

Grzegorz Hołub

WYBÓR NALEŻY DO CIEBIE? – POMIĘDZY OBIEKTYWNYM A SUBIEKTYWNYM ROZUMIENIEM DOBRA

Wprowadzenie

W historii myśli ludzkiej podejmowano wielu prób określenia tego, kim jest człowiek. Filozofowie prezentowali różne koncepcje człowieka, formułowane czy to w perspektywie obiektywno-kosmologicznej, czy to w subiektywno-egzystencjalnej czy też w perspektywie społecznej. Z tego rodziły się różne określenia człowieka, takie jak: *Homo sapiens*, *Homo faber*, *Homo viator*, *Homo patiens*, *Homo sovieticus* i inne. Jednak ta rozbieżność koncepcji i ujęć nigdy nie zmieniła sytuacji, że większość myślicieli, formułująca te określenia, była zgodna co do jednego faktu: człowiek jest istotą wolną. Wolność jest elementem konstytutywnym istoty ludzkiej, niezbędną własnością, która nadaje człowiekowi jego niepowtarzalną tożsamość. Podstawowym sposobem, w którym ujawnia się to, że człowiek jest wolny jest niewątpliwie jego akt wyboru.

Stając wobec dylematu: Wybór należy do ciebie? – w nieco szerszej perspektywie – stajemy wobec pytania o granice ludzkiego wyboru czy też po prostu o granicę ludzkiej wolności. Czy jesteśmy istotami, które wszystko mogą uczynić przedmiotem swojego wyboru? A może – stojąc wobec „nieokreśloności” otaczającej nas rzeczywistości – tylko masz wybór wnoszący jakiś ład i porządek w naturalny bieg rzeczy? Wreszcie: być może istnieje jakaś naturalna, właściwa dla naszej kondycji bytowej, granica wolności?

Wybór, który z „konieczności” należy do ciebie

W mentalności współczesnej coraz bardziej dominuje przekonanie, że właściwie wszystko zależy od wyboru człowieka. Dotyczy to tak sfery życia prywatnego, jak i sfery życia społecznego, ze swoim ważnym wymiarem aktywności wychowawczej. Tendencja ta ujawnia się szczególnie w debatach dotyczących kontrowersyjnych zagadnień moralnych, które mają miejsce w wielu społeczeństwach. Przykładem tego może być dyskusja wokół dopuszczalności aborcji. Co prawda większość społeczeństw europejskich przyjęła już liberalne podejście do aborcji, to jednak teoretyczna dyskusja wokół początku życia nadal się toczy. Zwolennicy aborcji w swojej argumentacji najczęściej odwołują się do wolności

wyboru, odpowiedzialności czy odczuć kobiety. Dobrą ilustracją takiego sposobu myślenia jest wypowiedź C. Botti, która – opisując stan kobiety w ciąży – stwierdza: „w rachubę wchodzi tu uznanie faktu, że mamy doczynienia z relacją i że pełne uczestnictwo kobiety jest tu sprawą fundamentalną. Sytuacja ta tłumaczy dlaczego słowo kobiety ma tu znaczenie. Owoc poczęcia nie rozwinie się właściwie jeśli kobieta go nie zaakceptuje. Chodzi tu o przyjęcie i akceptację, która jest rozumiana nie tylko w znaczeniu fizycznym, ale także w kategoriach fantazji i wyobraźni”¹. Wypowiedź ta dosyć jasno wskazuje, że waga argumentacji w sprawach tak istotnych jak ludzkie życie, zostaje całkowicie przesunięta na stronę tego, kto może zdecydować i dokonać realizację tej decyzji. Podobna logika rozstrzygnięcia istotnych dylematów moralnych funkcjonuje w wielu innych dziedzinach życia. Można wówczas zapytać, co jest przyczyną sytuacji, że właściwie nie bierze się pod uwagę uwarunkowań obiektywnych, a rozstrzygające jest jedynie podejście subiektywne (i najwyżej jeszcze intersubiektywne – wynikające np. z faktu bycia członkiem społeczeństwa).

Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać w dwojaki sposób. Z jednej strony, spojrzenie na obraz świat prezentowany przez nauki szczegółowe (empiryczne), albo przez pewien typ filozofii, która jest uprawiana na bazie tych nauk, ujawnia pewien aspekt odpowiedzi. Z drugiej strony, tendencja dominująca w jednym ze współczesnych nurtów filozoficznych prowadzi do interesujących konkluzji.

Współczesny stan badań nad rzeczywistością świata, kosmosu czy otaczającego nas uniwersum skłania się do interpretacji wszystkiego w kluczu ślepych i przypadkowych procesów fizykalnych. Natura, w tym natura człowieka – w opinii naukowców – nie ujawnia jakiegokolwiek typu porządku czy celowości². Wyprowadzona z tego filozofia interpretuje istniejącą rzeczywistość w kluczu przypadkowości, chaosu i dowolności. E. Morin formułuje ten obraz świata stwierdzając: „(...) taki świat nie posiada żadnych fundamentów, żadnego centrum, nie ma on żadnego genetycznego Boga, nie istnieje on w wieczności. To jest acentryczny i policentryczny świat, bez apriorycznych praw (...). To jest świat bez programu, bez Bożej opaczności (...). Ten świat, który okazuje się nie posiadać żadnych fundamentów,

¹ C. Botti, *Aborto*, w: *Dizionario di bioetica*, red. E. Lecaldano, Editori Laterza, Roma-Bari 2002, 4-5.

² Przykładem może być tu stwierdzenie jednego ze wybitnych współczesnych bioetyków: „Ludzka natura i natura w ogóle, są jedynie produktami procesów fizycznych i nie mogą posiadać znaczenia poza kontekstem moralnej interpretacji”. Zob. H. T. Engelhardt, *Bioethics and Secular Humanism: The Search for Common Morality*, Trinity Press International, Philadelphia 1991, 109. Albo w innym miejscu myśliciel ten precyzuje: „ludzka natura jest rezultatem przypadkowych mutacji, selektywnych napięć, tendencji genetycznych, determinacji biologicznych, chemicznych i praw fizycznych; natura ludzka jest owocem trudnych do przewidzenia przypadków i katastrof”. Zob. H. T. Engelhardt, *Sanctity of Life and Menschenwurde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care?*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, red. K. Bayertz, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, 213.

żadnego stwórcy, tworzy się sam, powoduje się sam, rodzi się sam; ujawnia się w kontekście niezliczonego mnóstwa, samowytwarzających się procesów (...)³.

To widzenie świata bardzo znacząco wpływa na człowieka i jego postępowanie moralne. Przede wszystkim rodzi ono poczucie zagubienia i samotności w ślepych splocie dokonujących się procesów i zdarzeń. Brak porządku i celowości tego co istnieje wręcz automatycznie wytwarza przekonanie, że człowiek zostawiony jest samemu sobie, bez znajomości genezy i celu swojego życia. Oprócz początkowej reakcji alienacji, ten stan rzeczy prowadzi człowieka do konkluzji, że to tylko on jest odpowiedzialny za nadanie sensu temu, co istnieje. Nie ma bowiem żadnego fundamentu istniejącego świata, żadnej hierarchii dóbr czy wartości. Wszystko (sens, cel, dobro) musi być dobiero stworzone (ukonstytuowane) na mocy ludzkiej decyzji.

Z drugiej strony, w obrębie myśli humanistycznej, można dostrzec tendencję do wyłącznej koncentracji na subiektywności człowieka. Jest ona efektem zmiany paradygamtu myślenia jaka dokonała się w filozofii pokartezjańskiej. Człowiek został zamknięty poznawczo w sferze transcendentnej. W myśli I. Kanta to, co istota ludzka posiada ogranicza się do niejasnych fenomenów świata zewnętrznego i do jasnych, ale pustych pojęć umysłu. Rzeczywistość sama w sobie, dziedzina noumenu, jest niedostępna. Człowiek jest więc zamknięty w sobie i – w istocie rzeczy – o jego podstawowym odniesieniu do świat decyduje jego własny wybór. Szczególnie jasno ujawniło się to w myśli S. Kierkegaarda⁴. Wskazał on bowiem na nieodzowność wyboru dla samego istnienia człowieka. Wybór pełni decydującą rolę w życiu osoby ludzkiej. Na jego mocy człowiek niejako zanurza się w rzeczy, którą wybiera. Jeśli jednak człowiek nie podejmuje wyboru następuje stopniowe jego unicestwienie⁵.

W interpretacji znawców Kierkegaarda stanowisko to oznaczało, że wybór nie dokonuje się pomiędzy dobrem, a złem, jak do tej pory twierdzono. Jeśli by odnieść kategorię dobra i zła do myślenia zainicjowanego przez duńskiego filozofa, to dobrem należy określić sam akt wybierania, złem – powstrzymanie się od dokonania wyboru⁶. Inaczej mówiąc, wybór jest dobry poprzez to, że jest moim aktem, że ja autentycznie jestem w nim obecny. Przez to wybór, a w szerszej perspektywie wolność, straciły jakiegokolwiek istotne odniesienie do rzeczywistości pozapodmiotowej. Tezę tę podjęli i poniekąd zradycyzowali

³ E. Morin, *Approaches to Nothingness*, w: *Looking Back on the End of the World*, red. D. Kamper, C. Wulf, Free University Berlin-Semiotext, New York 1989, 85.

⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, 102.

⁵ S. Kierkegaard, *Werke*, vol. II, 148. Cyt. za: N. Abagnano, *Scelta*, w: *Dizionario di filosofia di Nicola Abagnano*, red. G. Fornero, UTET Libreria, Torino 2003, 955.

⁶ N. Abagnano, *Scelta*, dz. cyt., 955.

postmoderniści wskazując na brak jakichkolwiek stałych podstaw (ontycznych, aksjologicznych) dla ludzkiego wyboru⁷.

Tak zaprezentowany stan rzeczywistości, rzeczywistości świata, jak i rzeczywistości ludzkiego istnienia, nieuchronnie prowadzi do konkluzji, że jedynie ludzki wybór jest czynnikiem wnoszącym ład i porządek w dokonujący się bieg rzeczy. Inaczej mówiąc wybór z konieczności należy do człowieka. Nie ma bowiem żadnej innej struktury ontologicznej czy aksjologicznej, która byłaby punktem odniesienia czy też punktem wyjścia dla ludzkiej wolności.

Czy napewno wybór zależy tylko od ciebie?

Ten sposób rozumienia świata musi być jednak uznany za pewien typ dowolnego, a nawet apriorycznego stanowiska. Zawęża on bowiem widzenie rzeczywistości do dwu aspektów. Z jednej strony bowiem dostrzegamy tendencję do interpretacji wszystkiego przez pryzmat filozofii scjentyzycznej; z drugiej natomiast, do wyjaśniania świata wyłącznie z punktu widzenia zamkniętej w sobie ludzkiej egzystencji (subiektywności). Perspektywa widzenia ograniczona do tych dwu stanowisk nie oddaje jednak adekwatnie tego, jak człowiek doświadcza siebie i otaczający go świat. Należy więc odwołać się do szerszej perspektywy epistemologicznej, w której unika się redukcji poznania do wyselekcjonowanych charakterystyk. Wskazuje się natomiast na szerszą gamę przedmiotów poznania i odpowiadające im adekwatne typy doświadczenia.

Podjęcie to charakterystyczne jest dla myśli fenomenologicznej. D. von Hildebrand formułuje je następująco: „jeśli chcemy uchwycić istnienie i istotę wielu różniących się między sobą przedmiotów danych nam w doświadczeniu, to musimy wziąć pod uwagę, że każdy rodzaj przedmiotów może się w istotnym stopniu różnić od innego i że każdemu z nich może odpowiadać całkowicie odmienne źródło poznania”⁸.

Stanowisko to sugeruje całkowicie odmienną perspektywę widzenia rzeczywistości. Wskazuje bowiem na dwie konsekwencje. Z jednej strony, świat jawi się tu nie jako

⁷ Przykładem takiego stanowiska jest wypowiedź Vattimo, który wskazuje na konieczność porzucenia „stałych struktur, które nakładają na myśl i na egzystencję obowiązek „oparcia się”, „zakotwiczenia się” (z logiką i etyką) w rzeczywistości tego, co jest stałe (co nie podlega procesowi stawania się) i co odzwierciedla we wszystkim mityczność mocnych struktur, w każdej płaszczyźnie doświadczenia”. Zob. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999, 20. W szerszej perspektywie można wskazać, że postmoderniści prezentują obraz świata w sposób dosyć zbliżony do scjentyzmu. Przykładem jest tu Z. Bauman, który stwierdza: „Życie pokruszone, życie w okrucinach, bywa przeżywane jako sznur epizodów równie od siebie odosobnionych, jak paciorki naszyjnika. Niepewność przyszłości (...) kruszy istnienie i szatkuje życie na epizody”. Z. Bauman, *Wiara w świecie natychmiastowej satysfakcji*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, 301.

⁸ D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1960, 3.

rzeczywistość ograniczona do faktów empirycznych rządzonych przypadkowymi siłami czy procesami i do zamkniętych w sobie subiektywności, które usiłują nadać sens temu, co istnieje mocą własnej decyzji. Rzeczywistość może być tu postrzegana w swoim pluralizmie bytów, dóbr czy wartości, których recepcja dokonuje się na mocy właściwego dla każdego z nich doświadczenia. Z drugiej strony stanowisko to utrzymuje, że można odczytać istotę tych bytów, dóbr czy wartości i odpowiadającą im hierarchię, porządek czy cel.

W konsekwencji ma to istotny wpływ na rozumienie granic ludzkiej wolności. Wolność przestaje być jedyną siłą porządkującą tak chaos rzeczywistości obiektywnej, jak i subiektywnej. W swojej istocie musi być ona odniesiona do owej ontyczno-aksjologicznej struktury rzeczywistości. Co więcej, wydaje się, że dopiero z punktu widzenia dobra (czy też prawdy o dobru) wolność uzyskuje właściwe sobie miejsce i ujawniają się naturalne jej granice.

Przekonanie o zależności wolności od dobra wydaje się być jakimś stałym elementem ludzkiego doświadczenia. Funkcjonuje ono w różnych kulturach, systemach myślenia czy religiach. Przekonanie to dobrze wyraża J. Ratzinger stwierdzając: „Wolność w istocie znajduje swoją twórczą przestrzeń w dziedzinie dobra. Również miłość i prawda mają charakter twórczy. Sytuacja ta powoduje, że moje oczy są otwarte i dzięki temu mogę rozpoznać rzeczy takimi, jakie one w rzeczywistości są”⁹. Prawda ta staje się bardziej oczywista, gdy weźmie się pod uwagę wielkie osobowości, które na przestrzeni wieków znacząco przyczyniły się do ukształtowania kultury. Jak kontynuuje Ratzinger, „jeśli spojrzymy na życie wielkich ludzi (...) możemy dostrzec jak, w toku historii, postacie te w twórczy sposób ukazały całkowicie nowe ludzkie możliwości, które wówczas nie były możliwe do uchwycenia przez ludzi wewnętrznie zaślepionych czy też tych, którzy zatrzymali się w samorozwoju. Innymi słowy, wolność uzyskuje swój kształt ujawniając i przyczyniając się do rozwoju tego, co dobre, a co jeszcze nie odkryte (...)”¹⁰.

Dobro okazuje się być naturalną przestrzenią wolności. Wyborowi nie można więc przypisać absolutnych możliwości kreatywnych, co sugeruje podejście egzystencjalistyczne. W dokonywaniu wyboru muszę liczyć się z tym, że nie stwarzam podstawowych wartości i dóbr, ale je odkrywam i na nie odpowiadam moim wyborem¹¹. Nie oznacza to – z drugiej strony – że jestem zdeteminowany przez ontyczno-aksjologiczną strukturą świata, ale że

⁹ J. Ratzinger, *God and the World. A Conversation with Peter Seewald*, Ignatius Press, San Francisco 2002, 95.

¹⁰ Tamże.

¹¹ D. von Hildebrand wskazuje na trzy typy odpowiedzi na wartość: odpowiedzi teoretyczne, wolitywne i odpowiedzi emocjonalne. Zob. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, David McKay, New York 1952, 197.

dobra i wartości, które odkrywam, pozwalają mi odnaleźć właściwy sens i cel mojego życia.

Dobro subiektywne a obiektywne

Ścisły związek wolności z dobrem wymaga tego, aby dokonać refleksji nad samym charakterem dobra, które jawi się człowiekowi. Powyższe konkluzje wskazały na fakt istnienia obiektywnego dobra, które poprzedza ludzkie wybory. Nie jest to jednak jedyny typ dobra, wobec którego człowiek staje dokonując wyboru. Zazwyczaj mamy doczynienia z jeszcze jednym typem dobra – dobra subiektywnego. Należy więc zasnowiąć się na czym polega specyfika tych dwu rodzajów dóbr i jaka różnica między nimi występuje. Pozwoli to – w dalszej kolejności – na wskazanie, który rodzaj dobra ma zasadniczy wpływ na wyznaczenie granicy ludzkiego wyboru.

Aby właściwie rozwiązać ten problem należy odwołać się do istotnego rozróżnienia podanego przez Hildebrand. Wyróżnia on trzy rodzaje wartości: to, co wartościowe samo w sobie; to, co jest obiektywnym dobrem dla osoby; to, co jest jedynie subiektywnie zadawalające¹². Pierwsza kategoria wskazuje na wartość samą w sobie. Druga określa jakiś przedmiot wartościowym poprzez odniesienie do dobra osoby. W trzeciej, dobrem jest to, co przynosi subiektywne samozadowolenie. W opinii Hildebranda etyka hedonistyczna i emotywistyczna zasadniczo ocenia wszystko z punktu widzenia tego, co subiektywnie zadawalające. Posługuje się ona relatywistycznym pojęciem wartości, pomijając to, co jest wartościowe samo w sobie. Etyka arystotelesowsko-tomistyczna natomiast wykorzystuje kategorię obiektywnego dobra dla osoby. Wartość ma tu charakter relacyjny i dlatego potrzebuje dopełnienia przez to, co wartościowe samo w sobie¹³.

W opinii Hildebranda, wartość jest kategorią pierwotniejszą niż dobro dla osoby. Jest ona własnością przedmiotu i ujęcie jej następuje wprost, drogą intuicji. Samo natomiast obiektywne dobro dla osoby konstituuje się poprzez odniesienie do natury człowieka. I tak filozof ten wskazuje na niższe obiektywne dobra dla osoby (dobra przyjemnościowe, elementarne czy utylitarne) i na wyższe obiektywne dobra dla osoby (dobra uszczęśliwiające, posiadanie wartości). Te dwa typy dóbr znajdują się jednak w dwu różnych relacjach do osoby. Poszukując racji dla tych relacji (po stronie podmiotu), Hildebrandt wskazał, że

¹² Tamże, 34.

¹³ T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. IV, Lublin 2003, 451.

ostateczną podstawą wartości ludzkich potrzeb i odpowiadających im dóbr dla osoby, jest wartość samej osoby ludzkiej¹⁴.

Rozróżnienie pomiędzy tym, co subiektywnie zadawalające, a obiektywnym dobrem dla osoby pozwala precyzyjniej odróżnić dobro subiektywne od obiektywnego. Dobro, które jest właściwe dla tego, co subiektywnie samozadawalające nie posiada istotnego odniesienia do tego, co jest wartościowe same w sobie, czyli do wartości osoby ludzkiej. Przyjęcie tego typu dobra, jako głównej kategorii, która motywuje do działania powoduje, że osoba jest bardziej skoncentrowana na doznawaniu przyjemnych stanów, niż na rozpoznaniu wartości osoby. Co więcej, postawa, która podkreśla prorytetowe znaczenie dobra subiektywnego w podejmowaniu decyzji nie dostrzega faktu, że istota bycia człowiekiem nie ogranicza się do poziomu psycho-somatycznego. Człowiek doświadcza siebie, jako kogoś więcej.

Fakt ten staje się oczywisty z punktu widzenia obiektywnego dobra dla osoby (szczególnie obiektywnego wyższego dobra). Dobro to oddaje wartość osoby ludzkiej w pełniejszy sposób. Uwzględnia ono bowiem te aspekty bycia osobą, dzięki którym człowiek prowadzi życie duchowe (nie tylko w znaczeniu religijnym). Odkrycie i przeżywanie wartości intelektualnych, estetycznych czy duchowych prowadzi człowieka do głębszego poczucia samorealizacji niż czyste doznania cielesne czy psychiczne. Nie oznacza to oczywiście, że obiektywne dobro dla osoby wyklucza obecność dobra subiektywnego. Nie chodzi tu o wykluczenie, ale o podporządkowanie. Dobro subiektywne posiada właściwe sobie miejsce, o ile nie jest w sprzeczności z dobrem obiektywnym, a co więcej pomaga w jego realizacji.

Wybór należy do ciebie, ale...

Refleksja nad dobrem subiektywnym, nad tym to subiektywnie zadawalające, dosyć jasno ukazuje, że nie może one wyznaczać jasnych granic ludzkiej wolności. Trudno jest bowiem wykazać, że moje poszukiwanie przyjemnych stanów czy wrażeń przyczynia się do odkrycia pozytywnych, nie znanych dotąd możliwości ludzkiej natury czy też nowej jakości relacji międzyludzkich. Typ wolności, określony jedynie przez ten rodzaj dobra, może być najwyżej przejawem wolności zdeformowanej czy nawet samowoli.

Natomiast dobro obiektywne, obiektywne dobro dla osoby, ujawnia właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Odkrywając wyższe wartości i odpowiadając na nie, człowiek przekracza swoje naturalne skłonności i aktualizuje to, co najszlachetniejsze w jego naturze. Tak więc dobro obiektywne jest właściwą granicą ludzkiego wyboru i ludzkiej wolności. Jest

¹⁴ Tamże.

ono właściwą przestrzenią twórczą dla ludzkiej wolności, bowiem wyznacza tylko jej granicę negatywną. Przekroczenie tej granicy wydaje człowieka na zniewalające działanie jego namiętności. Nie istnieje natomiast granica pozytywna, powiedzielibyśmy, górna granica dobra obiektywnego. Człowiek bowiem może realizować takie wartości, jak prawda, miłość czy odpowiedzialność w sposób coraz to nowy, głębszy i pełniejszy.

Tak więc, już na koniec, można jeszcze raz zmierzyć się z, zasadniczym dla tych rozważań, pytaniem: wybór należy do ciebie? Odpowiedź – parafrazując słowa Immanuela Kanta – z pewnością byłaby następująca: wybór należy do ciebie, ale pamiętaj, że ilekroć wybierasz nie możesz kierować się tylko dobrem subiektywnym, ale nade wszystko obiektywnym dobrem dla osoby, tak twojej, jak i każdego innego człowieka.