

KAROL TARNOWSKI

Wolność i wartości

Wolność

Wolność jest dana w doświadczeniu, zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym. Kiedy chcemy coś zrobić w sposób nieprzymuszony, tak że wyraża to jakoś nas samych, robimy to, ponieważ *możemy* to zrobić. Fenomen Solidarności był gestem wyzwolenia spod przemocy i w ten sposób był doświadczeniem wolności. Ale także wtedy, kiedy wahamy się, co mamy robić, doświadczamy wolności, która może pójść w tę czy w tamtą stronę.

Spróbujmy w kilku punktach opisać ludzką wolność.

1) Ludzka wolność to wrodzona możliwość *dystansu* wobec rzeczywistości, tak że mogę tę rzeczywistość poznawać i rozumieć. Martin Buber nazwał to pradystansem. Jest to szczelina między nami a rzeczywistością, wpuśczenie światła. Otwartość skierowana ku niezakrytości świata, możliwość widzenia i słyszenia. Możliwość *stosunku* do rzeczywistości.

2) Swoboda, brak przymusu, możliwość spełniania możliwości, na przykład ruchu. Możemy się przemieszczać, nikt nam w tym nie przeszkadza: żrebak skacze, dziecko raczkuje, mogę się wspinać, podróżować – ale także: studiować itp. Wolność to to, bez czego sprawowanie naszych możliwości jest wykluczone. Wolność to zatem *moc*, uśpiona albo żywa. Wolność to w istocie sam sposób istnienia tego, co żywe, w szczególności człowieka.

3) Wolność jest *de facto* stosunkiem do *wielości* możliwości. Wielość jest równocześnie szansą dla wolności i świadectwem jej skończoności. Wolność nie może mieć wszystkiego, musi *wybierać*: kupić to, a nie tamto, tę książkę, a nie inną, pójść na takie, a nie inne studia, ożenić się z tą, a nie

inną dziewczyną. Konieczność wyboru powoduje, że wolność jest wolnością do *decyzji*: jest *skończona*, to znaczy jest zmuszona do wybierania, ale nie jest zmuszona do tego oto konkretnego wyboru, nawet jeśli ma niewielkie pole tego wyboru. Jednak skończoność wolności oznacza przede wszystkim, że jest ona „usytuowana”, że przynależy do tej oto konkretnej egzystencji, że jest – jak mówił Martin Heidegger – rzucona w konkretną sytuację, miejsce i czas, a przede wszystkim jest wolnością zapodmiotowioną. Wolność jest wolnością *czyjąś*, kogoś, kto czyni z niej jakiś użytek.

4) Kluczowe dla wolności jest to, że może mieć *do siebie samej stosunek*. Wolność w pewien sposób ma siebie w rękę, jest możliwością czynienia z niej takiego bądź innego użytku. Jednym z tych użytków jest wstrzymywanie się od spełniania pewnych możliwości. Takim użytkowaniem wolności jest na przykład metodyczne wątpienie Kartezjusza czy *epoché* Husserla. Jest to świadoma decyzja, która, jak prawie wszystkie decyzje, jest *umotywowana*, jest „po coś”.

5) Wolność może znaczyć uwolnienie, *wolność od...* Wolności doświadczamy czasem najlepiej wtedy, gdy jesteśmy uwolnieni od jakiegoś przymusu. Czujemy wtedy, co znaczy brak wolności, niewola. Wolności doświadczamy w kontakcie z oporem, w buncie przeciwko jakiemuś zniewoleniu. Zniewolenie może być bądź zewnętrzne (niewola ojczyzny, niewola pracy, której się nie chce itp.), bądź wewnętrzne (niewola obsesji, lęków, zapominania, albo właśnie dręczących wspomnień, popełniania tych samych błędów itp.). Zniewolenia te tworzą opór przeciwko sprawowaniu wolności, ale jednocześnie to one właśnie stanowią okazję do spełniania wolności jako walki. W kontakcie z oporem wolność sprawdza swoją moc.

6) Wolność jest jednak przede wszystkim *wolnością do...* Zanim powiem dokładniej o stronie „przedmiotowej” tej wolności, muszę znowu nawiązać do Bubera, mianowicie do jego słynnego rozróżnienia na dwa sposoby bycia „ja”: „ja-ty”, „ja-to”. W obu tych sposobach bycia „ja” „posługuje” się wolnością na dwa różne sposoby. W przypadku „ja-ty” wolność wchodzi w relację, rezygnując ze swojej pełnej autonomii, poddając się do pewnego stopnia temu, co nieprzewidziane w samym sposobie, w jaki tę wolność sprawuje: jest to wolność wymiany, uczestnictwa w czyimś życiu, co najmniej życiu umysłu. Ale uczestnictwo to jest zarazem pozwoleniem na zakwestionowanie siebie, na poddanie się pod potrzeby partnera i jego osąd. Relacja „ja-ty” jest zasadniczo relacją wzajemności, w której jednak drugi ma pierwszeństwo o tyle, o ile danie odpowiedzi na kwestie drugiego, jego zapytywanie jest tym samym braniem na siebie odpowiedzialności za drugiego – tego w każdym razie uczy Emmanuel Lévinas.

Natomiast w odniesieniu „ja-to” wolność jawi się jako w sposób niezakłócony projektująca swoje możliwości na określone cele, którym podporządkowane są odpowiednie regiony bytów. Mogą to być dalekosiężne działania, ale także wszystkie codzienne zamiary, jakie nas ożywiają; może to być także kontemplacja obrazu jako przedmiotu aż do momentu, w którym zżywam się z tym obrazem, tak że mam do niego prawie taki stosunek, jak do drugiego, do „ty”. W tym momencie moja relacja przekształca się w dialogiczną – tego z kolei uczył Buber.

7) Wolność to wolność myślenia, to – jak pisał Hegel – bycie u siebie w innym. Wolność to możliwość tworzenia obrazów świata, metafizyki, filozofii. To zarazem bycie w swojej sferze intymnej, gdzie nikt mnie nie kontroluje, to rodzaj wewnętrznej strefy oporu.

8) Wolność przeciwstawia się konieczności, to znaczy *przymusowi*. Wolność nie toleruje przymusu. Ale to nie znaczy, że nie może ona ulegać perswazji dobra czy prawdy, a także poszczególnych wartości. Wolność konkretnej egzystencji może być „nastrojona” na określoną wartość w tym sensie, że zachodzi sekretna korespondencja między daną wartością jako szczególną obecnością dobra a moją sobością w znaczeniu tego, kim już jestem w rdzeniu mojej indywidualności. Czy jednak oznacza to jakąś formę przymusu? W żadnym razie. Warto pamiętać, co pisze na ten temat Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*: żadne, nawet największe dobro nie może determinować wolności; wolność musi się *sama* zdeterminować do tego dobra. Nie ma udziału w dobru – a także złu – poza *decyzją* na ten udział.

9) Czy trzeba nazwać jeszcze inny rodzaj wolności: wolności anarchicznej, niebędącej w zasadzie ani wolnością od..., ani wolnością do...? Byłaby to wolność, która świętuje tylko samą siebie, wolność ku przygodzie jako takiej, płynąca z czasem bez celu – coś w rodzaju *jouissance* Lévinasa, ale nastawiona mniej na smakowanie owoców świata, a bardziej na sam pęd życia – rodzaj bergsonowskiego *élan vital*.

Wartości

Postawmy na początek dogmatycznie tezę: wolność jest odczuwana jako wartość. Co to znaczy? Jak była mowa wcześniej, wolność utożsamia się poniekąd z samym życiem jako możliwością istnienia, która od razu rozgałęzia się na wielość różnych możliwości zintegrowanych w jednej wielkiej możliwości, a raczej *możności życia*. Rdzeniem tej możliwości jest to, co można

za Heideggerem, Tillichem i Tischnerem określić jako „troska”. Troska nie utożsamia się ze spinozjańskim *conatus essendi*, jeżeli rozumieć pod tym zwykły instynkt życia, którego wyraz jest najczęściej cielesny, a filozoficzna interpretacja bywa materialistyczna. Troska dotyczy przede wszystkim jakości ludzkiego, „mojego” życia, które dąży do tego, co pozytywne, tego, co dobre. Trosce zależy przede wszystkim na tym, żeby móc wybierać to, co najlepsze z tego, co możliwe dla danego „podmiotu” troski. Ale nie tylko to: troska chce być wolna, to znaczy chce móc kształtować życie „z samej siebie”, czyli móc *rozpoznawać się* w spełnianych przez siebie możliwościach. To kształtowanie swojego życia jest niczym innym jak życiem w sposób wolny, bez przymusu, który płynie z zewnątrz, ale także z wewnątrz w postaci mechanizmów lękowych, anankastycznych, bierności przyzwyczajień itd., które nie pozwalają mi iść dalej, rozwijać moich pozytywnych możliwości. Inaczej mówiąc, troska pochyla się przede wszystkim nad kierunkiem swojej egzystencji, a zatem wolności w stopniu, w jakim wolność ta jest wolnością wcieloną, w relacji do świata i do tego, co pozwoli jej kształtować siebie w zgodzie z sekretnymi pragnieniami serca i z poczuciem ludzkiej godności.

Troska rozwija się konkretnie poprzez dążenie do tego, co jawi się jej jako dobre. To, co dobre, przybiera postać pewnej konkretnej „wartości”, czyli albo celu do osiągnięcia – którego jako osiągniętego jeszcze nie ma – albo czegoś cennego i ważnego, co już jest, ale co jest zawsze zagrożone i co dlatego trzeba chronić. Za każdym razem troska ma jakieś zadanie do wykonania, ponieważ na tym polega spełnianie możliwości w istocie inteligentnej, która stawia sobie cele oraz widzi, co jest dla niej ważne. Wartość to przede wszystkim to, co „trzeba”, lecz to „trzeba” nie musi mieć charakteru kantowskiego *przymusu*, może mieć też charakter czegoś, czego *pragnę*. Malarz dążący do namalowania dobrego obrazu, zakochany pragnący ukochanej (czy ukochanego) mają przed sobą coś, czego jeszcze nie ma i co dopiero powstaje, albo kogoś, kto jest, ale z którym bliskość nie jest nigdy wystarczająca lub jest dopiero do zdobycia. Patrząc z tej strony, wartość jest zawsze „przede mną”, nie jako przedmiot, ale jako pewien ideał, pewien leżący w przyszłości cel. To do pewnego stopnia określa ontologiczny status wartości: wartość jest jako to, co „woła” o realizację. Nie znaczy to, że wartości „nie ma”; wprost przeciwnie – wartość jest, ale w szczególnym statusie czegoś do spełnienia, do ściągnięcia ideału na ziemię. Na tej drodze stoją drogowskazy w postaci wartości już zrealizowanych, na przykład dobrych ludzi, pięknych dzieł sztuki itp. Jak pisał Norwid: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy, praca – by się zmartwychwstało”.

Wartości jawią się w życiu jako to, co można i trzeba *wybrać*. Sama idea wyboru mówi, że troska jako wolność stoi zawsze przed wielością, przed alternatywami, z których coś może być wybrane, ale coś musi być porzucone. Wybory nie zawsze są obojętne. Bywają powodowane mniej lub bardziej jasną preferencją, która wskazuje na hierarchizację: coś jest preferowane „przed” czymś innym. W życiu takie preferencje bywają dramatyczne: trzeba coś porzucić, żeby coś uratować. Ale często płaszczyzny preferencji budują się też w zależności od tego, co można nazwać *poziomem wymagań*: są ludzie, którzy nie mogą żyć bez sztuki i którzy zarazem rozumieją, że sztuka jest wyższą płaszczyzną preferencji niż wartości hedonistyczne, choć skądinąd niższą niż wartości etyczne. W ten sposób budują się do pewnego stopnia ruchome hierarchie wartości, w zależności od tego, co uważamy za ważniejsze. To „ważniejsze” ma sens przede wszystkim, gdy jest „ważniejsze dla mnie” jako tego oto indywiduum; ale owa ważność ma również pretensje do pewnej *prawdy* o wartościach ze względu na horyzont powszechności, który spontanicznie tworzymy, prowizorycznie biorąc w nawias zmienności historyczne i kulturowe. W tych preferencjach i poprzez nie wyraża się odczuwane i zaaprobowane zróżnicowanie na to, co lepsze i to, co gorsze, pod którymi kryje się podstawowa dychotomia: dobre/złe. Ta asymetria określa ludzkie życie jako takie, ale ma dla człowieka ostatecznie wymiar metafizyczny – wymiar fundamentalnej różnicy *metafizycznej* między dobrem i złem, *ważniejszej* niż różnica ontologiczna między byciem i bytem. Nadaje ona powagę naszym wyborom i dzianiu się świata, mimo że nie zawsze da się jasno określić, co jest dobre, a co złe, co lepsze, a co gorsze.

Wartości są odczuwane, są sprawą pewnej „emocji intencjonalnej”, jakby powiedział Max Scheler, ale której towarzyszy *de iure* intuicja intelektualna. Lecz zarówno emocje, jak i intuicja wiedzione są czymś, co Józef Tischner nazwał „aksjologicznym głodem”. Struktura wolności osadzona jest w dynamizmie pragnienia, które skierowane jest dwojako: ku temu, co *inne* oraz ku temu, co *lepsze*. Wszystkie poszczególne wartości i ich realizacje obarczone są skończonością – nie tylko skończonością w czasie, który jest z definicji skończony, ale także czymś, co Theodor Adorno określił genialnie: „ach, więc to tylko tyle?”. Jest to skończoność pewnej podstawowej niewystarczalności, braku aksjologicznego nasycenia. Tymczasem dynamizm pragnienia biegnie ku nieskończoności i dlatego ku temu, co *inne*, inne absolutnie, tam, gdzie – jak pisał Lévinas – jest prawdziwe życie, gdyż tutaj „prawdziwe życie jest nieobecne”. To powoduje, że wszystkie wartości mają ukryty wektor ku temu, co najlepsze – jakkolwiek byłoby trudno je pomyśleć.

Najwyższy czas jednak odwrócić kierunek naszej medytacji. Wartości nie są tylko tym, ku czemu w sposób wolny dążymy albo wręcz co tworzymy lub co się konstytuuje w zmiennym dziejowym procesie. Wartości są zawsze do pewnego stopnia tym, co apeluje o realizację. Ale to, co *a priori* najważniejsze: Bóg i drugi człowiek – albo Bóg w drugim człowieku – staje przed nami w sposób, który *kwestionuje* naszą wolność. Stanowi miarę, z którą powinienem się liczyć. Wszystko mogę, ale nie wszystko mi wolno. Moje człowieczeństwo jest zależne od stopnia przybliżania się do tej miary, do jakiejś odpowiedzi na nią. To, co najważniejsze jest skierowanym do mnie pytaniem, na które mam odpowiedzieć, biorąc na siebie odpowiedzialność za okazane mi zaufanie. Ale odpowiedź na to pytanie, na to zakwestionowanie mojej wolności musi być także *wolne*. W tym kluczowym punkcie zarysowuje się podstawowa różnica między filozofią Tischnera a filozofią Lévinasa. Dla tego ostatniego odpowiedzialność za drugiego jest więcej niż przykazaniem: jest w gruncie rzeczy ciężarem niechcianego moralnego przymusu, który w pewnym sensie nie zostawia miejsca dla wolnej odpowiedzi, takiej na przykład, jakiej udzielił Maksymilian Kolbe, zastępując swoją ofiarą skazanego na śmierć głodową, ofiarą, której *nie musiał* podjąć. Twarz bliźniego jest wezwaniem i wyzwaniem, ale nie moralnym przymusem. Każda odpowiedź na wartość w ogóle, ale w szczególności na najwyższe wartości, dopuszcza możliwość odmowy – nawet jeśli faktycznie ta odmowa nie wchodzi w grę – gdyż bez tej możliwości wolność nie byłaby sobą. Właśnie dlatego żadne, nawet najwyższe dobro nie jest w stanie nas zdeterminować, jest względem nas bezsilne, dopóki nasza odpowiedź nie będzie udzielona z samego wnętrza nas samych, dopóki nie zdeterminujemy samych siebie. W tym punkcie trzeba przyznać rację Tischnerowi: im wyższa wartość, tym więcej wolności. Jest tak między innymi dlatego, że wysokie wartości nie są jako takie tym, co się *widzi*. Można powiedzieć więcej: wysokie wartości są *ukryte*, zasłonięte przez rozmaite oczywistości, które się pchają na pierwszy plan. Nie tylko Bóg jest ukryty, ale także wartość drugiego człowieka może się skrywać pod odpychającą powłoką na przykład żebraka. Dlatego wysokie wartości są poniekąd „jednostkami hermeneutycznymi”, domagają się rozszyfrowania, co z kolei zakłada odpowiedni poziom kultury wewnętrznej. W dialogu z wysokimi wartościami pierwszeństwo mają wartości, odpowiedź jest wtórna; ale *faktyczna* zdolność do odpowiedzi zakłada pewną paideję, „wtajemniczenie”, a przede wszystkim otwartość, w szczególności otwartość na drugiego, na inne osoby. Apel wartości adresuje się do tego, co Paul Ricoeur nazwał „l’homme capable”, człowiek zdolny do odpowiedzi.

Ta zdolność zakotwicza się przede wszystkim w pragnieniu dobra, ale także w kulturze tego, co starożytni nazywali cnotami, czyli pewnymi „sprawnościami”, bez których udzielenie właściwej odpowiedzi na wartości jest praktycznie niemożliwe. Ktoś niewychowany w kulturze szacunku dla drugiego nie dostrzeże „biedy” drugiego; ktoś całkowicie nieobeznany z malarstwem i nienawykły do kontemplacji obrazów nie będzie miał co robić w galerii malarstwa itd. Mamy więc nie tylko pragnienie dobra i wartości, ale też wrażliwość moralną i estetyczną albo jej brak, który ogromnie utrudnia odpowiedź na wartości.

Czy jednak drugi człowiek, a także Bóg są w ogóle wartościami? Takie wątpliwości mieli zarówno Heidegger, jak i Lévinas. Uważali oni, że wartości są z istoty estetycznymi lub użytkowymi przedmiotami, które się szacuje i dlatego są wartościami; Heidegger wyśmiewał mowę o bezinteresowności stosunku do wartości. Nie ma wątpliwości, że tak jest, o ile rozumie się wartości w sposób zredukowany, tak jak rozumieli je Heidegger i Lévinas. Żeby uniknąć tu niepotrzebnego niepokoju, okreśmy wartości jako to, co *ważne*, co – podobnie jak wartości – jest stopniowalne. To, co ważne w aksjologicznym sensie, to wszystko to, czego dotyczy troska; ale jest oczywiste, że najważniejszy jest człowiek, który nie może być zastąpiony przez dzieło sztuki albo przyrodę – o ile nie stanowi ona elementu zdrowia fizycznego albo duchowego człowieka. Rzecz w tym, że właśnie stanowi ona ten element i dlatego jest także ważna, godna opieki i pielęgnacji, podobnie jak dzieła sztuki, którymi karmi się wielu ludzi. Z tej też racji, racji wagi i powagi, Bóg może być określony jako to, co najważniejsze, i dlatego jako najwyższa wartość. Nie miejsce tu na rozważanie, dlaczego tak jest.

Przed wszystkim jednak powiedzmy: u podstaw aksjologii i „różnicy aksjologicznej” między wartościami leży „różnica metafizyczna” między dobrem a złem, a także „różnica agatologiczna” między dobrem a tym-co-dobre oraz „różnica kakologiczna” między złem i tym-co-złe. Różnica między dobrem a złem jest bez wątpienia różnicą absolutną i absolutnie asymetryczną co najmniej w tym sensie, że dobro pozwala rozumieć zło jako zło, nawet jeśli zło jest dane wcześniej. Dobro pozwala widzieć, że coś powinno zaistnieć, gdyż to, co jest, ujawnia jakiś brak, „niebyt”, a przede wszystkim – jak pisał Tischner – że „*jest coś, czego nie powinno być*”: nieszczęście, zdrada, krzywda, śmierć. To odsłaniające doświadczenie pozwala zrozumieć asymetrię i hierarchizację jako taką, którą czasami wyrażamy symbolami: góra – dół. Coś jawi się jako dobre mniej lub bardziej, wyżej lub niżej, podobnie zresztą jako złe mniej lub bardziej. Ale przede wszystkim

Dobro – które piszę tu przez duże D, żeby podkreślić jego przynależność do innego, właśnie metafizycznego planu – jawi się jako miara dla tego-co-dobre, a co nigdy nie jest wystarczająco „na miarę”. Między dobrem a tym-co-dobre rozpościera się właśnie „różnica agatologiczna”. Lecz różnica ta jest całkowicie inna niż różnica metafizyczna między dobrem a złem, która odsłania dobro samo jako miarę absolutną, lecz z definicji nigdy nie dościgniętą przez to-co-dobre. Jest tu jednak być może wyjątek: wcielona świętość – na przykład Jezusa Chrystusa.

We wszelkiej walce o dobro, a także walce ze złem wolność odnosi się do wartości jako do etapów, znaków, drogowskazów i jest warunkiem zarówno praktyki, postępowania, które te wartości chroni i je realizuje, jak i przede wszystkim i najpierw – ich rozpoznania. Trzeba umieć *rozpoznawać* wartości pozytywne, a także antywartości. Ale można *nie chcieć* tego rozpoznania, można być obojętnym albo wrogim, można niszczyć, dewastować, zabijać – albo instynktownie, by tak rzec, albo w imię jakiejś obłądanej ideologii. Instynktowne niszczenie może być pochodną kultu jedynej uznawanej wartości, mianowicie siły, która sama w sobie bynajmniej nie jest zła, ale jest głęboko dwuznaczna i w istocie aksjologicznie obojętna.

Co dokonuje się w wolności – a raczej w „ja” i egzystencji, która jest siedliskiem wolności – z chwilą gdy odnosi się do wartości? W tym miejscu trzeba przypomnieć jeszcze jedno rozróżnienie, które zarazem wskazuje na dynamizm wolności: wolność jako istotny rys człowieczeństwa nie jest tym samym co wyzwalenie, a także zniewalanie. Istnieje coś takiego jak *wyzwalanie wolności*, jej rozwijanie, rozpościeranie się, podobnie jak istnieje również zniewalanie. W zetknięciu z pozytywnymi wartościami i w świetle dobra wolność się rozwija, rozpoznając się w tym-co-dobre i solidaryzując z nim. Wolność się rozwija, gdy się otwiera, a zarazem ćwiczy rozpoznawanie znaków dobra i odróżnianie ich od znaków zła. Rozwija się, stając się głębiej sobą i potwierdzając pewną logikę dobra, którą stara się kroczyć. W drodze tej równie istotne jest rozpoznawanie pozytywnych wartości, jak uczenie się wydobywania się z tego, co martwe, co rutynowe, bezmyślne, co nie sprzyja budowaniu mojej autentycznej „sobości”, tego, kim jestem i kim staram się być. Wolność wyzwala się najlepiej w zetknięciu z drugim człowiekiem, w spotkaniu, w którym ujawnia się, kim jestem i do czego jestem zdolny. Spotkania w tym aspekcie mogą być bolesne, bo odsłaniają zło, które we mnie tkwi (albo co najmniej skłonności do zła), ale tym samym *de iure* ułatwiają mi drogę ku dobru. Z kolei zniewalanie wolności polega z jednej strony na fiksacji na pewnych stereotypach, na ideologizacji,

na zamkniętości, a z drugiej na tym, co Anglicy nazywają „moral insanity”. Ktoś, kto po prostu *nie widzi* dobra i zła w ich moralnym wymiarze, podobnie jak ktoś ślepy na wartości estetyczne, nie może w tych dziedzinach używać wolności, ma ją skrzepowaną. Potrzeba wtedy jakiegoś szoku, żeby komuś otwały się oczy. Jest to sytuacja analogiczna do konwersji religijnej, która zazwyczaj też następuje po szoku – nawrócenie świętego Pawła jest tu oczywiście paradygmatem.

Na koniec chciałbym wyjaśnić pewne nieporozumienie, które wiąże się z otwartością i zamkniętością wolności. Mówi się mianowicie o „prawdziwej wolności” i o „wolności fałszywej”: wolność prawdziwa to wolność zwrócona wyłącznie ku Dobru, a także ku Bogu i Chrystusowi; wolność fałszywa to na przykład wolność anarchiczna i wolność ateistów. Otóż trzeba z całą siłą powiedzieć dwie rzeczy: (1) wolność jako wolność jest zawsze prawdziwa w stopniu, w jakim jest istotnym uposażeniem ludzkiej egzystencji, mimo że jest to uposażenie szczególne, bo takie, od którego zależy to, kim ostatecznie człowiek się staje jako osoba: od wolności zależy byt konkretnej osoby, ale naturalnie nie jej istnienie. (2) Można być dojrzałym człowiekiem, otwartym i w tym sensie wyzwolonym z różnych skleroz, ale uważać się za niewierzącego; wolność takiego człowieka jest w pełni „prawdziwa” w tym sensie, że jest zasadniczo dobrze sprawowana. Co jednak dzieje się z wolnością człowieka złego? Jest to wolność źle używana, wolność ślepa na wyższe wartości i w tym sensie głęboko zniewolona; ale jest ona mimo wszystko wolnością. Ta wolność może być w zaniku, ograniczona do płaskich przyjemności, skażona moralną ślepotą. A jednak jest wolnością, która zawsze może zostać rozbudzona ku dobru.

Bibliografia

- Hartmann N., *Ethik*, Berlin–Leipzig 1925 (wyd. III 1949).
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berlin–München 1980.
- Scheler M., *Z metafizyki i fenomenologii wolności*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2004.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, red. J.A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1982.