

EDWARD TOROŃCZAK SJ
Warszawa, PWT „Bobolanum”

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA GENEZA TRANSCENDENTALNEGO WYMIARU OPCJI FUNDAMENTALNEJ

1. Metoda transcendentzna jako tło opcji fundamentalnej – 2. Antropologia transcendentzna jako tło opcji fundamentalnej – 3. Podsumowanie

Współczesna refleksja filozoficzna dostarcza ważnych przesłanek do rozwoju transcendentnego wymiaru opcji fundamentalnej. Już na wstępie warto podkreślić, że kształtowanie się pojęcia opcji fundamentalnej, w tzw. nowej teologii moralnej, nie tyle wyływa z podejścia empirycznego do działania moralnego człowieka, ile raczej z podejścia transcendentnego. Wydaje się zatem pożyteczne ukazanie genezy transcendentnego wymiaru opcji fundamentalnej, jeśli chce się lepiej zrozumieć współczesną dyskusję dotyczącą znaczenia i wartości wyboru fundamentalnego w chrześcijańskim życiu moralnym. Zostanie to dokonane w oparciu o myśl I. KANTA, M. BLONDELA i J. MARÉCHALA, by w odniesieniu do ich poglądów pokazać skoncentrowanie problematyki filozoficznej na podmiocie, a właściwie na wolności transcendentnej — wyborze fundamentalnym. Dopelnieniem filozoficznej genezy pojęcia opcji fundamentalnej, szczególnie jej wymiaru transcendentnego, będzie myśl teologiczna K. RAHNERA, który opracował antropologiczno-etyczne podstawy opcji fundamentalnej, przejęte później przez wielu moralistów. Jeśli zatem chce się zrozumieć transcendentny wymiar opcji fundamentalnej, to należy w wielkim skrócie przedstawić epistemologiczne założenia metody transcendentnej, aby następnie przejść do ukazania transcendentnej antropologii Rahnera, która znajduje się u podstaw współczesnej teorii opcji fundamentalnej, rozwijanej przez przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej.

1. Metoda transcendentzna jako tło opcji fundamentalnej

Metodę transcendentną rozwinął przede wszystkim I. KANT, który w *Krytyce czystego rozumu*¹ odniósł metodę empirycznego poznawania do jej apriorycznych

¹ Metoda transcendentna jest drogą, która pozwala odsłonić w ludzkich aktach to, co w nich podstawowe, co wyrasta z głębi ludzkiego bytu. Dokonuje się to przez badanie danych zawartych w ludzkich procesach świadomości. W metodzie transcendentnej, wychodząc od konkretnych doświadczeń, spro-

podstaw. Natomiast w idealizmie niemieckim do jej rozwoju przyczynili się przede wszystkim: J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING i G.F.W. HEGEL. Za jej pomocą zbadano różne obszary świadomości ludzkiej, odkrywając w nich dane aprioryczne². W XX w. metodę transcendentálną stosowali również: E. HUSSERL, M. HEIDEGGER czy J. MARÉCHAL. Metoda ta posłużyła do nowego uzasadnienia metafizyki. Wydaje się jednak, że jednym z najważniejszych przedstawicieli tej metody był M. BLONDEL. Dzięki tej metodzie próbował on pokazać, czym w najgłębszych swych warstwach zawsze była i chciała być osoba³. Dlatego w dalszych analizach uwaga zostanie skupiona na I. Kancie, M. Blondelu i J. Maréchal, którzy dzięki swym analizom transcendentálnym podkreślali wagę ludzkich działań, by zwrócić uwagę na wolność fundamentalną i jej rolę w wyborze moralnym.

1.1. Wkład myśli I. Kanta do rozwoju pojęcia opcji fundamentalnej

Według I. Kanta, poznanie transcendentálne nie dotyczy przedmiotów, lecz warunków możliwości pojmowania, które muszą istnieć w podmiocie, by człowiek mógł spełniać akty osądu. Ukazał on, że w aktach poznania podmiot posiada nie tylko samą rzeczywistość, lecz ujmuje przedmiot z pewnymi momentami podmiotowymi. Są one uprzednie w stosunku do aktów rozumu; kształtują *a priori* ludzkiego poznania i zarazem są zawarte w treści podmiotowej, ujmowanej przez rozum. Z kolei aprioryczne struktury są kształtowane przez idee, które I. Kant nazywa transcendentálnymi, ponieważ przekraczają one granice wszelkiego doświadczenia. Z tego też względu nie może być przedmiotu, który byłby adekwatny do idei transcendentálnej. Tym samym również absolut jest ideą transcendentálną, ponieważ nigdy nie może być osiągnięty w doświadczeniu. Dlatego przedmioty, które ujmuje ludzki rozum, są czystymi ujawnieniami w nim (rozumie), a nie rzeczami w sobie⁴. W ten sposób punktem wyjścia dla Kanta nie jest przedmiot poznania jako taki, lecz świadomość przedmiotu, czyli przedmiot jawiący się jako fenomen⁵

Takie ujęcie filozofii pozostawi ogromny wpływ na późniejsze podejście do zagadnienia ludzkiej wolności, która jako postulat praktycznego rozumu zostanie pozbawiona jej czynnika obiektywizującego. Warto przy tej okazji dodać, że to empiryzm i racjonalizm doszedł do zaprzeczenia ludzkiej wolności jako możliwości dokonywania wolnych wyborów. Dlatego I. Kant, poddając krytycznej analizie empiryzm i racjonalizm, podejmuje na nowo rehabilitację ludzkiej wolności. Okazuje się ona w ramach autonomii tego, co moralne, jako postulat rozumu. Nie świadomo-

wadza się je do tkwiących u ich podstaw momentów apriorycznych, warunkujących wszelkie ludzkie doświadczenie; por. L. BOROS, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatniej decyzji*, tł. B. Białecki, Warszawa 1985, s. 146–149; por. I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. I–II, tł. R. Ingarden, Kraków 1957.

² Por. J. HERBUT, *Problem metody transcendentálnej*, RF 26 (1978), z. 1, s. 51–67.

³ Por. BOROS, *dz. cyt.*, s. 146–149.

⁴ Por. Z. SAREŁO, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentálnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992, s. 62–63.

⁵ Por. M. CHOJNACKI, *Od ontologii poznania do uzasadnienia możliwości Objawienia*, STV 3 (1993), nr 2, s. 69.

mość wolności stoi na pierwszym miejscu, ale doświadczenie moralnej powinności w kategoriowym imperatywie⁶. Jednak ów kategoriowy imperatyw jest całkowicie czysty, czyli nie mieści w sobie żadnych motywów przyczynowości naturalnej. Stąd wolność woli nie jest niczym empirycznym, lecz czymś transcendentnym, duchowym. Jest ona, wolność wewnętrzna, samookreśleniem się człowieka, które dokonuje się w obrębie przyczynowości, przekraczającej wszelką przyczynowość naturalną (empiryczną). W rzeczywistości czysty rozum może sam z siebie stać się praktycznym, czyli niezależnie od empirycznych motywów przyjemności i nieprzyjemności, może stać się wystarczającym motywem woli. W związku z tym przyjmuje się, że zasadniczo istnieją dwie klasy wystarczających motywów woli: obowiązki i skłonności natury. Jedynie postępowanie z obowiązku jest moralnie dobre, zaś jest moralnie złe, gdy wynika ze skłonności sprzecznej z obowiązkiem⁷.

Ludzką wolność sytuuje I. Kant w sferze noumenalnej⁸, podczas gdy sferę fenomenów widzi on jako determinację. W ujęciu niemieckiego filozofa pomiędzy fenomenem a noumenem istnieje nieprzekraczalna przepaść⁹. Z tego względu wolność ma swoje podstawy ponadczasowe i może zostać zinterpretowana dualistycznie w swojej relacji do moralnego działania. W ten sposób zarysowuje się rozdział pomiędzy wewnętrzną wolnością a zewnętrznym jej zaktualizowaniem — wolnością zewnętrzną. Niektórzy widzą w tym początek różnych tendencji w ramach teorii decyzji podstawowej¹⁰. Na czym jednak miałby się opierać moralny imperatyw, gdy I. Kant zaprzecza istnieniu wiecznego porządku i nie istnieje prawo natury? Wydaje się, że jego nauka w ostatecznej konsekwencji czyni ludzką wolę ostatecznym autorytetem, a jego myślenie jedyną normą.

Przechodzenie od filozofii przedmiotu do filozofii podmiotu ma niezwykle ważne konsekwencje nie tylko dla rozumienia wyboru podstawowego, ale także dla ujmowania sumienia, które weryfikuje jakość decyzji moralnych. Ostatecznie I. Kant nazywa rozum praktyczny sumieniem. Podkreśla on autonomię sumienia, przeciwstawiając ją przyczynowości naturalnej. W jego rozumieniu sumienie jest tylko wtedy autonomiczne, gdy czynnikiem motywującym wolę jest sam rozum. Innymi słowy, sumienie jest autonomiczne wtedy, kiedy motywuje siebie samo. Tym samym wartość moralna czynku zależy wyłącznie od sumienia poprzedzającego (przeduczynkowego). Zatem uczynek jest moralnie dobry lub zły w zależności od tego, czy przed

⁶ Por. J. VON SPINDELBOCK, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 99–100.

⁷ Por. A. ANZENBACHER, *Wprowadzenie do filozofii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 292–303.

⁸ Noumen jest terminem, którego I. Kant używa na określenie rzeczy samej w sobie, czyli tego, czego istnienie umysł domniemywa poza zjawiskiem, lecz czego nie może spostrzec (fenomen); por. A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI (opr.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Warszawa 1983, s. 245.

⁹ Por. D. OKO, *J. Maréchal*, w: A. MARYNIARCZYK I IN. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 831.

¹⁰ Por. VON SPINDELBOCK, *dz. cyt.*, s. 100.

spełnieniem był oceniany jako dobry czy zły¹¹. Tak rozumiane sumienie jest faktycznie ograniczone tylko do formalnego wnętrza, a więc nie ocenia ono treściowej poprawności działania moralnego, zaś jego (sumienia) obszar kompetencji ogranicza się tylko do płaszczyzny motywacji. W ten sposób moralna dobroć staje się kategorią subiektywną, oddzieloną od obiektywnej poprawności, co pozostawia w znaczący sposób negatywny ślad w rozwoju współczesnego pojęcia i koncepcji opcji fundamentalnej, szczególnie jej wymiaru transcendentального.

1.2. Wkład myśli M. Blondela do rozwoju pojęcia opcji fundamentalnej

W kontekście filozofii transcendentальной I. Kanta warto przedstawić choćby w zarysie metodę transcendentálną M. Blondela. To on, dzięki swojej metodzie transcendentальной, którą rozumiał jako „metodę skupienia i rozpościerania”, próbował wydobywać na światło dzienne to, co umożliwia istnienie realnej rzeczywistości. Dla niego „skupiać”, to odkrywać coś, co już jest obecne, ale niepoznane wyraźnie i nieokreślone¹². Blondel całą swoją uwagę skupił na działaniu, ponieważ działaniem jest każdy akt myśli, każda najmniejsza decyzja, ale także odmowa działania. W jego przekonaniu zadaniem filozofii jest „tematyzować” to, co przedrefleksyjne, a dokonuje się to stale w działaniu¹³. Według niego istotnym zadaniem filozofii jest poznanie ostatecznych implikacji, a także uwarunkowań wewnętrznej logiki ludzkiego działania rozumianego jako „dane” do wyjaśnienia¹⁴.

A. FUMAGALLI w swoim doktoracie *Il peso delle azioni*¹⁵ analizuje problematykę działań moralnych, zawartą w dziele M. Blondela *L'Action*¹⁶. Próbuje on odpowiedzieć na pytanie, jaka jest waga działań moralnych. Po gruntownych analizach *L'Action* stwierdza on, że „waga działań jest wagą opcji fundamentalnej w stosunku do Boga”¹⁷. Dzieje się tak, ponieważ moralne działanie człowieka jest obciążone odpowiedzialnością „tak” lub „nie” wypowiedzanego Bogu. Innymi słowy, działania, poprzez które człowiek podejmuje decyzję moralną wobec pojedynczych dóbr, implikują wybór (opcję) w stosunku do fundamentalnego Dobra człowieka¹⁸. A ponieważ życie ludzkie jest wolnym wkraczaniem w życie samego Boga, posiada ono „śmiertelną powagę”, w której każdy wybór moralny posiada znaczenie dla przegna-

¹¹ Por. ANZENBACHER, *dz. cyt.*, s. 306–308.

¹² Por. BOROS, *dz. cyt.*, s. 148.

¹³ Por. K. TARNOWSKI, *Blondela filozofia chrześcijańska*, w: M. BLONDEL, *Filozofia wyzwania chrześcijańskiego*, t. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 310–311.

¹⁴ Por. Z.J. ZDYBICKA, *M. Blondel*, w: A. MARYNIARCZYK I IN. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2005, s. 595.

¹⁵ Por. A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997.

¹⁶ Por. M. BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1973.

¹⁷ FUMAGALLI, *dz. cyt.*, s. 345.

¹⁸ Por. *tamże*.

czenia człowieka. W tym sensie wybory moralne mają wartość absolutną, ponieważ oznaczają „za” lub „przeciw” Bogu¹⁹

Z pewnością blondelowska analiza filozofii działania może przyczynić się do zrozumienia obecności wyboru podstawowego w świadomości moralnej człowieka. Jest to możliwe, jeśli ukaze się związek między świadomością wyboru podstawowego a świadomością pojedynczych działań moralnych. Wpierw trzeba jednak podkreślić, że świadomość moralna jest świadomością symboliczną wyboru podstawowego. Z kolei wybór podstawowy nie jest świadomością *explicite* i formalną opcji wobec Boga. Oznacza to, że kiedy człowiek spełnia działanie moralne, chociaż w sposób całkowicie świadomy, to nie posiada pewności, czy „optował” za czy przeciw Bogu. Nie oznacza to jednak, że człowiek, który nie posiada świadomości tematycznej wyboru podstawowego, pozostaje w całkowitej ciemności. W rzeczywistości, podejmując działanie moralne, nie tylko „wie” (uświadamia sobie), że dokonał wyboru konkretnego dobra, ale w tym wyborze określonego dobra zdecydował o sobie samym. Tym samym w działaniu moralnym jest dana przynajmniej *implicite* świadomość nieuwarunkowanego ukierunkowania na to, co moralnie dobre²⁰.

Niewątpliwie zasługą M. Blondela jest ukazanie w człowieku istnienia nieujarzmionego pędu woli, mocą samej egzystencji, ku dobru, które może się dokonywać nawet wbrew chceniu świadomemu. Dokonał on zestawienia świadomego chcenia z nieświadomym i atematycznym dążeniem woli. Zauważył, że człowiek w każdym akcie swojego świadomego chcenia wychyla się w sposób nierefleksyjny w stronę decyzji, której nie jest w stanie wypełnić. Nieustannie uświadamia sobie, że nie jest tym, kim chciałby być. Jest to pewien rodzaj dążności, która „kryje się” w człowieku wbrew jego świadomemu chceniu, a dana mu jest jako tajemnicza i ustawicznie nieuchwytna konieczność, u kresu której stoi Bóg²¹. Dlatego każde działanie moralne jest otwarte na transcendencję, a więc na owo „więcej”, które jest powinnością moralną nie tylko wobec konkretnego dobra, ale jednocześnie wobec Boga. W tym sensie afirmacja owego „więcej” w stosunku do konkretnej rzeczywistości pokazuje, że moralny wymiar działania człowieka jest głęboko powiązany z religijnym wymiarem odniesienia do Boga²². Sugeruje to, iż nie wolno oddzielać moralności od religii, co zdarza się w niektórych współczesnych ujęciach teorii opcji fundamentalnej.

1.3. Wkład myśli J. Maréchala do rozwoju pojęcia opcji fundamentalnej

W kontekst metody transcendentalnej bardzo mocno wpisał się również J. Maréchal²³. Charakterystyczna była dla niego interpretacja scholastycznej tradycji przez

¹⁹ Por. TARNOWSKI, *dz. cyt.*, s. 318–319.

²⁰ Por. FUMAGALLI, *dz. cyt.*, s. 322–324.

²¹ Por. BOROS, *dz. cyt.*, s. 159–162.

²² Por. VON SPINDELBOCK, *dz. cyt.*, s. 223.

²³ Myśl J. Maréchala podjęło i rozwinęło wielu filozofów katolickich, którzy łączyli to, co cenne w tradycji, z odkryciami współczesności. Ten sposób uprawiania filozofii kontynuowali: Grégoire, Defever, Isaye, Lonergan, Donceel, Crowe, Rahner, Lotz i Coreth; por. OKO, *art. cyt.*, s. 832.

jej konfrontację z filozofią I. Kanta²⁴. Wspólnym mianownikiem autorów konfrontujących niektóre aspekty myśli św. Tomasza z filozofią transcendentálną był zwrot ku podmiotowi²⁵. Propagowana przez nich antropologia przeciwstawia antropocentryczny, podmiotowy punkt wyjścia, antycznemu kosmocentryzmowi²⁶. J. Maréchal twierdził, że I. Kant posługiwał się metodą transcendentálną w sposób jednostronny, to znaczy nie dostrzegał dynamicznej finalności procesu poznania. Uczynił to J. Maréchal, który szukał realnych podstaw aktywności ducha ludzkiego. Ukazywał on, że w aktach poznania duch ludzki kieruje się ku absolutnemu bytowi, którego nie zna, ale odsłania się on w nieskończonej perspektywie ludzkich aspiracji jako absolutne „poza” Stanowi ono horyzont, który jest realnie bytującym celem ludzkich dążeń, co uzasadnił na drodze analizy aktu osądu. W ten sposób ubogacił on pojęcie transcendencji o wymiar wertykalny, ukazując możliwość metafizycznego poznania Boga w ramach transcendentálnej filozofii²⁷. J. Maréchal ujawnił istotny brak w kantowskiej analizie poznania. Wykazuje on, że I. Kant nie dostrzegł wśród apriorycznych warunków najważniejszego: dynamizmu podmiotu, który oznacza aprioryczne skierowanie w stronę absolutnego Bytu²⁸.

L. BOROS zauważa, że zasługą J. Maréchala było odkrycie dwoistej struktury ludzkiego poznania. Z jednej strony poznanie jest zakorzenione w tym świecie, a z drugiej strony wykracza poza ten świat. Znajduje się w tym poznaniu ogromne dążenie, czy wręcz „pożądanie” bytu jako takiego. Stąd też ludzki rozum zawsze „pojmuje” więcej niż faktycznie poznaje. Można zatem powiedzieć, że egzystuje on w nieustannym „wykraczaniu”, czyli „w ekstazie myśli kierującej się ku Bogu i poznawać może to, co ograniczone, zmysłowe i doczesne jedynie w trakcie tego nieskończonego dążenia naprzód”²⁹. To ogromne dążenie do poznania Boga jest niejako ślepe, ponieważ Bóg jest dany w każdym akcie, ale nie na sposób wyobrażeniowy. Oznacza to, że „nigdy nie daje się spostrzec za pomocą jakiejś *intuitio intellectualis*, lecz jest współafirmowany w sposób nietematyczny jako warunek możliwości przedmiotowego poznania bytu”³⁰. Nietrudno dostrzec w tych sformułowaniach antropologicznych pewne elementy, które są rozwijane we współczesnych koncepcjach opcji fundamentalnej, szczególnie w jej wymiarze transcendentálnym. Chodzi o określenie stopnia świadomości moralnej w wyborze fundamentalnym. Generalnie stwierdza się, że jest to wybór świadomy, ale nietematyczny, czyli nie dający się wyrazić w pełnej refleksji konceptualnej.

²⁴ Por. A. REGAN, *Grappling with the Fundamental Option*, SMor 27 (1989), nr 1, s. 115.

²⁵ Do kręgu tego typu refleksji, pomijając indywidualne różnice cechujące różnych autorów, należą: Siewerth, Muller, Hayen, Marc, de Waelhens, Dondeyne, Welte, Lotz, Coreth i inni; por. M. CHOJNACKI, *Antropologia Karla Rahnera i jej źródła filozoficzne wobec zarzutu apriorycznej dedukcji danych Objawienia*, STV 31 (1993), nr 2, s. 40.

²⁶ Por. *tamże*, s. 42–43.

²⁷ Por. SAREŁO, *dz. cyt.*, s. 63–64.

²⁸ Por. M. SZULAKIEWICZ, *Obecność filozofii transcendentálnej*, Toruń 2002, s. 139.

²⁹ BOROS, *dz. cyt.*, s. 164.

³⁰ *Tamże*, s. 165.

Należy również zwrócić uwagę na to, że J. Maréchal podkreśla jedność dobra i prawdy jako celu dążenia i poznania. Podobnie jak warunkiem poznania i celem dynamizmu poznawczego jest byt nieskończony, tak pierwszą przyczyną poruszającą wolę i zarazem celem ostatecznym jest Bóg. Tym samym właściwym kresem dążenia i poznania jest bezpośrednio posiadanie Boga, które jest niemożliwe do osiągnięcia zdolnościami naturalnymi człowieka³¹. Dla J. Maréchala poznawanie to „uwewnętrzzenie” czegoś „obcego” we „wnętrzu” ludzkim. Z jednej strony to, co obce, określa byt ludzki, a z drugiej strony to człowiek nadaje temu, co obce, nowy byt. Dzięki duchowi ludzkiemu, a konkretnie ludzkiej aktywności poznawczej to, co obce, otrzymuje „światło”, czyli pewien nadmiar wyposażenia bytowego. W duchu ludzkim byt jest świadomością, a świadomość jest bytem. Należy dodać, że to przeświechtanie bytu jest dziełem człowieka, który ostatecznie wszystko, co istnieje na świecie, przeświechtła światłem Boskości³². W ten sposób u J. Maréchala dochodzi do zaakcentowania dynamicznego charakteru poznania ludzkiego i jego związku z wolitywnym, celowym dążeniem³³. Jednak dopiero K. Rahner wpłynął w sposób zasadniczy na rozwój teorii opcji fundamentalnej, przejmując zasadnicze idee metody transcendentalnej J. Maréchala, dokonując w nich pewnych modyfikacji, by następnie stworzyć antropologiczno-etyczne podstawy opcji fundamentalnej.

2. Antropologia transcendentalna jako tło opcji fundamentalnej

K. RAHNER stosunkowo rzadko używa wyrażenia „opcja fundamentalna” i to tylko wtedy, gdy ucieka się do języka francuskiego — *option fondamentale*. Wskazywałoby to, że czyni on aluzje do publikacji napisanych w tym języku, gdzie pewne wyrażenia mają porównywalne znaczenie. Z całą pewnością nie rozumie on terminu „opcja” jako aktu kategoriałnego. Opcja fundamentalna nie jest dla niego aktem moralnym, lecz jest dyspozycją podmiotu. Może być ona wzmacniana, osłabiana, a niekiedy nawet niweczona przez konkretne akty moralne³⁴. Rahner zamiast mówić o opcji fundamentalnej, wolał raczej mówić o „autodyspozycji osoby ludzkiej jako całości”, która była później rozwijana w teologii moralnej, szczególnie przez J. FUCHSA³⁵. Wydaje się zatem, że używanie pojęcia „opcja fundamentalna” w przypadku K. Rahnera może wprowadzać w błąd. Jednakże mimo to D. COFFEY jest skłonny posługiwać się tym pojęciem. Nie dlatego, że sam K. Rahner okazjonalnie je stosował, a także nie dlatego, iż jego teoria należy do ogólnego nurtu szkoły określanej

³¹ Por. CHOJNACKI, *Od ontologii poznania do uzasadnienia możliwości Objawienia*, s. 70–71.

³² Por. BOROS, *dz. cyt.*, s. 165–166.

³³ Por. E.L. MASCALL, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 85–86.

³⁴ Por. D. COFFEY, *Rahner's Theology of Fundamental Option*, „Philosophy and Theology” 10 (1996), s. 256.

³⁵ Por. J. PORTER, *Moral Language and the Language of Grace: The Fundamental Option and the Virtue of Charity*, „Philosophy and Theology” 10 (1996), s. 170.

mianem transcendentальной, ale dlatego, że dotychczas pojęcie to całkowicie łączono z K. Rahnerem i to być może daleko bardziej niż z jakimkolwiek innym teologiem³⁶.

Warto podkreślić, że K. Rahner w swoim artykule *Teologia i antropologia*³⁷ wskazał na potrzebę interpretacji teologii dogmatycznej jako antropologii transcendentальной. Uważa on, że „teologia dogmatyczna musi być dzisiaj antropologią teologiczną oraz że tego rodzaju «antropocentryczny zwrot» (*anthropozentrische Wendung*) jest owocny i konieczny”³⁸. Należy zauważyć, że w „transcendentálním zwrocie”, który dokonał się we współczesnej teologii, w tym także teologii moralnej, nie chodzi tylko o metodę transcendentálną, lecz ważniejsza jest leżąca u jej podstaw transcendentálna wizja rzeczywistości, a zwłaszcza wizja człowieka, jego poznania i wolności³⁹. Wydaje się zatem oczywiste, że należy przedstawić, przynajmniej w sposób fragmentaryczny i aspektowy, pewne elementy koncepcji antropologiczno-etycznej K. Rahnera⁴⁰, by zrozumieć rozwijaną przez niektórych moralistów koncepcję opcji fundamentalnej w jej perspektywie transcendentальной.

Wielokrotnie i w różnorodny sposób opisuje Rahner rzeczywistość opcji fundamentalnej choćby w opisie aktu wolności transcendentальной, która w gruncie rzeczy jest współcześnie rozumianą koncepcją opcji fundamentalnej. Warto przy tej okazji dodać, że rozwój teorii opcji fundamentalnej w ostatnim czasie pokazuje, iż antropologia transcendentálna znalazła już swoje miejsce w teologii moralnej. Jednak wielu moralistów nie docenia problematyki antropologicznej w teologii moralnej⁴¹. M. FLICK i Z. ALSZEGHY sugerują, że nie wystarczy mówić o potrzebie antropologii w teologii, ale należy wyraźnie podkreślić, iż ma to być antropologia teologiczna⁴². W związku z tym teologia moralna jako antropologia transcendentálna i antropologia teologicznomoralna nie tylko nie powinny być sobie przeciwstawiane, ale winny stanowić wzajemnie dopełnienie⁴³.

Niemiecki teolog, przedstawiając człowieka jako osobę i podmiot⁴⁴, stwierdza, że człowieka najbardziej charakteryzuje doświadczenie transcendentálne, które „na-

³⁶ Por. COFFEY, *dz. cyt.*, s. 256.

³⁷ Por. K. RAHNER, *Teologia i antropologia*, w: TENŻE, *Pisma wybrane*, t. I, tł. G. Bubel, Kraków 2005, s. 46–67.

³⁸ *Tamże*, s. 46.

³⁹ Por. A. SZOSTEK, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, s. 37.

⁴⁰ Bardzo ostrej krytyki antropologii i całej teologii K. Rahnera dokonał C. FABRO w książce *La svolta antropologica di Karl Rahner* (1974). Przedstawia on K. Rahnera nie jako architekta, lecz jako burzyciela teologii katolickiej; por. L. KUC, *Antropologia chrześcijańska Karla Rahnera*, STV 23 (1985), nr 1, s. 6.

⁴¹ Por. P. JASIŃSKI, *Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestoleciu*, „Bobolanum” 2 (1991), s. 54–55.

⁴² Por. M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Antropologia*, w: G. BARBAGLIO, S. DIANACH (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1985, s. 15–29.

⁴³ Por. JASIŃSKI, *dz. cyt.*, s. 54.

⁴⁴ Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 29.

leży do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii⁴⁵ Tym samym człowiek nie jest bytem zastanym (*vorfindlich*), lecz odnajdującym się (*befindlich*), a więc jako taki odnosi się do samego siebie. „Nie jest nigdy po prostu naturą, lecz podmiotowością i osobą”⁴⁶, a jej nieograniczoność konstytutywna dla ludzkiej natury wynika z transcendencji⁴⁷. Dlatego też jednym z podstawowych twierdzeń antropologicznych związanych z pojęciem transcendencji jest teza, że człowiek egzystuje w niezbywalnej relacji do Boga. Istotą takiej relacji jest samoudzielenie się Boga, który determinuje podmiotowość człowieka (aprioryczne struktury), a jednocześnie konstytuuje ducha ludzkiego⁴⁸ To ukazuje, że zasadą architektoniczną całego myślenia teologicznego K. Rahnera jest „doświadczenie łaski”, która jest rzeczywistością fundamentalną dla chrześcijanina, objawiającą się w jego osobowym centrum⁴⁹

K. Rahner stwierdza, że „człowiek jest i pozostaje bytem transcendencji⁵⁰, to znaczy owym bytem, dla którego niedostępna i milcząca nieskończoność rzeczywistości odsłania się jako tajemnica. Dzięki temu człowiek staje się czystą otwartością na ową tajemnicę i właśnie w ten sposób zostaje postawiony przed sobą samym jako osoba i podmiot”⁵¹. Z jednej strony owa transcendencja, która zamieszkuje w człowieku, jest podstawą jego wolności i wszelkich fundamentalnych aktów moralnych, a z drugiej strony jest pytaniem postawionym człowiekowi o tajemnicę jego egzystencji. Jednym słowem, doświadczenie transcendentalne jest w człowieku śladem „absolutnej tajemnicy”, w której uczestniczy ludzki duch, a którą określa się mianem Boga⁵². Obecność Boga jako tajemnicy znajdującej się u podstaw egzystencji ludzkiej jest wykorzystywana przez niektórych moralistów do tłumaczenia tego, że nie można decyzji fundamentalnej wyrazić w sposób pojęciowy, choć człowiek jest jej świadomy.

Na wyrażenie uczestnictwa ducha ludzkiego w „absolutnej tajemnicy” używa K. Rahner terminu przed-wiedza (*Vorgriff*).

⁴⁵ *Tamże*, s. 23.

⁴⁶ CHOJNACKI, *Antropologia Karla Rahnera i jej źródła filozoficzne*, s. 44.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 45.

⁴⁸ Por. I. BOKWA, *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, STV 31 (1993), nr 2, s. 29–30.

⁴⁹ Por. C. CAFFARRA, *Il peccato nella teologia contemporanea*, „Communio” (1973), nr 12, s. 9–10.

⁵⁰ W teologii K. Rahnera transcendentalne rozumienie człowieka nie sprowadza się do ustalenia podmiotowych uwarunkowań jego poznania (Kant) ani nie ogranicza się do ontologicznego opisu jego bytowania jako określonego przez odniesienie do świata, lecz oznacza przede wszystkim jego odniesienie do transcendencji, czyli Boga (Maréchal); por. A. ZUBERBIER, *Karl Rahner i jego teologia. Polski przekład „Grundkurs des Glaubens”*, ŻKat 7 (1988), nr 1, s. 85.

⁵¹ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 35.

⁵² Por. Z. KUBACKI, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskiej teologii religii*, Warszawa 2005, s. 82.

Człowiek jest bytem transcendencji jako ten, którego całe poznanie i całe poznawcze działanie opierają się na przed-ujęciu (*Vorgriff*) „bytu” w ogóle, na atematycznej, lecz nieuniknionej wiedzy o nieskończonym charakterze rzeczywistości⁵³

Właśnie w tej partycypacji ducha ludzkiego w „absolutnej tajemnicy” znajduje się źródło apriorycznych struktur rozumu, które jawią się jako pierwotna, pozarefleksyjna wiedza o absolutnym bycie⁵⁴. Tym samym aprioryczność musi być dana „z góry”⁵⁵, by rzeczywiście człowiek posiadał możliwość przyjmowania twórczych postaw wobec świata i by potrafił rozpoznawać swoją podmiotowość w aktach moralnych. Patrząc na to z innej strony, można powiedzieć, że nie ma żadnego aktu ludzkiego poznania i wolności, który nie zawierałby swojej podstawy w „absolutnej tajemnicy”. W takim ujęciu nie jest najbardziej istotna refleksyjna świadomość tego faktu. Można nawet mówić o „irracjonalności” nieskończonej tajemnicy, która nie może być wyjaśniona, opisana czy zdefiniowana. Wiedza o absolutnym bycie, której źródłem jest uczestnictwo w nieskończonym bycie, jest podstawowym warunkiem pojmowania i rozróżniania, ale sama nie może być formalizowana⁵⁶. Człowiek, stając wobec „zasadniczej niepojmowalności Boga”, nie jest w stanie pojąć Jego świętości i wielkości, a przede wszystkim Jego „tajemnicy”; choć próbuje ją nazwać, określić, miłować, to jednak nadal pozostaje „tajemnicą”⁵⁷. W tym kontekście staje się bardziej zrozumiałe to, co moralisci – rozwijający teorię opcji fundamentalnej – nazywają świadomością atematyczną wyboru fundamentalnego, który w rzeczywistości jest wyborem „Tajemnicy”

K. Rahner stwierdza, że

doświadczenie transcendentalne jest nie tylko doświadczeniem czystego poznania, ale jest również doświadczeniem woli i wolności, którym przysługuje ten sam charakter transcendentalności, tak że w zasadzie zawsze możemy zapytać o „dokąd” (*Woraufhin*) i „skąd” (*Wovonher*) podmiotu zarazem jako poznającego i jako wolnego⁵⁸

Dla niemieckiego jezuitę słowo „dokąd” (*Woraufhin*) służy do ukazania Boga jako celu ludzkiej transcendencji. Nie używa on słowa Bóg, by nie doprowadzić Go do uprzedmiotowienia. Chociaż osoba jest konstytuowana przez samoudzielanie się Boga, to Bóg nie jest konstytutywnym elementem człowieka. Relacja między Stwór-

⁵³ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33.

⁵⁴ Por. D. KOWALCZYK, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma 1999, s. 176–180.

⁵⁵ U podstaw tego twierdzenia jest widoczna analogia do poglądów Platona na temat posiadania przez człowieka idei, których odbiciem jest to, co poznajemy. Uprzednia wiedza o ideach („przed-wiedza”) u Platona nie jest refleksyjnie ujmowana, ale wpływa na ludzką świadomość, wskazując pytania i kierunki rozwiązań. Przed-wiedzy nie utożsamia on z intelektualnym i refleksyjnie uświadamianym ujęciem rzeczywistości, ale pojmuje ją jako horyzont poznania, który jest warunkiem możliwości stawiania pytań; por. SAREŁO, *dz. cyt.*, s. 64.

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 25–28.

⁵⁷ Por. I. BOKWA, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tamów 1996, s. 51–52.

⁵⁸ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 24.

cą a stworzeniem jest pomyślana jako dynamiczna obecność przyczyny w tym, co ona sprawia. Dlatego samoudzielanie się Boga jest tożsame z łaską niestworzoną, daną każdemu człowiekowi⁵⁹

Jeżeli bowiem nie chcemy czynić ujmy faktowi, że łaska ta to sam Bóg w jego samoudzielaniu się, to nie możemy traktować jej jako „rzeczy” (*Ding*), lecz — postrzegając ją jako łaskę nam udzielaną — traktować ją jako przeznaczenie (*Bestimmung*) podmiotu duchowego jako takiego, ukierunkowujące go na bezpośrednią relację do Boga⁶⁰.

To ukazuje rzeczywistość wewnętrznego dynamizmu opcji fundamentalnej, jako wezwanie do samookreślenia się człowieka wobec Boga.

Tak pojęta transcendencja człowieka ujawnia się w aktach kategoryalnych, lecz nie da się tematyzować, czyli określić w konkretnym języku. Dlatego słowo „dokąd” (*Woraufhin*) jako poruszenie „ku czemuś” może być odbierane jako pustka, nicość, ponieważ nieskończoność i nicość są bardzo bliskie sobie. Niekiedy K. Rahner rozumie ten termin raczej jako samoukierunkowanie na to, ku czemu zmierza sama dynamika poznania⁶¹. To pociąganie „ku czemuś” posiada charakter ponadprzedmiotowy, anonimowy. Dociera do świadomości człowieka jako tajemnica duchowego dynamizmu, który jest jak najbardziej wewnętrzny, ale jednocześnie niezależny od człowieka. Dlatego też człowiek w aktach poznania i wolności próbuje uchwycić tę tajemnicę, ale ona zawsze jest „poza”, jak oddalający się horyzont. Ostatecznie to pociąganie przez tajemniczy dynamizm w głębi osoby nie osiąga swego kresu w żadnym kategoryalnym przedmiocie ani nie znajduje ostatecznego i definitywnego wyjaśnienia w pojęciach oraz teoriach⁶². Z jednej strony daje się zauważyć wzajemne oddziaływanie sfery transcendentalnej i kategoryalnej, ale z drugiej strony pojawia się trudność w dokładnym określeniu relacji pomiędzy tymi płaszczyznami (transcendentalną i kategoryalną), co widoczne jest u moralistów rozwijających współczesne teorie opcji fundamentalnej.

Kiedy K. Rahner mówi, że intencja opcji fundamentalnej jest skierowana na Boga, to ma on na myśli nie Boga–Stwórcę, zasadę i koniec wszystkich rzeczy, ale Boga w swojej istocie, który jest „nadprzyrodzonym egzystencjałem”, udzielanym wszystkim ludziom, a przy tym różnym od stworzeń⁶³. Dzięki niemu powstaje w ludziach inklinacja (*a priori*) bytu ku Bogu. W ten sposób opcja fundamentalna, gdy jest realizowana, nie jest niczym innym, jak „ratyfikacją” tej głębokiej dyspozycji (ukierunkowania) człowieka ku Bogu. Aby jednak pokazać, że opcja fundamentalna nie jest czymś automatycznym, lecz ma swoją przyczynę w wolnych aktach moral-

⁵⁹ Por. SAREŁO, *dz. cyt.*, s. 33–34.

⁶⁰ RAHNER, *Teologia i antropologia*, s. 56.

⁶¹ Por. CHOJNACKI, *Od ontologii poznania do uzasadnienia możliwości Objawienia*, s. 90.

⁶² Por. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 53–55.

⁶³ K. Rahner używa często wyrażenia zapożyczonego od M. Secklera — „łaska, bez bycia samemu faktycznie łaską”; por. COFFEY, *dz. cyt.*, s. 257.

nych, muszą one pokonać „negatywną egzystencjalnie” zmysłowość, by można było mówić o jej zaistnieniu⁶⁴

Z. SAREŁO zauważa, że przyjęcie koncepcji „nadprzyrodzonego egzystencjału” przez K. Rahnera może rodzić pewne wątpliwości związane z tym, że podmiotowość człowieka musi być pojmowana jako dar łaski. Dodaje jednak potem, że K. Rahner pojmował osobę relacyjnie⁶⁵, a nie esencjalnie, dlatego radykalizacja ludzkiej transcendentalności nie polega na substancjalnej zmianie natury, ale na zaistnieniu nowej relacji pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, która wynosi człowieka do bytowania jako osobę. Istotą owej radykalizacji jest miłość, którą Bóg obdarowuje stworzenie. Z tego też powodu człowiek nie jest samą naturą, lecz naturą egzystującą jako osoba⁶⁶.

Bycie osobą znaczy więc samoposiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości. Ta relacja jest warunkiem i wyprzedzającym horyzontem faktu, że człowiek w swoim indywidualnym empirycznym doświadczeniu i w swojej indywidualnej empirycznej wiedzy zajmuje się sobą jako jednostką i jako całością⁶⁷

Prawidłowe określenie relacji pomiędzy osobą a naturą ma zasadnicze znaczenie we właściwym ujmowaniu opcji fundamentalnej w jej relacji do konkretnych wyborów moralnych. Oznacza to, że kwestie antropologii transcendentalnej stają się zasadnicze w rozwoju współczesnego pojęcia i koncepcji opcji fundamentalnej, szczególnie jej wymiaru transcendentnego.

A. SZOSTEK, przedstawiając K. Rahnera koncepcję osoby w jej relacji do „natury”, stwierdza, że człowiek jako radykalne „pytanie” jest ukierunkowany na ostateczną odpowiedź ze strony Boga (*Hörer des Wortes*). Natomiast jako obdarzony „naturą” wezwany jest do kształtowania siebie w duchu swojego wolnego wyboru⁶⁸.
Człowiek

odkrywa siebie jako tego, który zaistniał przez coś innego niż on sam. Tym czymś innym, od czego pochodzi, jest coś nieubłaganego, bezosobowego, co należy do natury (łącznie z „historią”, którą człowiek może z kolei interpretować jako „naturę”)⁶⁹

W taki sposób rozumiana „natura” stanowi dla osoby swoiste wyzwanie, by kształtować siebie poprzez wolny akt wyboru. Dlatego też przez osobę należy rozumieć człowieka, o ile może on w wolności sobą samym (jako naturą) dysponować i rzeczywiście dysponuje. Natomiast przez naturę rozumie się tu wszystko, co warunkuje możliwość wolnego działania człowieka jako osoby, a zarazem stanowi nor-

⁶⁴ Por. *tamże*, s. 257.

⁶⁵ T. Klimski uważa, że wszystkie byty, które omawia K. Rahner, mają strukturę relacyjną, a cała rzeczywistość ujmowana przez niego jako układ relacji jest przedstawiona w sposób właściwy idealizmowi i neoplatonizmowi; por. T. KLIMSKI, *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera*, Warszawa 1986, s. 86–87.

⁶⁶ Por. SAREŁO, *dz. cyt.*, s. 37–40.

⁶⁷ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 31.

⁶⁸ Por. SZOSTEK, *dz. cyt.*, s. 95.

⁶⁹ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 28.

mę ograniczającą suwerenność wolności. Teologicznie pojęta natura ludzka nie jest czymś jednoznacznie określonym, nie jest wielkością, którą można zdefiniować. Jest samootwarcie się człowieka na Boga, w przeciwieństwie do tego, kim może się on okazać w cudzie wolnej, osobowej miłości⁷⁰.

Dla niemieckiego teologa człowiek jest wolny nie dlatego, że w konkretnych aktach działa w sposób wolny, lecz jego wolność jest warunkiem możliwości wszelkich wolnych aktów moralnych⁷¹. Dzieje się tak, ponieważ, jak stwierdza,

o ile doświadczam siebie jako osoby, jako podmiotu, doświadczam siebie również jako wolnego, i to jako wolnego wolnością, która nie odnosi się przede wszystkim do wyizolowanego pojedynczego wydarzenia psychicznego jako takiego, ale wolnością, która odnosi się do jednego i całego podmiotu w jedności jego całej egzystencji⁷².

Tym samym wolność jest przede wszystkim transcendentálním określeniem bytu, gdzie „podmiot jako taki doświadcza samego siebie”⁷³. W podstawowym doświadczeniu siebie człowiek odkrywa, że jest wolnością, zanim zacznie ją realizować i tematyzować. Jest to wolność radykalnie różna od psychologicznej wolności, ponieważ jej podstawową własnością jest zdolność człowieka do totalnego zadysponowania sobą. Ludzkie wybory posiadają charakter transcendentálny i kreatywny, ponieważ człowiek poprzez nie zmierza do celu wykraczającego poza kategoriałność przedmiotów. W takim ujęciu kategoriałny wybór jest jedynie materią, w której spełnia się wolność⁷⁴. Zatem tam, „gdzie wolność jest właściwie rozumiana, nie jest ona zdolnością do takiego czy innego działania, ale zdolnością decydowania o samym sobie i kształtowania samego siebie”⁷⁵. W tych stwierdzeniach K. Rahnera wyraźnie widać, że wolne samookreślenie się osoby wobec Boga stanowi główne kryterium moralności wyboru fundamentalnego.

Nie znaczy to, że konkretne akty wolności, których warunkiem możliwości jest wolność transcendentálna, są jakimś dodatkiem. Wynika to z natury człowieka jako istoty cielesnej, egzystującej w określonych warunkach czasowo-przestrzennych. Oznacza to, że wolność transcendentálna „jest zawsze przekazywana za pośrednictwem konkretnej rzeczywistości czasu i przestrzeni, ludzkiej cielesności i historii”⁷⁶. Innymi słowy, opcja fundamentalna dla K. Rahnera nie ma charakteru kategoriałnego, lecz transcendentálny, a to znaczy, że jest ona „autodyspozycją podmiotu jako całości”, a jednocześnie samoddaniem się Bogu, które ma charakter przed-poję-

⁷⁰ Por. A. ZUBERBIER, *Relacja natura – nadprzyrodzoność. W świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, s. 70–77.

⁷¹ Por. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 35–38.

⁷² *Tamże*, s. 37.

⁷³ *Tamże*.

⁷⁴ Por. SAREŁO, *dz. cyt.*, s. 30–31.

⁷⁵ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 38.

⁷⁶ *Tamże*, s. 36.

ciowy. Trzeba doprecyzować, że jest ona bezpośrednia w swojej transcendentalnej formie, a pośrednia, gdy ją się realizuje, a także faktycznie wciela w konkretnych wyborach kategoryalnych. W ten sposób sprzeczność zostaje usunięta, ponieważ te dwie afirmacje dokonują się na różnych poziomach: transcendentalnym i kategoryalnym, co niezwykle mocno jest podkreślane u moralistów tzw. nowej teologii moralnej⁷⁷

3. Podsumowanie

W XVIII i na przełomie XIX i XX w. nie tyle teologia, ile raczej filozofia dostarczyła nowych inspiracji do rozwoju rzeczywistości tego, co dzisiaj określa się mianem pojęcia opcji fundamentalnej. Związane to było z pojawieniem się filozofii transcendentalnej I. KANTA, która posłużyła mu do nowego uzasadnienia metafizyki poznania i wolności. Dzięki metodzie transcendentalnej doszedł on do wniosku, że praktyczny rozum, niezależnie od empirycznych motywów, stał się wystarczającym motywem woli. W ten sposób wolność (transcendentalna) jako postulat praktycznego rozumu została pozbawiona czynnika obiektywizującego. Doprowadziło to do opozycji pomiędzy osobą a naturą ludzką, w konsekwencji czego wybór moralny stał się „czystą” decyzją niezależną od treści natury ludzkiej. W ten kontekst — metody transcendentalnej — wpisali się również M. BLONDEL i J. MARÉCHAL. Obu myślicieli posługujących się metodą transcendentalną łączy zwrot ku podmiotowi, a szczególnie ku jego świadomości, w której człowiek rozpoznaje podstawowe dążenie ku Bogu. W ten sposób doszło do zaakcentowania fundamentalnej orientacji osoby w stronę Boga, stanowiącej podstawę opcji fundamentalnej. Jednak dopiero K. Rahner wpłynął w sposób zasadniczy na rozwój teorii opcji fundamentalnej. Przejął on zasadnicze idee metody transcendentalnej J. Maréchala, a następnie dokonał w nich pewnych modyfikacji. Zaproponował on teorię osoby rozumianej jako wolność wcieloną w „naturę”. W taki sposób „natura” stała się dla osoby jedynie swoistym wyzwaniem, by kształtować siebie w duchu wolnego wyboru — opcji fundamentalnej. W strukturze tej wolności wyróżnił Rahner wolność transcendentalną (fundamentalną) — odróżniając ją od wolności kategoryalnej — dzięki której podmiot określał swoje wolne samozrozumienie i dokonywał wyboru fundamentalnego. Ostatecznie to właśnie K. Rahner określił fundamenty antropologiczno-etyczne transcendentalnego wymiaru pojęcia opcji fundamentalnej, które zostało następnie zaadaptowane do myśli teologicznomoralnej.

⁷⁷ Por. COFFEY, *dz. cyt.*, s. 257.

Philosophisch-theologischer Ursprung der transzendentalen Dimension der Fundamentaloption

Zusammenfassung

Die Entfaltung der Transzendentalphilosophie und der transzendentalen Methode hat die Zentrierung der moralischen Problemstellung um das Subjekt, insbesondere um die transzendente Freiheit herum, verursacht. Die transzendente Freiheit prägt das Wesen des Subjekts. I. Kant hat im Rahmen der transzendentalen Methode die These formuliert, dass die praktische Vernunft unabhängig von den empirischen Motiven ein zureichender Willensbeweggrund ist. Das hatte zur Gegenüberstellung von Person und menschlicher Natur geführt. Infolgedessen ist die moralische Entscheidung zu einem „reinen“, von jedem Inhalt der menschlichen Natur freien Beschluss geworden. In diesem Umfeld der Transzendentalphilosophie sind auch M. Blondel und J. Maréchal wirksam gewesen. Beide Autoren haben im Rahmen der transzendentalen Methode, innerhalb des menschlichen Bewusstseins, das Grundstreben des Menschen nach Gott erkannt. Sie haben dieses Streben als fundamentale Orientierung der Person nach Gott definiert. Es ist jedoch erst K. Rahner gewesen, der in entscheidende Weise die Theorie der Fundamentaloption entfaltet hat. Er hat in der Struktur der Menschenfreiheit zwischen transzendentalen (fundamentalen) und kategorialen Freiheit unterschieden. Der letzteren verdankt das Subjekt seine freie Selbstbestimmung und Fundamentalentscheidung. Somit wurde die „Natur“ lediglich zur einen gewissen Herausforderung für die Person, sich selbst im Geiste der freien Entscheidung — bzw. Fundamentaloption — zu gestalten. Auf diese Weise hat K. Rahner die anthropologisch-ethischen Grundelemente der transzendentalen Dimension der Fundamentaloption bestimmt und dadurch den Weg des Begriffes in die moraltheologische Gedankenwelt offen gemacht.