

Dorota CHABRAJSKA

SPÓR O OSOBE I NATURĘ

W swojej pracy *Spór o prawo naturalne. Analiza argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*¹ J. Merecki SDS podejmuje jedną z podstawowych kwestii etyki i teologii moralnej, a mianowicie pytanie o to, w jakim sensie natura ludzka może być traktowana jako norma moralności.

We „Wstępie” do książki autor podkreśla, że chociaż zagadnienie normatywnego wymiaru ludzkiej natury dyskutowane było już w filozofii starożytnej, jego najpełniejszą analizę odnaleźć można w pismach św. Tomasza z Akwinu. Do poglądów Tomasza nawiązuje też tradycyjna teologia moralna, gdy opowiada się za istnieniem naturalnego sposobu poznania wartości moralnych i gdy upatruje kryterium moralnie poprawnego postępowania w naturze ludzkiej. W teologii współczesnej jednak, szczególnie na jej obszarze niemieckojęzycznym, Tomaszowa teza o normatywności natury ludzkiej podawana jest w wątpliwość. Wśród teologów, którzy kwestionują słuszność poglądów Toma-

sza, są: A. Auer, K. Demmer, B. Schüller, F. Böckle, W. Korff, J. Fuchs, P. Knauer oraz K. Rahner. Spór między nową i tradycyjną teologią moralną toczy się w ramach etycznego personalizmu: teologowie biorący w nim udział zgadzają się co do tego, że racją i motywem działania moralnie powinnego jest respekt dla ludzkiej godności (por. s. 5-9). Mimo że dyskusja moralistów na temat normatywnej roli natury ludzkiej toczy się głównie na obszarze teologii niemieckiej, czytelnik polski miał już okazję zaznajomienia się z jej rysem historycznym poprzez lekturę opublikowanej w 1989 roku monografii A. Szostka *MIC Natura – rozum – wolność*². Autor tej pracy przedstawił filozoficzne tło problemu, wskazując na jego genezę w myśli I. Kanta, G. W. F. Hegla i K. Marksa oraz w nowym obrazie świata, który przyniosła teoria ewolucji. W tym kontekście Szostek przeanalizował najważniejsze zagadnienia „nowej” teologii

¹ J. M e r e c k i SDS, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, ss. 196, Redakcja Wydawnictw KUL.

² Zob. A. Szostek MIC, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989. Zob. też: T. S t y c z e ń SDS, *U źródeł kryzysu teologii moralnej*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 232-242.

moralnej, przede wszystkim koncepcję twórczego rozumu i wyboru podstawowego oraz implikowaną przez nie interpretację wolności ludzkiej, a także nowe rozumienie prawa naturalnego jako autoprojektu realizowanego w ramach społecznego konsensu.

Książkę Mereckiego potraktować można jako dopełnienie i uszczegółowienie rozważań przeprowadzonych przez Szostka, autor koncentruje się bowiem na analizie poglądów Josefa Fuchsa, jednego z wymienionych tu teologów, który najostrzej spośród moralistów katolickich kwestionuje normatywną moc natury ludzkiej, twierdząc, że tradycyjna teologia moralna podnosi do rangi norm moralnych niektóre prawidłowości związane z naturalnymi inklinacjami człowieka, rządzące jego cielesnością. Fuchs określa ten błąd jako etyzację biologii i dowodzi, że scholastyczna teoria prawa naturalnego, która wywarła istotny wpływ na kształt pewnych dokumentów Kościoła, na przykład encykliki *Humanae vitae* czy instrukcji *Donum vitae*, obciążona jest błędem naturalistycznym: pozwala w nieuprawniony sposób przechodzić od zdań opisowych do zdań normatywnych i wnioskować z opisu natury ludzkiej o jej normatywności. Koncepcja normatywności natury ludzkiej obecna w scholastycznej teorii prawa naturalnego, zdaniem Fuchsa, odbiera człowiekowi to, co stanowi o właściwej mu jako osobie ludzkiej podmiotowości, poprzez podporządkowanie jego wolności koniecznym i zastanym prawom natury. Na poziomie refleksji metaetycznej, twierdzi Fuchs, etyzacji biologii odpowiada naturalizacja osoby.

Swoją krytyczną analizę myśli Fuchsa Merecki prowadzi w trzech częściach

pracy. Pierwsza z nich zatytułowana została „Scholastyczna koncepcja prawa naturalnego a błąd naturalistyczny” i obejmuje prezentację dokonanej przez Fuchsa krytyki neotomistycznej koncepcji moralnej normatywności osoby ludzkiej. Autor podkreśla, że zarówno myśliciele tradycyjni, jak i przedstawiciele „nowej” teologii, w szczególności Fuchs, zgadzają się co do tego, że termin „prawo naturalne” odnosi się do takiego poznania moralności, do którego człowiek jest zdolny na mocy swojej naturalnej racjonalności, bez pomocy Bożego Objawienia. Przedmiotem ich sporu stało się natomiast prawo naturalne pojęte jako instancja, do której należy się odwoływać w celu treściowego określenia tego, co jest dobrem, które ma się stać przedmiotem czynu. Fuchs podważa Tomaszową tezę, według której porządek podstawowych nakazów prawa naturalnego określony jest przez porządek naturalnych inklinacji człowieka: inklinacji do zachowania życia, do przekazywania życia oraz do poznania prawdy i do życia w społeczeństwie. Zdaniem Fuchsa natura określa jedynie przedosobowy związek człowieka ze światem, a tym, co odnajdujemy w strukturze bytowej człowieka, jest przeciwstawienie natury pojętej w tym właśnie sensie i osoby, czyli tego, co pozwala człowiekowi, poprzez jego rozumność, władać sobą i światem. Człowiek nie jest zdeterminowany przez swoją naturę biologiczną; będąc osobą, potrafi w naturę ingerować i nią sterować. O istocie człowieka-osoby decydują jego rozumność i wolność, a zatem to one faktycznie stanowią naturę człowieka. Pojęcie natury ludzkiej zatem odnosi się jedynie do tych cech, które definiują istotę człowieka, nie zaś do jego wszystkich zastanych

uwarunkowań, tym bardziej, że można wyobrazić sobie sytuacje, w których działanie zgodne z jedną z inklinacji naturalnych może stać w sprzeczności z działaniem zgodnym z którąś z pozostałych. W tym świetle, podkreśla autor, nowego sensu nabierają w myśli Fuchsa sformułowania takie, jak „czyn (nie)-zgodny z naturą ludzką” czy też „natura ludzka jako norma moralności”³. Czyn moralnie dobry zgodny z naturą – to czyn przede wszystkim rozumny i wolny.

Doświadczenie powinności moralnej w etyce Fuchsa zyskuje zatem nowe rozumienie: jest ono doświadczeniem powinności samorealizacji cech dystynktywnych natury ludzkiej w wymiarze osobowym (por. s. 38). Z opisu sposobu funkcjonowania biologicznej natury człowieka nie można zatem wyprowadzać logicznie norm moralnych, nie narażając się jednocześnie na błąd biologizmu, będący jedną z postaci błędu naturalistycznego, na który w sposób szczególny wskazywał D. Hume, pisząc o niemożliwości prawomocnego przejścia od zdań opisowych do zdań normatywnych. Zdaniem Fuchsa termin „natura” używany w naukach empirycznych nie może być tożsamy z terminem „natura”, do którego odwołujemy się w nauce o moralności. Uważa on, że tradycyjna teologia moralna popełnia błąd biologizmu przede wszystkim w swojej nauce o ludzkiej seksualności, błąd ten zaś widoczny jest w takich dokumentach Magisterium Kościoła, jak wspomniana już encyklika *Humanae vitae* czy deklaracja *Persona Humana*. Co więcej – według Fuchsa – do oceny moralnej wartości czynu potrzebne jest kryterium różne od samej natury (w sensie biolo-

gicznym), bo w naturze odnajdujemy różne, czasami przeciwstawne tendencje (np. do homoseksualizmu i do heteroseksualizmu). Fuchs podkreśla zatem, że natura ludzka, pojęta w sensie natury biologicznej człowieka, mówi wyłącznie o faktach, milczy zaś w sprawie wartości (por. s. 30).

Uznając niektóre czyny za wewnętrznie złe ze względu na ich przedmiot, tradycyjna teologia również popełnia, zdaniem Fuchsa, błąd naturalistyczny. W analizie czynu, twierdzi Fuchs, nie należy brać pod uwagę jedynie opisu określonej kategorii czynów, gdyż istotniejszy charakter mają intencje podmiotu i okoliczności, w jakich podejmowana jest decyzja o czynie. Istotna jest również historyczność człowieka i jego zmienność, która uniemożliwia zdefiniowanie tego, co należy do istoty człowieka. Wiązanie moralnych wskazań postępowania z pewnymi określonymi elementami natury ludzkiej jest zatem w ujęciu Fuchsa rodzajem pozytywizmu prawnego (por. s. 42-48).

W drugiej części swojej pracy, zatytułowanej „Nowe ujęcie moralnej normatywności natury ludzkiej”, Merecki opisuje, w jaki sposób Fuchs zreinterpretował tradycyjną koncepcję prawa naturalnego i jaka jest jego zdaniem rola natury ludzkiej w tej koncepcji. Swoje rozważania autor rozpoczyna od prezentacji Fuchsa rozumienia wolności jako zdolności wyboru postępowania, a zarazem cechy, która konstytuuje podmiotowość jako taką. Doświadczenie podmiotowości oznacza, zdaniem Fuchsa, z konieczności doświadczenie siebie jako wolności. Ten najgłębszy wymiar wolności wpisany jest w metafizyczną strukturę podmiotu. Fuchs określa go mianem wolności fundamentalnej (pod-

³ Por. Merecki, dz. cyt., s. 19.

stawowej): szczegółowe akty podmiotu, akty kategoriałne, stanowią aktualizację tej wolności podstawowej. Dokonując aktu szczegółowego, podmiot potwierdza decyzję podstawową: kierowany wolną wolą, dokonuje samozaangażowania, którego nie należy jednak utożsamiać z samym konkretnym działaniem. Horyzontem ludzkiej wolności i ludzkiego samozaangażowania jest Bóg, który nie jest dany podmiotowi bezpośrednio, tak jak inne byty, lecz poprzez atematyczną, transcendentalną świadomość. Jako przedmiot opcji fundamentalnej, czyli decyzji podstawowej, i absolutny horyzont wolności, Bóg jest przedmiotem wyboru; wyboru tego jednak człowiek nie dokonuje poprzez konkretny akt. Można jednak powiedzieć, że towarzyszy on aktowi ludzkiego działania w jego „tle” (por. s. 54n.).

Według Fuchsa opcja fundamentalna, rozumiana jako „akt wolności podstawowej wobec moralnie powinności-rodnego dobra jako takiego” (s. 71), nie dostarcza kryteriów dobra i zła moralnego. Pozwala jednak na realizację tego, co specyficzne w moralności chrześcijańskiej, w płaszczyźnie transcendentalnej, gdyż chrześcijański wymiar moralności odnosi się do wolności transcendentalnej. Fuchs przekonany jest o istnieniu niezależnego od wiary doświadczenia moralności; ponieważ kategorie moralne nie są dedukowalne z kategorii ontycznych (np. z istnienia Boga), natura nie mówi nic o powinnościach, a jedynie o faktach. Chociaż Fuchs twierdzi, że „autonomiczna” wizja moralności obecna jest już w Tomaszowej koncepcji prasuśmienia (synderezy), Merecki podkreśla, że wizja człowieka jako autonomicznego podmiotu, a w szczególności koncepcja autonomiczności podmiotu

moralności, charakterystyczna jest dopiero dla filozofii nowożytnej. Mówiąc o autonomii podmiotu zaś, Fuchs ma na myśli autonomię konkretnej osoby-podmiotu w stosunku do natury ludzkiej, która jest wspólna wszystkim ludziom. Nie jest to oczywiście autonomia absolutna, ponieważ osoba z konieczności istnieje poprzez swoją naturę. Nie powinna być jednak swojej naturze poddana (por. s. 76-88).

Zasada, która zdaniem Fuchsa w sposób właściwy określa relację między osobą i naturą, wyznaczona jest przez kategorię samorozumienia, stanowiącą miarę samorealizacji osoby, a także kryterium moralnej dobroci czynu. Merecki wykazuje, że według Fuchsa natura ludzka jest „aksjologicznie otwarta” (s. 90), co oznacza, że sam podmiot każdorazowo decyduje o tym, który czyn jest słuszny, a przez decyzje te spełnia się jako osoba. To osoba, nie zaś natura, jest zatem właściwą normą moralności. Dlatego też osobie przysługuje prawo decydowania o moralnym sensie jej natury, zgodnie z jej własnym autoprojektem (por. s. 90n.).

Merecki zastanawia się, czy w świetle koncepcji Fuchsa można mówić o samorozumieniu „prawdziwym”, to znaczy, czy poszczególne autoprojekty można hierarchizować według kryterium, które pozwoliłoby obiektywnie ocenić ich wartość, czy też koncepcja Fuchsa nieuchronnie prowadzi do moralnego relatywizmu i subiektywizmu. Analizując kontrargumenty Fuchsa, który świadomy jest trudności, jakie może stwarzać jego propozycja etyki, Merecki dowodzi, że chociaż zdaniem Fuchsa podstawowe moralne samorozumienie człowieka jest niezmiennie, pozostaje ono jedynie kategorią formalną

i nie można z niego wyprowadzić żadnych kategoryalnych treści, tym bardziej, że akty wartościowania są – według Fuchsa – uwarunkowane subiektywnie, kulturowo i historycznie. Co więcej, zauważa Merecki, w koncepcji Fuchsa zagubione zostaje ważne rozróżnienie między dobrocią i słuszością moralną czynu. Czyn moralnie dobry (którego podmiot kieruje się właściwą intencją, przyjmując postawę miłości) nie musi okazać się zarazem czynem moralnie słusznym, ponieważ jego kategoryalna treść nie da się wydedukować z moralnie dobrej intencji i wymaga empirycznego zapośredniczenia. Skoro zaś z opisu natury ludzkiej nie można wydedukować powinności, czyli konkretnych norm postępowania, w etyce Fuchsa nie istnieje możliwość oceny moralnej słuszości czynu. Jest to – zdaniem Mereckiego – dowód na relatywistyczne konsekwencje tej koncepcji (por. s. 89-97).

Konsekwencje te najwyraźniej jednak widoczne są w sposobie, w jaki Fuchs ujmuje ludzkie sumienie. Nie jest on zwolennikiem klasycznej koncepcji sumienia, według której sumienie jest przede wszystkim sądem podmiotu o rzeczywistości moralnej, istniejącej obiektywnie i niezależnie od podmiotu, i jako takie ma charakter poznawczy, nie zaś twórczy. Takie rozumienie sumienia jest, zdaniem Fuchsa, statyczne i legalistyczne, skupione na wymiarze przedmiotowym, nie zaś podmiotowym, nie oddaje też sprawiedliwości rzeczywistości osoby, która jawi się przede wszystkim jako wolność, racjonalność i indywidualność. Zdaniem Fuchsa sąd moralny jest w istocie sądem o powinności spełnienia czynu przez konkretny podmiot; w tym sensie jest to sąd nie-

omylny. Sumienie jednak odnosi się przede wszystkim do moralnej dobroci czynu, a jedynie wtórnie do jego słuszości. Ma ono charakter twórczy: formułuje normy postępowania w oparciu o samorozumienie konkretnego podmiotu. Dopiero taka koncepcja sumienia uwzględnia, zdaniem Fuchsa, osobową niepowtarzalność podmiotu i jest wystarczająco dynamiczna (por. s. 97-101).

W tym punkcie Merecki rozważa kwestię, czy zaproponowana przez Fuchsa interpretacja sumienia uwzględnia fenomen sumienia błędnego. Etyka scholastyczna twierdziła bowiem, że dwa sprzeczne sądy na temat moralnej słuszości działania nie mogą być jednocześnie obiektywnie trafne. Można wskazać przypadki, w których nawet gdy podmiot wykazuje dobrą wolę, jego sąd sumienia o moralnej powinności działania może być nietrafny (choćby decyzja sumienia jest dla podmiotu wiążąca także w takiej sytuacji). W koncepcji Fuchsa tymczasem o ocenie moralnej czynu nie decyduje obiektywne prawo, ale sens, który sam podmiot nadaje przedmiotowi czynu. Dlatego dwa sprzeczne sądy dotyczące tego samego przedmiotu czynu mogą być – w świetle tej koncepcji – jednocześnie prawdziwe, wyrażając dwa różne samorozumienia dwóch różnych podmiotów. Merecki podkreśla, że zaproponowana przez Fuchsa koncepcja sumienia bliska jest temu rozumieniu moralności, które odnaleźć można w filozofii egzystencjalistycznej, przede wszystkim w myśli J.-P. Sartre'a (por. s. 101-104).

Fuchs nie neguje jednak potrzeby formułowania norm moralnych, a nawet wyróżnia różne ich typy, przypisując niektórym z nich absolutną obowiązy-

walność. Do norm obowiązujących bezwyjątkowo należą, jego zdaniem, normy dotyczące sfery transcendentalnej (czy też fundamentalnej postawy podmiotu), decydujące o spełnianiu się osoby jako całości, przede wszystkim nakaz ukierunkowania wyboru podstawowego na miłość, a także te normy kategoriałne, które odnoszą się do postaw podmiotu działania (np. nakaz postępowania sprawiedliwego). Merecki wykazuje jednak, że normy, które Fuchs uznaje za absolutnie obowiązujące, są w istocie tautologiczne i mają co najwyżej charakter parenetyczny. Nie odnoszą się do płaszczyzny moralnej słuszności, nie wskazują bowiem na żaden konkretny sposób ich kategoriałnej realizacji. Odnoszą się one jedynie do płaszczyzny moralnej dobroci. Normy materialne (kategoriałne) zaś, które wprost odnoszą się do płaszczyzny moralnej słuszności działania i do konkretnych aktów (np. nie zabijaj), mimo że traktowane są przez Fuchsa jako bezwyjątkowe, mają charakter nieoperatywny (w świetle koncepcji Fuchsa nie można obiektywnie stwierdzić, czy konkretne zabójstwo jest czy też nie jest moralnie usprawiedliwione). Z kolei normy operatywne, których nie można logicznie wyprowadzić z moralnie dobrej postawy, nie zawierają w swoim opisie oceny moralnej, ponieważ odnoszą się do dóbr przedmoralnych (jak np. życie ludzkie), których posiadanie nie jest równoznaczne z realizacją dobra moralnego. Normy operatywne nie są zatem bezwyjątkowe w tradycyjnym, obiektywistycznym rozumieniu tego pojęcia, chociaż uznawane są przez Fuchsa za absolutne w tym sensie, że podmiot, działając, musi dokonać poprzez decyzję wyboru określonej normy, która jest

dla niego w danej sytuacji wiążąca (por. s. 105-110).

Aby uniknąć błędu naturalistycznego, a także utylitaryzmu i konsekwencjalizmu, Fuchs proponuje w argumentacji etycznej metodę, będącą swoistą odmianą teleologizmu, którą określa jako proporcjonalizm, a której wprowadzenie zastąpić ma tradycyjną koncepcję prawa naturalnego. Proporcjonalizm w ujęciu Fuchsa polega na wydawaniu moralnej oceny słuszności czynu na podstawie oceny proporcji jego dobrych i złych skutków. Merecki dostrzega w tym miejscu bardzo istotny element w myśli Fuchsa: „Oto termin [prawo naturalne – D. Ch.], który w tradycji filozoficznej i teologicznej implikował istnienie pewnego obiektywnego i niezmiennego kryterium moralnego dobra i zła, proponuje się [...] zastąpić terminem, który odnosi się wyłącznie do formalnego sposobu uzasadniania norm moralnych” (s. 119n.). Co więcej, ponieważ Fuchs odrzuca scholastyczne pojęcie czynu wewnętrznie złego, a także przeformułuje tradycyjne rozumienie zasady podwójnego skutku, tym łatwiej jest mu przyjąć, że może istnieć (proporcjonalna) racja (czy też racjonalna proporcja między dobrem i złem przedmoralnym powodowanym przez dany czyn), usprawiedliwiająca spowodowanie złego skutku czynu. Merecki podkreśla, że w koncepcji etyki według Fuchsa nie da się jednak uniknąć pytania o kryterium, według którego należy mierzyć proporcję dobrych skutków czynu do jego złych następstw. Wskazując na te skutki czynu, które powinien uwzględniać proporcjonalizm, a także na te, których z różnych względów nie należy brać pod uwagę, Fuchs zmierza jednak do stwierdzenia, że ostatecznie wartoś-

ciowanie jest oryginalnym ludzkim działaniem, należącym do istoty człowieczeństwa, nieredukowalnym do innych działań człowieka, i dlatego nie można wskazać uniwersalnego, obiektywnie prawdziwego kryterium rachunku skutków czynu. Jego zdaniem podmiotowe uwarunkowanie wszelkiego wartościowania nie stoi w sprzeczności z absolutnym charakterem normy, czynu nie da się bowiem ocenić niezależnie od intencji działającego podmiotu. „Ludzkie działania – pisze Merecki, komentując tę myśl – przestają w ten sposób być zamkniętymi w sobie jednostkami sensu [...] i tylko sam zainteresowany podmiot jest w stanie powiedzieć, co właściwie jest przedmiotem jego czynu. Podmiot może bowiem odpowiednio «manipulować» swoją intencją, uwzględniając pewną ilość skutków swego czynu w pewnym określonym odcinku czasu, zwłaszcza że każda intencja może być odniesiona do jakiejś innej, ogólniejszej intencji” (s. 125).

Chociaż Fuchs zgadza się, że „godność ludzkiego życia osobowego domaga się naszego respektu” (s. 126), postulat ten nie prowadzi go do uznania bezwyjątkowego charakteru normy moralnej nakazującej respekt dla życia ludzkiego (które jest jego zdaniem jedynie dobrem przedmoralnym). Konkretnie rozstrzygnięcia w sprawach takich, jak pozbawienie życia niewinnego człowieka (także w przypadku aborcji), zależą zatem od tego, jaki sposób postępowania podmiot uzna za właściwy wyraz swojej osobowej moralności, a jego decyzje nie podlegają żadnej ocenie zewnętrznej (por. s. 126n.).

W końcowej części swojej monografii „Natura osoby ludzkiej jako podstawa moralności” Merecki wskazuje na te

elementy myśli Fuchsa, które wydają się przeczyć powszechnemu rozumieniu fenomenowi moralności, czyli temu, jak jest on dany w doświadczeniu, i zarysowuje własną koncepcję relacji osoby do natury, która z jednej strony pozwala zachować wkład nowej teologii moralnej do współczesnej refleksji nad moralnością (dotyczący przede wszystkim analizy subiektywnej strony doświadczenia moralności), z drugiej zaś eliminuje to, co w koncepcji Fuchsa wydaje się niezgodne z doświadczalnie danym fenomenem moralności.

Autor zauważa za J. Finnisem, że w świadomości empirycznej nie odnajdujemy wystarczających danych, które świadczyłyby o tym, że akt dokonania opcji fundamentalnej w ogóle ma miejsce. Nie mamy też możliwości poznawczego kontaktu z tym, co dzieje się w wymiarze transcendentnym. Fuchs nawiązuje co prawda do Kantowskiej koncepcji apercepcji transcendentnej, lecz przypisuje człowiekowi zdolność poznawczego ujęcia jej treści, mieszając porządek refleksji empirycznej z porządkiem refleksji transcendentnej. Z drugiej strony, podkreśla Merecki, jeśli opcja fundamentalna należy do porządku refleksji transcendentnej, a tak twierdzi Fuchs, nie można przypisać jej statusu świadomego i dobrowolnego aktu osoby, osoba nie może zatem ponosić za ten akt jakiegokolwiek odpowiedzialności. Co więcej, mimo że koncepcja etyki według Fuchsa ma, zdaniem jej autora, prowadzić do wyeliminowania błędu naturalistycznego z rozważań o moralności, narażona jest na ten sam zarzut. Merecki podkreśla, że Fuchs nie rozwiązuje problemu przejścia od „jest” do „powinien”, przyznając podmiotowi prerogatywę ustanawiania wartości

w akcie projektującego samorozumienia. Problem ten zostaje wówczas jedynie przesunięty do innej sfery. Samorozumienie bowiem, wskazuje Merecki, jest również pewnym faktem, a z tego faktu (z tego, że podmiot odczytuje siebie w określony sposób) wcale nie wynika, że tak właśnie powinien on się rozumieć (por. s. 140n.).

Dokonując wewnętrznej krytyki teorii Fuchsa, autor wykazuje, że sam Fuchs wyznacza opcji transcendentalnej rolę niewspółmierną do natury tego aktu, nawet w jego własnej teorii moralności. Merecki przywołuje w tym kontekście myśl R. Spaemanna, który twierdzi, że decyzja podstawowa, będąc podmiotowym warunkiem doświadczenia moralności, nie rozstrzyga jednak o kształcie życia osoby. Decyduje o nim raczej wewnętrzny stosunek między prawdą a wolnością: w spontanicznym akcie asercji człowiek aprobejuje poznana prawdę i chociaż może jej zaprzeczyć aktem woli, nie zniesie poprzez ten akt napięcia między prawdą a wolnością, które się w nim w ten sposób ukonstytuowało (por. s. 132-140). Autor dowodzi, że chociaż przejście od „jest” do „powinien” nie jest możliwe w sensie formalnologicznym, jest ono „możliwe w przeżyciu, w którym poznana i uznana prawda ujawnia ukrytą w niej moc normatywną” (s. 141). W przeżyciu takim najgłębiej ujawnia się ludzkie doświadczenie wolności: osoba panuje nad swoimi inklinacjami poprzez swoją transcendencję, czyli zdolność do poddania ich testowi prawdy. Działając, człowiek pragnie bowiem kierować się obiektywnym porządkiem rzeczy, nie zaś jedynie tym, co sam uznał za prawdę. W swojej strukturze bytowej człowiek jest bowiem wewnętrznie nakierowany na od-

czytanie prawdy o rzeczywistości. Nakierowanie to nie jest wynikiem podjęcia decyzji fundamentalnej, a podmiot doświadcza go jako obiektywnie zastanego stanu rzeczy. O zaistnieniu powinności moralnej decyduje dana w doświadczeniu (poznaniu) moralnym godność osoby (por. s. 162n.). Fenomen poczucia winy pojawia się, kiedy podmiot zaprzecza rozpoznanej prawdzie, z którą „utożsamiał się tak głęboko, że odtąd wierność samemu sobie i wierność poznanej prawdzie stały się nierozłączne” (s. 146). Można zatem, zdaniem Mereckiego, powiedzieć, że każdy sąd, który podmiot wydaje, ma swoistą nośność moralną: respekt dla prawdy ujętej w sądzie okazuje się respektem podmiotu dla samego siebie jako bytu racjonalnie wolnego, a przez to autonomicznego. W tym kontekście autor podkreśla, że proponowana przez Fuchsa koncepcja sumienia – będącego raczej aktem podjęcia decyzji, niekierowanym obiektywnym porządkiem rzeczy, niż sądem o rzeczywistości – nie trafia w to, co doświadczalnie obserwujemy w fenomenie moralności. Merecki wskazuje też przypadki, w których proporcjonalistyczna teoria etyczna okazuje się stać w sprzeczności z podstawową intuicją moralną (por. s. 141, 156). Podkreśla również, że dysponowanie uniwersalnym kryterium rachunku skutków wymagałoby od człowieka uniwersalnej perspektywy spojrzenia na rzeczywistość, którą posiadać może jedynie Byt Absolutny.

Autor zgadza się z Fuchsem, że pierwszym źródłem moralnej powinności działania jest osoba ludzka, nie zaś natura. Osoba istnieje jednak poprzez to, że posiada ludzką naturę, a zatem podstawowe inklinacje ludzkiej natury

są także podstawowymi inklinacjami osoby ludzkiej. Respekt dla osoby, która istnieje i wyraża się w ludzkiej naturze, jest możliwy przez respekt dla dóbr, które określić można jako dobra dla osoby, te zaś poznajemy poprzez poznanie inklinacji naturalnych, wspólnych wszystkim osobom ludzkim. To właśnie dzięki temu, że posiadamy wspólną ludzką naturę, mówi Merecki, możemy nawzajem rozumieć swoje działania. Autor nie twierdzi, że inklinacje naturalne stanowią prawo naturalne w ścisłym sensie, ale że można je traktować jako podstawę tego prawa.

W konkluzji swojej pracy Merecki przedstawia własną wizję relacji między wolnością ludzką i Absolutem tak, jak zarysowuje się ona w metafizyce realistycznej, i wskazuje na nietrafność Fuchsa koncepcji samorozumienia podmiotu moralności. Gdyby bowiem treść ludzkiego samorozumienia mogła być dowolnie określana, metafizycznie niemożliwe byłoby sprzeniewierzenie się przez człowieka jego Stwórcy.

Kończąc niniejsze omówienie, należy podkreślić, że praca J. Mereckiego *Spór o prawo naturalne...* jest niezwykle cenna zarówno dla filozofów, jak i dla teologów. Chociaż autor pisze o sporze, który toczy się na obszarze teologii, jego książka ujawnia wiele cech dobrej pracy filozoficznej: wyraźnie zarysowuje on problem, któremu poświęca swoją pracę, jego prezentacja myśli Fuchsa jest niezwykle precyzyjna, a czytelnik ma możliwość odróżnienia tego, co jest wykładem myśli Fuchsa, co jej interpretacją, a co stanowi krytykę jego poglądów. Przejrzysty jest też układ książki: Merecki zmierza od obiektywnego zarysu poglądów Fuchsa do ich systematycznej krytyki, odwołując się do takich myślicieli, jak św. Tomasz, J. Maritain, D. von Hildebrand, K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek czy R. Buttiglione.

Spór o prawo naturalne... z pewnością wpisuje się w ciąg ważnych dzieł filozoficznych powstałych w ramach Katedry Etyki Ogólnej KUL, których autorami byli dotąd K. Wojtyła, T. Styczeń i A. Szostek.