostanze, si può arrivare al dualismo antropologico-etico. Unicamente dunque l'impostazione integrale di entrambi gli aspetti della morale – soggettivo ed oggettivo – permette di interpretare correttamente la categoria dell'opzione fondamentale ed anche di considerare la piena essenza dell'atto morale.