

Edward Torończak

Filozoficzno-pedagogiczne implikacje wyboru podstawowego człowieka

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 176-191

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDWARD TOROŃCZAK

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie

FILOZOFICZNO – PEDAGOGICZNE IMPLIKACJE WYBORU PODSTAWOWEGO CZŁOWIEKA

1. WSTĘP

Koncepcja wyboru podstawowego¹ wiąże się z zagadnieniem historii moralnej podmiotu, historii, którą można określić mianem „biografii moralnej” konkretnego człowieka. Pokazuje to, że wybór podstawowy posiada swoją uprzednią historię (przeszłość), czyli jest owocem procesu, w którym osoba przyjmuje swoją istotę jako fakt i jednocześnie jako „projekt” (zadanie). Biografia moralna osoby rozumiana jest jako proces rozwoju, stopniowych zmian wrażliwości moralnej człowieka. Te zmiany związane są z odkrywaniem dobra i zła moralnego, a przede wszystkim ze sferą podejmowanych decyzji moralnych. W tej perspektywie wybór podstawowy utożsamia się z wyborem dobra (wartości) jako takiego, natomiast wszystkie konkretne wybory moralne następujące po nim stają się potwierdzeniem, czy też „ratyfikacją” tego podstawowego wyboru. To z kolei ukazuje, że problematyka decyzji podstawowej odnosi się bezpośrednio do zagadnienia wolności, w której nie chodzi tylko o dokonanie takiego czy innego wyboru moralnego, ale o moralną autodeterminację człowieka wobec Boga. Chodzi zatem o taki akt wolności, który jest

¹ Termin „wybór podstawowy” w literaturze teologiczno–moralnej jest określanym w różnorodny sposób, jako: „fundamentalna intencja”, „głębokie ukierunkowanie woli”, „centrum osobowej decyzji”, „najgłębsze ukierunkowanie osoby”, „wybór zasadniczy”, „opcja fundamentalna”, „zasadniczy plan życia”. We wszystkich tych określeniach głębokie samookreślenie się człowieka (moralne) jest warunkiem wyboru podstawowego. Por. E. Torończak, *Opcja fundamentalna jako „nowy” paradygmat moralności?*, Zeszyty Naukowe KUL 49(2006)4, 82.

ważniejszy niż wszystkie inne akty, decydujący o kształcie moralnego życia człowieka. Jest to w konsekwencji wybór sposobu egzystowania człowieka, jego zasadniczego bycia wobec siebie, wobec innych, a ostatecznie wobec Boga. Wydaje się, że człowiek nie może się uchylić od podjęcia takiego aktu decyzji (podstawowej), jeśli chce odnaleźć najgłębszy sens swojej egzystencji, a także zrealizować swoje życiowe powołanie. W tym kontekście rodzi się pytanie o to, jaka jest moralna rola fundamentalnego zwrócenia się człowieka ku Bogu. Czy podstawowy wybór człowieka rzeczywiście ukazuje etyczny i pedagogiczny wymiar tego aktu? Czy można mówić o pedagogice wyboru podstawowego człowieka? Odpowiedź na te pytania zostanie dokonana na podstawie myśli filozoficznej J. Maritaina i D. von Hildebranda, którzy ukazują dialektykę pierwszego aktu wolności i aksjologiczny wymiar wyboru podstawowego człowieka.

2. DIALEKTYKA PIERWSZEGO AKTU WOLNOŚCI WEDŁUG J. MARITAINA

W perspektywie rozwoju moralnego podstawowa decyzja człowieka utożsamia się z pierwszym wyborem dobra jako takiego. Przykładem takiego podejścia do problematyki wyboru moralnego są rozważania Maritaina. Autor poddaje analizie różne akty moralne z perspektywy ich stopnia zaangażowania osobistego, by następnie zidentyfikować pierwszy akt wolności. Właśnie w tym pierwszym akcie wolności zostaje rozpoznane to, co dzisiaj nazywa się „wyborem podstawowym człowieka”². Maritain zauważa, że w ludzkim życiu jest wiele wolnych aktów, ale nie zawsze zbiegają się one z „pierwszym” aktem wolności, ponieważ ten ostatni oznacza tak radykalną i głęboką decyzję człowieka, że stanowi zapoczątkowanie życia moralnego w podmiocie. Dokonuje się on na pograniczu przejścia z okresu życia dziecięcego do okresu „używania rozumu”, w którym dziecko po raz pierwszy rozporządza sobą w znaczeniu moralnym i rodzi się do odpowiedzialności moralnej³. Można w tym momencie mówić o „przebudzeniu się” dziecka do

²Por. H. Weber, *Teologia morale generale. L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 264–270.

³Por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. z franc. J. Merecki, Lublin 2001, 128–130.

życia moralnego. Niezwykłą doniosłość w tym „budzeniu się” dziecka do życia moralnego odgrywa jego formacja do podejmowania wolnych, świadomych i odpowiedzialnych wyborów moralnych.

Pierwszy akt wolności nie wskazuje wyłącznie na akt moralny, w którym osoba po raz pierwszy dojrzałe używa swojej wolności albo, w rozumieniu św. Tomasza, osiąga użycie rozumu. Chodzi bowiem o każdy wolny akt moralny, w którym podmiot jest głęboko zaangażowany w samookreślenie siebie jako osoby, określając jednocześnie orientację konkretnych aktów moralnych. Nie jest to każdy akt wypływający z wolnej woli, ale akt głęboki i radykalny, w którym wolność angażuje istotę osoby i określa sens jej życia⁴. Warto dodać, że przymiotnik „pierwszy” w sformułowaniu „pierwszy akt wolności” ma oprócz znaczenia chronologicznego przede wszystkim znaczenie wartościujące, ponieważ pierwszy akt wolności jest zarazem aktem podstawowym, ważniejszym niż inne akty, decydującym o kształcie życia i rozwoju moralnym człowieka⁵. W rzeczywistości chodzi o wybór wartości i uporządkowanie ich według określonej hierarchii. W tejże hierarchii decydującą rolę odgrywają te wartości, które nadają człowiekowi zasadniczy kierunek życia i pozwalają odkryć najgłębszy jego sens.

Mówiąc o pierwszym akcie wolności, Maritain stwierdza, że „gdy analizujemy wybór, o którym mowa, stajemy wobec immanentnej dialektyki, wobec serii implikacji, które są realnie obecne (w formie przeżycia, a nie w formie poznania: *in actu exercito*, a nie *in actu signato*) w dynamizmie tego pierwszego aktu wyraźnie moralnego. Część nieświadoma – czy też raczej przedświadoma – jest tu szczególnie duża, ponieważ rozważany przykład dotyczy dziecka, które budzi się do życia moralnego i u którego zdolność refleksji nie jest jeszcze rozwinięta”⁶. Przykładem takiego aktu wolności może być postawa dziecka, które po raz pierwszy decyduje się nie popełniać jakiegoś zła (np. nie skłamać). Dziecko czyni to nie z tego powodu, by rodzicom nie wyrządzić przykrości czy w obawie kary, lecz po-

⁴ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma 1995, 178–179.

⁵ Por. J. Merecki, *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs)*, Roczniki Filozoficzne 42(1994)2, 108.

⁶ J. Maritain, dz. cyt., 129.

stępuje tak, ponieważ kłamstwo samo w sobie jest czymś złym. Jest to zasadniczy moment „objawienia się” dobra moralnego w „sercu” dziecka. W ten sposób zdobywa ono, choć w sposób niewyraźny, pojęcie dobra godziwego (*bonum honestum*), stając się jednocześnie odpowiedzialne za swoje życie, wiążąc je z dobrem, by w ten sposób określić opcję swojego życia, nadając mu określony kierunek rozwoju moralnego⁷. W tym kontekście wyraźnie widać, że szczególnym polem oddziaływań auto-wychowawczych staje się sfera ludzkiej wolności, w której dziecko, poprzez pierwszy akt wolności, samookreśla się wobec wartości moralnych. Jeśli w procesie rozwoju dziecka, które podlega różnym formom wychowania, została zachwiana jego tożsamość, będzie to miało negatywny wpływ na podejmowanie przez nie właściwych decyzji moralnych.

Maritain wymienia trzy implikacje pierwszego aktu wolności (moralnego). Po pierwsze, dziecko uświadamia sobie różnicę między dobrem a złem. Wie, że dobro należy czynić, ponieważ jest dobrem i dlatego opowiada się po stronie dobra godziwego (*bonum honestum*). Uświadamia sobie po raz pierwszy, choć w sposób niejasny, co stanowi *differentia specifica* dobra moralnego. Jest to moment „przebudzenia się” dziecka do życia moralnego, by od tej chwili decyzje były podejmowane już w polu odpowiedzialności za własny rozwój moralny, za własną formację moralną⁸. Po drugie, wartość, która przenika pierwszy akt wolności, transcenduje świat czystych faktów, ukazując obiektywną miarę ludzkich działań, którą należy określić mianem prawa naturalnego. Ukazuje to, że podmiot w dziedzinie moralności nie jest absolutnym prawodawcą, ponieważ nie ustanawia prawa, ale je odkrywa⁹. Po trzecie, pierwszy akt wolności, gdy jego przedmiotem jest dobro godziwe, ukazuje jeszcze głębszy sens. Prawo, które podmiot odkrywa i wybiera, objawia istnienie sa-

⁷ Por. Tamże, 129–130.

⁸ Por. Tamże, 131.

⁹ Por. J. Merecki, art. cyt., 108.

moistnego Dobra – Boga, który jest Autorem tego prawa¹⁰. W tym kontekście należy dodać, że tego rodzaju akt nie jest wyborem *explicite* uświadomionym, ale raczej *implicite*¹¹ zawartym w samym ukierunkowaniu woli na dobro godziwe¹². Proces ten zakłada umiejętność właściwego kierowania rozwojem moralnym dziecka, by potrafiło ono w sposób świadomy i wolny dokonywać prawidłowych wyborów moralnych: wybierać dobro a odrzucać zło.

Po scharakteryzowaniu pierwszego aktu wolności Maritain opisuje wpływ tego aktu na rozwój życia i wychowania moralnego człowieka: „Wybór prawdziwego celu życia ludzkiego jest zawarty w radykalnym akcie wolności, który będzie nadawał kształt życiu moralnemu dopóty, dopóki nie zostanie odwołany”¹³. Autor w sposób wyraźny potwierdza wpływ pierwszego aktu wolności na następstwo kolejnych aktów moralnych, a także możliwość jego odwołania. W ten sposób tworzy się dynamizm wolności ludzkiej, który w następstwie poszczególnych decyzji moralnych znajduje okazję do głębokiego samookreślenia się osoby w relacji do Boga. Maritain nie opisuje szczegółowo sposobu wpływu pierwszego aktu wolności na konkretne akty moralne. Można jedynie powiedzieć, że nie wszystkie akty moralne posiadają taką głębię, by równie głęboko angażowały wolność człowieka¹⁴.

Wydaje się, że przez wyrażenie „pierwszy akt wolności” Maritain

¹⁰ Warto podkreślić, że u Maritaina, w odróżnieniu od F. W. Foerstera, istnieje droga pośrednia wyboru Boga, czyli przez wybór dobra godziwego (*bonum honestum*). Natomiast w przypadku F. W. Foerstera dopiero wybór Boga jako celu ostatecznego uzdalnia człowieka do rozpoznawania i właściwego wybierania spotykanych dóbr. Por. E. Smółka, *Filozofia kształtowania charakteru. Fryderyka Wilhelma Foerstera teoria wychowania w świetle założeń personalizmu chrześcijańskiego*, Kraków 2005, 165.

¹¹ Maritain – w przypisie – zauważa, że *implicite* zawarty jest tu wybór, ale nie poznanie. Oznacza to, że chodzi raczej o poznanie typu przedświadomego i wolicjonalnego, chociaż nie mniej formalnego i aktualnego. Por. J. Maritain, dz. cyt., 134.

¹² Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, 57–58.

¹³ J. Maritain, dz. cyt., 128.

¹⁴ Por. Tamże, 128–129.

ustanawia ontologiczne rozróżnienie aktów ludzkich pod względem ich osobistego zaangażowania. Pierwszy akt wolności to ten, który ma swój przedmiot konkretny, ale jednocześnie wyraża głębokie samookreślenie osoby względem dobra, a *implicite* samookreślenie względem Boga. Pozostałe akty moralne osoby odnajdują zaś w pierwszym akcie wolności swój właściwy obszar znaczeniowy. A to oznacza, że konkretna decyzja moralna zawiera w sobie jednocześnie wymiar konkretny i podstawowy ludzkiej decyzyjności¹⁵. Jest to niezwykle ważne w integralnym kształtowaniu moralności w taki sposób, by jej subiektywny wymiar mocno został wpisany w moralność obiektywną. Tam, gdzie w wychowaniu przeakcentuje się subiektywny wymiar intencji (wyboru) kosztem wymiaru obiektywnego (przedmiotowego), może dojść do subiektywizacji wychowania moralnego.

Szczególną uwagę zwraca fakt, że antropologiczno–etyczna wartość pierwszego aktu wolności wyznaczana jest nie tylko przez przedmiot – dobro godziwe, ale także przez „głębnię” zaangażowania wolności podmiotu, który podejmuje fundamentalną decyzję dotyczącą sensu swojego życia. Tym samym przedmiotem tego aktu nie jest tylko dobro zewnętrzne wobec tego aktu, ale sam podmiot, który wkracza w pole moralności, podejmując odpowiedzialność za integralny rozwój swojego życia, szczególnie życia moralnego. To z kolei ukazuje, że decyzja podstawowa jest aktem moralnym dokonywanym na szczególnie głębokim poziomie wolności, przez który podmiot nadaje ostateczny sens swojemu życiu, wybierając lub odrzucając Boga jako cel ostateczny swojego istnienia¹⁶. W takim ujęciu decyzja podstawowa nie jest zasadą statyczną, niezmienną, ale ona sama jest podporządkowana procesowi rozwoju, który zależy od osiągniętego stopnia samorozumienia, wpływającego na rozwój życia moralnego człowieka.

Maritain, używając pojęcia immanentnej dialektyki¹⁷, w pierwszym akcie wolności, ukazuje współzależność życia moralnego z życiem religijnym, ponieważ wybór dobra, oznacza *implicite* wy-

¹⁵ Por. A. Figa, dz. cyt., 185–186.

¹⁶ Por. J. Merecki, *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce*, art. cyt., 109–110.

¹⁷ Por. J. Maritain, dz. cyt., 129.

bór Boga. To zaangażowanie się w stosunku do dobra moralnego jest jednocześnie związaniem się z Bogiem, który jest celem ostatecznym życia człowieka. Jeśli dziecko jest ochrzczone i wychowywane w środowisku wierzącym, opowiada się wprawdzie za Bogiem jako celem życia, a potem za Bogiem, jako uniwersalną wartością. Gdy natomiast dziecko nie żyje w świecie odniesień religijnych, czy też nie zna pojęcia Boga, wypowiada się w analogicznym wyborze za dobrem moralnym, a *implicite* za Bogiem, jako celem ostatecznym. Dokonuje się to mocą wewnętrznego dynamizmu wyboru dobra moralnego¹⁸. Z tego też powodu „pierwszy akt wolności jest aktem moralnym *par excellence* i jest, przynajmniej *implicite*, aktem religijnym, ponieważ dokonuje się go właściwie tylko dzięki miłości teologalnej – niezależnie od tego, czy sam podmiot zdaje sobie z tego sprawę”¹⁹. Tu pojawia się pewna trudność, gdy chodzi o określenie stopnia świadomości pierwszego aktu wolności, który jest jednocześnie aktem nierefleksyjnym.

Wydaje się, że epistemologiczna propozycja Maritaina nie odrzuca wartości poznania *explicite* Boga i Objawienia Bożego. Autor jedynie poszerza horyzont zrozumienia ludzkiej struktury poznawczej, a także ukazuje różne sposoby dialogu Boga z ludźmi. Nie ogranicza on poznania ludzkiego wyłącznie do poznania rozumowego (pojęciowego), ale mówi o poznaniu przedświadomym, wolicjonalnym i niepojęciowym. Wskazuje on, że Bóg może być przedmiotem poznania, poza Jego konceptualizacją, czyli poza ludzkim wyobrażeniem o Nim. W ten sposób Maritain oferuje ważny trop w rozumieniu poznania Boga w akcie wiary. Dla człowieka wierzącego pierwszy akt wolności może być przyłączeniem się do Boga jako celu ostatecznego, ale może też być orientacją w stronę dobra godziwego, która to orientacja implikuje przedpojęciową obecność Boga w duszy dziecka. Jest to obecność, którą dziecko postrzega w sposób zawiły w momencie zasadniczego określenia kierunku swojej egzystencji – decyzji podstawowej²⁰. Pokazuje to, że w wyborze do-

¹⁸ Por. H. Reiners, *Grundintention und Sittliches Tun*, Freiburg i. Br. 1966, 20–21; F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, w: *Być człowiekiem*, t. 3: *Powołanie człowieka*, red. R. Forycki, Poznań–Warszawa 1974, 143–145.

¹⁹ J. Maritain, dz. cyt., 137.

²⁰ Por. A. Figa, dz. cyt., 185–187.

bra moralnego ważną rolę odgrywa nie tylko formacja intelektualna dziecka, ale nade wszystko formacja władz wolitywnych. Nie chodzi tu o jakąkolwiek formę woluntaryzmu, ale o potrzebę kształtowania woli jako władzy, która została najbardziej dotknięta skutkiem grzechu pierworodnego. Jest to o tyle istotne, gdyż to właśnie wola odgrywa zasadniczą rolę w osobowym samostanowieniu, integrując sferę uczuciową i intelektualną osoby.

W ostateczności wybór podstawowy, czyli pierwszy akt wolności, który określa osobowość podmiotu, tworząc jego orientację wobec celu ostatecznego, realizuje się przez wpływ łaski²¹. Oznacza to, że każdy człowiek, bez względu na kontekst kulturowo–religijny, znajomość czy też nieznaną Chrystusa, „nie może właściwie rozpocząć swego życia moralnego inaczej, jak tylko z pomocą łaski Chrystusa”²². Zdaniem Maritaina, w pierwszym akcie wolności można widzieć pewien dynamizm moralno–zbawczy, który jest miejscem „styku” łaski i wolności człowieka. Jednoczesna obecność łaski i wolności w podstawowym wyborze za Bogiem nie wyklucza przewagi jednej nad drugą, czyli przewagi działania Boga nad wolnym samookreśleniem człowieka. Nie oznacza to wcale, że Bóg ogranicza wolne działanie człowieka, gdyż wolność ludzka dotknięta grzechem domaga się wyzwolenia, które przychodzi ze strony łaski. W ten sposób francuski filozof umieszcza swoje rozważania dotyczące pierwszego aktu wolności w perspektywie łaski i tajemnicy jej rozpowszechnienia²³.

W kontekście powyższych rozważań można także rozpatrywać możliwość zbawienia tzw. pozornego ateisty. Maritain dokonuje różnicowania na ateistę, który poprzez pierwszy akt wolności może posiadać nieświadome poznanie Boga, od ateisty w ścisłym tego słowa znaczeniu, który w głębi swojej osoby zamknął się na dobro jako horyzont swojego życia. W tym drugim rozumieniu można mówić o istnieniu grzechu śmiertelnego, który byłby zamknięciem się na dobro,

²¹ Należy zaznaczyć, że kiedy Maritain mówi o roli łaski w podjęciu wyboru podstawowego, to przekracza tym samym kompetencje filozofii. Można jednak zrozumieć, że jako człowiek głęboko wierzący wykorzystuje kategorie teologiczne do ukazania pewnej rzeczywistości transcendentnej, która tkwi u podłoża bytu ludzkiego.

²² J. Maritain, dz. cyt., 137.

²³ Por. A. Figa, dz. cyt., 185–187.

a tym samym były odrzuceniem Boga²⁴. Zaproponowana przez Maritaina reinterpretacja doktryny św. Tomasza²⁵ na temat pierwszego aktu moralnego zawiera dwie istotne zmiany. Rozważa on pierwszy akt wolności jedynie jako przykład, a tym samym zmienia cel zaprezentowanej przez siebie teorii. Ponadto akt moralny staje się u niego szczególnym miejscem doświadczenia Boga, a tym samym ważnym czynnikiem pomagającym rozwiązać problem zbawienia niewierzących²⁶. Opowiedzenie się za Bogiem, które *implicite* wyraża się w akceptacji różnych form dobra moralnego, poprowadzi do tego, że człowiek staje się coraz bardziej odpowiedzialny za swoje życie.

Analiza pierwszego aktu wolności przedstawiona przez Maritaina ukazała istotne elementy, które miały wpływ na rozwój koncepcji wyboru podstawowego w okresie posoborowym. Moralna jakość samookreślenia się osoby względem dobra, a *implicite* względem Boga, ukazuje świat ludzkiej osoby, w której zasadniczą rolę odgrywa wolność. Bez wątplenia świat ludzkiej osoby jest światem wolności, ale jest to wolność odpowiedzialna za siebie, za innych, za otaczający świat. To implikuje potrzebę nieustannego wychowania do odpowiedzialnej wolności. Wydaje się być to szczególnym zadaniem dla osób, które zajmują się szeroko pojętym wychowaniem. Jest to tym bardziej aktualne, że istnieje dzisiaj poważny kryzys wartości moralnych, kryzys, który z jednej strony polega na zagubieniu ich obiektywnego wymiaru, a z drugiej strony na selektywnym ich wyborze. W związku z tym pojawia się potrzeba ugruntowania wyboru moralnego człowieka na trwałym fundamencie aksjologicznym.

3. AKSJOLOGICZNY WYMIAR WYBORU PODSTAWOWEGO WEDŁUG D. VON HILDEBRANDA

Filozoficzne analizy dotyczące metafizycznych rozważań wyboru podstawowego warto poszerzyć o aksjologiczny wymiar intencji funda-

²⁴ Por. J. Maritain, dz. cyt., 135–137.

²⁵ Por. STh I–II q. 89 a. 6.

²⁶ Por. P. Jasiński, *Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestoleciu*, Bobolanum 2(1991), 56.

mentalnej²⁷. Hildebrand stwierdza, że człowiek żyje zawsze w obliczu konkretnych zadań życiowych wobec drugiego człowieka, wobec Boga. Ta perspektywa odsłania przed nim świat wartości, które stanowią istotny fundament pod budowę prawdziwego życia moralnego. W swoich rozważaniach von Hildebrand stara się poddać analizie zagadnienie fundamentalnych postaw moralnych wobec świata obiektywnie istniejących wartości, szczególnie wartości moralnych²⁸. „Wartości moralne są węzłowym problemem; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”²⁹. Wydaje się, że von Hildebrand w braku odniesienia moralności do świata wartości obiektywnie istniejących widzi nie tylko kryzys samej moralności, ale też kryzys samego człowieka. Kryzys ten najpełniej cechuje utrata głębszego sensu życia, czyli pewna dezorientacja życiowa. Bez wątplenia diagnoza von Hildebranda wskazuje na szczególną potrzebę edukacji aksjologiczno–etycznej, by człowiek mógł podejmować trwale decyzje moralne, za które będzie odpowiedzialny.

Autor ukazuje kilka specyficznych cech, które wyróżniają wartości moralne spośród innych wartości osobowych. Są one zakorzenione w wolnej decyzji człowieka, a tym samym bardzo głęboko związane z odpowiedzialnością. Charakteryzuje je wewnętrzna powaga, czyli doniosłość i ważność w stosunku do innych wartości oraz powinnościowo–normatywny charakter. Wartości te zajmują uprzywilejowaną pozycję w powiązaniu tego, co naturalne, z tym, co nadprzyrodzone, a tym samym są fundamentalne dla życia człowieka wierzącego³⁰.

²⁷ D. von Hildebrand był filozofem, zwolennikiem fenomenologii eidetycznej, ontologicznej; przyjęcie przez niego katolicyzmu w 1914 roku, znalazło odzwierciedlenie w jego gorliwym zaangażowaniu religijnym i moralnym. Dlatego też jego zainteresowania badawcze poszerzyły się również o problematykę teologicznomoralną.

²⁸ Por. D. von Hildebrand, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. z niem. J. Szewczyk, *Znak* 27(1975)256, 1289–1308.

²⁹ Tenże, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. z niem. E. Serdyńska, w: *Wobec wartości*, Poznań 1984, 14.

³⁰ Por. Tenże, *Istota wartości moralnych*, tłum. z niem. Z. Zwoliński, w: *Wypisy z „etyki” (Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand)*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, 105–119; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, 295–297.

Człowiek wobec napotkanej wartości „powinien się zastanowić i powinien podjąć właściwą decyzję, gdyż wartości należy się nasze zainteresowanie i właściwa z naszej strony odpowiedź”³¹. Nie wystarczy tylko intelektualne poznanie wartości, by automatycznie została ona przyjęta. Może bowiem być tak, iż człowiek, poznawszy daną wartość, odmawia jej akceptacji. Pokazuje to, że odpowiedź na wartość jest jednocześnie gotowością uznania poznanej wartości. Dopiero jej uznanie pozostawia trwały ślad we wnętrzu człowieka, w którym tworzy się ponadaktualna postawa odpowiedzi nie tylko na pojedynczą wartość, ale przede wszystkim na wartości moralnie doniosłe³². Właśnie pomiędzy aktualną odpowiedzią na wartość a ponadaktualną postawą wobec tej wartości tworzy się „sprzężenie zwrotne”. Aktualna odpowiedź na wartość umacnia ponadaktualną postawę, a ona z kolei czyni podmiot bardziej wrażliwym na świat wartości³³. Takie ujęcie zagadnienia implikuje pewne wskazówki w procesie samowychowania moralnego. Nie chodzi w nim jedynie o poznanie wartości, a nawet o ich wybór, ale nade wszystko o ich interioryzację, by w procesie wychowania doszło do ukształtowania wewnętrznych postaw moralnych.

Należy wymienić dwie grupy postaw, pozytywne i negatywne, które nie mogą współistnieć z powodu ich jakościowej niezgodności. Na podstawie fenomenu pokrewieństwa i jakościowego wykluczenia się postaw von Hildebrand mówi o pozytywnym i negatywnym centrum osoby. Pierwsze konstytuowane jest przez prawość, pokorę i miłość, drugie jest konstytuowane przez pychę i poządlliwość. Precyzyjnie mówiąc, tylko „prawe–pokorne–miłujące” centrum osoby można nazwać postawą czystej odpowiedzi na wartość, gdyż negatywne centrum osoby przekreśla możliwość poznania wartości, czyniąc ją w mniejszym lub większym stopniu ślepy na wartości. Stopień ślepoty aksjologicznej będzie uzależniony od tego, która

³¹ D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, art. cyt., 16.

³² Por. A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*, Znak 27(1975)256, 1276–1288.

³³ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne*, dz. cyt., 111–112.

z zasadniczych, fundamentalnych postaw zwycięża³⁴. W rzeczywistości człowiek nie tylko może wybrać lub odrzucić określoną wartość, ale może niejako wyrzec się swojej wolności, negując ontologicznie możliwość wyboru dobra moralnego.

Mówiąc o centrum osoby, von Hildebrand dokonuje „rehabilitacji serca” w jej ontologicznej strukturze, serca, które jest prawdziwym „ja” osoby, tożsamym z głębią osoby³⁵. „Za taką rehabilitacją serca w strukturze osoby ludzkiej przemawia ponadto właściwy wymiar głębi, pokrywający się z głębią samej osoby, dzięki czemu serce może być nazwane »centrum człowieka«, będącym jednym z ośrodków duszy, a nawet centrum duszy ludzkiej, prawdziwym ja osoby”³⁶. Owa głębia osoby znajduje się poza zakresem dostępu czysto logicznego poznania i poza obszarem wolnej woli. W niej dokonuje się spotkanie osoby z wartościami moralnie doniosłymi³⁷. Stąd serce człowieka jako centrum sfery uczuć i wrażliwości uczuciowej ujawnia swoją głębię i zdolność percepcji wartości przedmiotu. Zdaniem autora, u podstaw wszelkich konkretnych postaw wobec wartości znajduje się fundamentalna postawa podmiotu wobec wartości, którą określa on mianem „intencji podstawowej”. Zasadniczą cechą intencji podstawowej – oprócz ogólności i głębi, a także odniesienia do innych wartości – jest ponadaktualny charakter postawy, nieredukowalny do chwilowo trwających przeżyć nastawienia. „Pod te ponadaktualne nastawienia i postawy podpadają najogólniejsze i strukturalnie najgłębsze akty osoby, generalne stanowisko (*Grundstellung*) i usankcjonowana postawa fundamentalna (*sanktionierte Grundhaltung*), jak również cnoty (*Tugenden*)”³⁸. To właśnie u początku wszystkich

³⁴ Por. D. von Hildebrand, *Odpowiedź na wartość (fragmenty)*, tłum. z niem. Z. Zwoliński, w: *Wypisy z „etyki”*, dz. cyt., 119–136; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno–ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, 127–134; J. Galarowicz, *Etyka Dietricha von Hildebranda*, w: *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, 422.

³⁵ Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga–Człowieka*, tłum. z niem. J. Koźbiał, Poznań 1987, 17–142.

³⁶ S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno–teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997, 420.

³⁷ Por. Tamże, 420.

³⁸ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, 302.

ponadaktualnych postaw wobec pojedynczych wartości znajduje się fundamentalna postawa podmiotu wobec świata wartości jako takiego³⁹. Postawa ta została określona mianem intencji podstawowej (*Grundintention*) – zasadniczego nastawienia.

Z niezwykłą siłą von Hildebrand eksponuje, analizując źródła dobra moralnego, wagę zasadniczego nastawienia, zasadniczej postawy człowieka. Zwraca jednocześnie uwagę na rozstrzygające znaczenie decyzji moralnej, gdyż to od niej zależy, czy człowiek będzie kierował się tym, co subiektywne, czy też tym, co obiektywnie wartościowe⁴⁰. Dlatego stwierdza on, że „umiejętność dostrzegania wartości i dążenia do nich – czyli gotowość odpowiadania na wołanie, które od nich płynie – oto postawa wszelkiej wartości moralnej człowieka”⁴¹. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na dwie istotne cechy intencji podstawowej. Po pierwsze, kształtuje ona znacznie głębiej wnętrze osoby niż inne decyzje, ponieważ wyznacza ona fundamentalny kierunek moralnego życia człowieka. A to pokazuje, że przedmiotem aktu intencji podstawowej nie jest tylko obiektywny świat wartości, ale również sama osoba, która decyduje o swej postawie wobec świata obiektywnie istniejących wartości. Po drugie, akt intencji podstawowej w różnorodny sposób może wpływać na kształt życia moralnego. Osoba, pomimo skierowanej intencji podstawowej na dobro, może odmówić akceptacji wartości. Dzieje się tak z powodu niewiedzy lub słabości. Mimo to intencja podstawowa nie zostaje całkowicie odwołana, chociaż jest utrudnione jej zakorzenienie się w bycie osobowym. W jaki zatem sposób może się ona ugruntować w osobie? Przede wszystkim może się to dokonać poprzez nabywanie i umacnianie poszczególnych cnót. Punkt szczytowy tego procesu zostaje osiągnięty wówczas, kiedy intencja podstawowa staje się organiczną zasadą życia osoby⁴².

Pośród wszystkich cnót najwyższą kategorią jest cnota miłości do Boga. Von Hildebrand nazywa tę kategorię miłości „posta-

³⁹ Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne*, dz. cyt., 61.

⁴⁰ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., 303–305.

⁴¹ D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, art. cyt., 16.

⁴² Por. J. Merecki, *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce*, art. cyt., 112–113.

wą fundamentalną lub też absolutną postawą osoby⁴³. Wyróżnia on i dokładniej objaśnia w niej funkcję centrów: woli i serca, czyli moment wolicjonalny i afektywny. Funkcja woli polega na przyjęciu zasadniczej intencji (*Grundintention*) zwrócenia się ku Bogu i drugiemu człowiekowi. Z chwilą przyjęcia przez człowieka takiej intencji „zostaje ukształtowany szkielet fundamentalnej postawy afektywnej w osobie i zarazem postawa (*Die Basis*) do całego jej życia moralnego⁴⁴. Zaś funkcja serca polega na byciu „ciałem” postawy, a więc szczytem ludzkiej moralności. W ten sposób miłość kształtuje zasadniczą postawę (*Grundhaltung*) osoby wobec świata wartości moralnych (Boga i człowieka), a także jest podstawą zajmowanych przez człowieka bardziej szczegółowych postaw moralnych⁴⁵. Z jednej strony umożliwiają one lepszą interpretację procesu kształtowania się cnót, a z drugiej – pozwalają wyraźniej uchwycić związek pomiędzy duchową i emocjonalną stroną osoby oraz związek pomiędzy osobowym centrum człowieka i jego konkretnymi aktami moralnymi⁴⁶.

4. PODSUMOWANIE

Na podstawie powyższych rozważań warto zauważyć, iż w szczególności filozofia personalistyczna ukazuje etyczną i pedagogiczną rolę wolności fundamentalnej i podstawowego wyboru człowieka. Zarówno Maritain, jak i von Hildebrand wskazali na „centrum” osoby ludzkiej, które decyduje o ważności poszczególnych aktów moralnych. Akt wyboru wartości, a ostatecznie Boga sprawia, że osoba przekracza naturalną „ego-centryczność”, ustanawiając w ten sposób podstawę osobowego samookreślenia (autodeterminacji) człowieka wobec Boga. Jest to o tyle ważne, iż osoba w ten sposób dokonuje przezwyciężenia własnego egoizmu, zakorzeniając swoją egzystencję w prawdzie, która ugruntowana jest na trwałym fundamencie obiektywnie istniejących wartości. Jako że jest to akt

⁴³ S. T. Zarzycki, dz. cyt., 385.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. E. Smółka, dz. cyt., 150–152.

⁴⁶ Por. T. Biesaga, *D. von Hildebrand*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, Lublin 2005, 449–451.

dokonujący się w głębi duszy, która ontologicznie tworzy jedność z ciałem, nie może on dokonywać się jedynie w centrum osoby, ale musi przenikać wszystkie władze osoby i wyrażać się w świadomej decyzji człowieka. Stąd też w perspektywie ontologicznej jedności osoby nie do przyjęcia jest teza, by wybór podstawowy człowieka, który wypływa z głębi „serca” osoby, był sprzeczny z konkretnymi aktami moralnymi, co niestety daje się zauważyć w niektórych poglądach etyczno-moralnych, mających wpływ na rozumienie wychowania moralnego człowieka.

W wielu współczesnych teoriach pedagogicznych promuje się idee liberalistyczne, pozbawiając ludzką wolność odniesienia do prawdy, a nawet przedstawia się ją (prawdę) jako zagrożenie dla wolności. Wydaje się, że Maritain i von Hildebrand wyraźnie uwypatnili różnicę pomiędzy transcendencją osoby ludzkiej przez jej podporządkowanie prawdzie a taką wizją wolności, w imię której podmiot chce być zależny tylko od własnego „ja”, próbując prawdę podporządkować sobie. Jeśli Maritain i von Hildebrand wskazują na wybór podstawowy jako totalne samookreślenie się człowieka wobec dobra, a ostatecznie wobec Boga, to bronią oni wolności człowieka, ale jest to apel o wolność odpowiedzialną. Skoro istotnym elementem wyboru podstawowego człowieka jest jego autodeterminacja względem Boga, to najpełniej może się ona dokonać w atmosferze odpowiedzialności za rozwój moralny, by w pełni siebie posiadać. W ten sposób idea pierwszego aktu wolności łączy się z ideą moralnego samookreślenia i samodoskonalenia osoby ludzkiej, odkrywając przed człowiekiem potrzebę wychowania moralnego. Tak rozumiana wolność posiada cechy autonomii, w której osoba ciągle współtworzy siebie, ale dokonuje się to zawsze w perspektywie służby zasadniczym wartościom.

Ten rodzaj zasadniczej postawy człowieka wobec wartości moralnie doniosłych pozwala osobie osiągnąć wyższy poziom dojrzałości moralnej, wskazując jednocześnie na potrzebę kształtowania w niej stałych postaw moralnych. Jeśli człowiek ma się skutecznie przeciwstawić różnym formom subiektywizmu i relatywizmu moralnego, to potrzebuje radykalnego samookreślenia się – decyzji podstawowej – wobec świata obiektywnie istniejących wartości. A to oznacza, iż musi odnaleźć swój „aksjologiczny dom”, jeśli nie chce się zagubić w świecie pluralistycznych idei i przekonań religijno-moralnych.

Dzięki decyzji podstawowej (pozytywnej) osoba nie tylko określa się moralnie wobec Boga, ale nadaje całościowy sens swojemu życiu, chroniąc je przed atomizacją. Ponieważ życie ludzkie jest wkraczaniem w życie samego Boga, zatem wychowanie moralne „obciążone” jest odpowiedzialnością za kształtowanie własnych wyborów moralnych.

LES IMPLICATIONS PHILOSOPHICO-PÉDAGOGIQUES DU CHOIX DE BASE DE L'HOMME

Résumé

Le soulignement de la dimension subjective de la morale et aussi l'essai de saisir l'unité fondamentale du dynamisme moral de la personne est le dénominateur commun des idées de Maritain et de von Hildebrand qui concernent la décision de base de l'homme. Selon les opinions des auteurs mentionnés l'homme par sa décision de base non seulement fait un choix moral, mais plutôt se définit soi-même envers le Bien donnant la direction principale à sa vie. Ces auteurs non seulement accordent la valeur à la dimension subjective de la décision de base, mais soulignent d'une manière aussi forte sa dimension objective. D'un côté c'est la conscience de l'existence de la loi objective, *implicite*, comprise dans l'expérience du bien admissible (*bonum honestum*) et de l'autre côté c'est l'intention de base, orientée vers le monde des valeurs. Il est important que la dimension subjective de la décision de base possède la préférence dans le sens que la relation avec le monde objectif des valeurs indique la valeur morale de tous les acts faits par la personne. Il faut ajouter que l'homme peut prendre les décisions morales stables par lesquelles est capable de réaliser “le projet” de sa vocation de vie uniquement à l'appui du monde des valeurs stables.