

Tadeusz Ślipko

Wolność warunkiem czy skutkiem wartości?

Studia Philosophiae Christianae 33/2, 83-94

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO

WOLNOŚĆ WARUNKIEM CZY SKUTKIEM WARTOŚCI?

1. O jakie wartości chodzi? 2. Opis wartości moralnych. 3. Wolność psychologiczna i jej relacja do świata wartości. 4. Wolność moralna. 5. Wolność społeczna. 6. Uwagi końcowe.

1. O JAKIE WARTOŚCI CHODZI

Zbyt często – w filozofii szczególnie – mówi się o wartościach i wolności, aby obydwie te terminy nie obrosły z czasem wielością filozoficznych znaczeń i interpretacji. Z tego też powodu bez wstępnych wyjaśnień niepodobna problematyki artykułu osadzić na jednoznacznie określonym gruncie. Pierwszym w tym kierunku krokiem będzie ustalenie, o jakie „wartości” nam chodzi i w czym się wyraża właściwa im swoistość.

Wiadomo z historii filozofii, że termin „wartość” zdomował się w słownictwie filozoficznym dopiero w II-jej połowie XIX w., nie tyle wypierając, ile raczej dopełniając używany do tego czasu termin „dobro”. Szczególnie uprzywilejowane miejsce zapewnili mu w swych dociekaniach zwolennicy fenomenologii, jeden zaś z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku Maks Scheler stał się autorem często w literaturze przedmiotu wspomianej koncepcji hierarchii wartości. W ustalonych w jej ramach skali ważności na najniższym szczeblu widnieją wartości hedoniczne, na wyższym znalazły się wartości witalne, nad nimi mieszczą się wartości duchowe, w ich zaś rzędzie wartości poznawcze, estetyczne i prawne, sam zaś szczyt tej hierarchii zajmują wartości religijne. Wartości moralne niewidoczne w zarysowanej klasyfikacji są jednak przez Schelera w pełni akceptowane, owszem stanowią podstawową kategorię jego etyki¹.

¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5 Aufl., Bern – München 1966, 122-126. – Zaznaczyć wypada, że klasyfikacja Schelera przytoczona została w ogólnie tylko orientującym sensie, jakie są możliwości budowania aksjologicznej typologii. Treściowa interpretacja poszczególnych kategorii wartości w niniejszych wywodach została oparta na danych potocznego doświadczenia w duchu realizmu teoriopoznawczego filozofii chrześcijańskiej. Różni się ona radykalnie od fenomenologicznej wizji pojmowania przez Schelera rodzajów wartości wymienionych w paragrafie *Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten*.

Koncepcja Schelera daje wyobrażenie, w jakich obszarach ludzkiego poznania znajdują się desygnaty terminu „wartości”. Przedmiotem naszych rozważań staną się przede wszystkim wartości moralne. Wartości estetyczne i religijne zostaną pominięte, natomiast wartości hedoniczne i witalne posłużą wyłącznie do celów porównawczych. Chcąc bowiem zdać sprawę z istotnych cech wartości moralnych, pomocnym okaże się ukazanie, na czym polega zasadnicza różnica dzieląca je od wartości hedonicznych i witalnych.

2. OPIS WARTOŚCI MORALNYCH

Z potocznego doświadczenia wiadomo, że na wartości hedoniczne składa się ogół dóbr, które wyzwalają lub są zdolne wyzwolić w człowieku niższe lub wyższe stany przyjemnościowe: dla dziecka takim dobrem jest cukierek, dla muzyka – piękna melodia, dla samotnego starca – imieninowy podarek. Z kolei wartości witalne obejmują zbiór dóbr, które utrzymują lub zdolne są utrzymać w optymalnym stanie jego psychofizyczną kondycję: zdrowie, siłę, dobre smopoczucie. Za przykład niech nam tu posłuży środowisko naturalne jako kompleks tego rodzaju zdrowiotwórczych czynników.

Przytoczona egzemplifikacja wartości hedonicznych i witalnych pozwala stwierdzić, że są to zawsze struktury złożone z dwu elementarnych składników: z dobra przyjemno- lub zdrowiotwórczego oraz z doznania przyjemności bądź zadowolenia z pomyślnej psychofizycznej kondycji człowieka. Nader często i w pewnym znaczeniu słusznie cechę „wartości” przypisujemy już dobrom powodującym przeżycia przyjemnościowe bądź zdrowiotwórcze stany, aczkolwiek jawią się one wartościowe tylko w sensie instrumentalnym, a mianowicie – o ile okazują się zdolne te stany powodować. „Wartościami” w podstawowym i właściwym tego słowa znaczeniu są wywoływane przez owe dobra stany w postaci przyjemnościowych doznań bądź zdrowej kompleksji człowieka. Sprawcze ich przyczyny czy uwarunkowania z chwilą zaktualizowania swej wartościotwórczej efektywności po prostu znikają z pola aksjologicznego oddziaływania. Na to miejsce wchodzi sprawione przez nie wartości hedoniczne lub witalne. Wartości te jawią się wszakże w świadomości przeżywającego je podmiotu jako życiowe procesy jego biopsychicznego organizmu, stają się częścią jego jednostkowej rzeczywistości. Z tego też powodu mają one charakter partykularny: całością jest tu podmiot, doznania przyjemnościowe, jak również witalne stanowią jedynie jedną z wielu jego organicznych funkcji i z nim się w tym sensie utożsamiają.

Z wartościami moralnymi sprawa ma się zgoła inaczej. Zaczniemy i tym razem od ich egzemplifikacji. Najbardziej typowym przykładem wartości moralnych są występujące w moralnej świadomości wszystkich ludzi elementarne idee i zasady postępowania w rodzaju takich, jak sprawiedliwość, prawdomówność czy męstwo oraz odpowiadające im kategorie działań w postaci oddawania drugiemu, co mu się należy, mówienia prawdy czy przezwycięzania trudności i innych form zła przez człowieka doświadczonego. Widać zatem, że także wartości moralne stanowią struktury złożone. Ich składowe człony – to idee i zasady z jednej strony, z drugiej zaś – odpowiadające im akty. Niemniej jednak kierunek aksjologicznej zależności jest tu odwrotny: za „wartości” we właściwym i pełnym znaczeniu uchodzą tu „idee i zasady”, nie zaś akty spełniane przez człowieka w toku działania zgodnego z treścią owych idei i zasad.

One zatem, te „idee i zasady” znaleźć się muszą w centrum naszej dalszej refleksji. Jakie rysy znamionują ich aksjologiczne oblicze?

Przede wszystkim funkcjonują one w moralnej świadomości ludzi jako modelowe formy, czyli idealne wzorce postępowania dane człowiekowi do naśladowania w życiowej jego praktyce, nie zaś przez te praktykę sprawiane, jak to ma miejsce w przypadku wartości hedonicznych i witalnych. W tym znaczeniu pozostają one zawsze jakby w pewnym „oddaleniu” od działającego podmiotu, tym bardziej nie przekształcają się w organiczne procesy jego życiowej dynamiki. Wręcz przeciwnie umieszczają się na odrębnej płaszczyźnie obiektywnego ładu moralnego, zwanego często „światem wartości”.

Podobnie aktywność wartości w świadomościowych przeżyciach człowieka przejawia się w specyficzny, im tylko właściwy sposób. „Przyświecając” rozumnym władzom człowieka idealnym kształtem widniejącego w nich wzorca działania wyzwalają w człowieku dążenie do jego realizacji, którego dynamicznym przejawem są odpowiadające poszczególnym wartościom akty rozumnego działania. Dzięki intelektualnemu ujęciu istotowej treści tych wartości i wyrażeniu jej w ogólnych sądach wartościujących, czyli oceanach moralnych człowiek uzyskuje kryteria do rozeznania, które kategorie aktów uznać za dobre, gdyż odpowiadają ideałowi zawartemu w danej wartości, które zaś za złe, bo niezgodne z ideałem tej wartości.

Kryteria rozeznania dobra i zła określonych kategorii aktów nie mają charakteru sądów wyłącznie teoretycznych. Są to w gruncie rzeczy narzędzia, przy pomocy których człowiek w toku spełnianych przez siebie aktów treść dobra zawartego w danej wartości przemienia we własne osobowe dobro moralne i w ten sposób w sobie samym

kształtuje wizerunek „człowieka sprawiedliwego”, „prawdomównego” itd. Dobro to jest swego rodzaju kopią moralnej zacości odpowiednich wartości, „przybliżeniem się” do widniejącego w niej ideału, nie jest natomiast samą wartością. Ta bowiem wartość zachowując niezmiennie swój ogólny, ponadindywidualny kształt aksjologiczny nieustannie góruje nad rozumną działalnością człowieka. Z tej pozycji ukazuje mu szlaki, po których ma dążyć, aby zachowywał się jako istota rozumna, autonomiczny podmiot swoich aktów i sprawca własnej moralnej wielkości (lub nędzy), czyli jako ludzka osoba.

Ten skrótowy opis charakterystycznych cech wartości moralnych wykorzystujący zresztą możliwe do zaakceptowania osiągnięcia współczesnej fenomenologii – uwydatnia jedynie podstawowe rysy tego w strukturze moralności tak istotnego fenomenu. Jednakowoż już w świetle poczynionych uwag, szczególnie na tle związku, jaki zachodzi między światem wartości moralnych a wzorczym kształtem rozumnych aktów ludzkich, widać, że przedmiotem uważniejszej refleksji stać się musi relacja tego świata do rozumnej człowieka wolności.

Problem wolności znajduje się dziś w samym centrum ożywionych filozoficznych i teologicznych dyskusji. Wypracowano też różne teorie wolności przede wszystkim w kręgu zwolenników tzw. „nowej teologii”. Nazwiska K. Rahnera, J. Fuchsa, B. Schüllera, F. Böcklega i wielu innych świadczą, że chodzi o autorów wysoko notowanych w świecie teologii katolickiej, których poglądy zasługują na poważną i wnikliwą ocenę². Ograniczone rozmiary artykułu na to nie pozwalają, trzeba poprzestać na ogólnym jej podsumowaniu. Zarówno koncepcja wolności jako transcendentalnej zdolności myślącego podmiotu do totalnego dysponowania sobą, jak też idea fundamentalnej opcji człowieka czy też normotwórczej mocy ludzkiego rozumu stanowią raczej produkt arbitralnych konstruktów myślowych, aniżeli teorię adekwatną do tego, czym jest wolność w obiektywnej rzeczywistości człowieka. Pośrednim tego osądu potwierdzeniem będzie zarysowana za chwilę próba naświetlenia omawianego problemu ze stanowiska inspirowanego filozoficzną myślą św. Tomasza i Augustyna.

3. WOLNOŚĆ PSYCHOLOGICZNA I JEJ RELACJA DO ŚWIATA WARTOŚCI

Wolność woli nie jest bynajmniej strukturą prostą. Zakłada ona najpierw pewien układ zewnętrznych okoliczności eliminujących siły

² W literaturze polskiej obszerne tych stanowisk omówienie zaprezentował A. Szostek w pracy pt. *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, 362.

uniemożliwiające podejmowanie wolnych decyzji (np. przymus). Niemniej jednak ta tzw. „wolność od” w żadnym wypadku nie stanowi istotnego czynnika, który by od wewnątrz konstituował tożsamość aktu „wolności woli”. Istota wolności zasadza się na czymś innym. Właściwa jej dynamika ujawnia się w całej swej pełni przede wszystkim w akcie „wyboru”.

Na czym ten akt polega? Kierując się konsekwentnie tym, co nam mówi nasze wewnętrzne doświadczenie, trudno w tym miejscu dać inną odpowiedź aniżeli tę, którą od wieków głosi filozofia tomistyczna. Istotny sens wolnego wyboru wyraża się w zdolności właściwej wyłącznie człowiekowi, mocą której człowiek może podjąć decyzję działania lub niedziałania (pozostania w bezruchu), opowiedzenia się po stronie jednego z dwu lub większej ilości dóbr, zwrócenia się ku dobru nawet mniej wartościowemu, a odwrócenia się od dobra bardziej w jego rozumieniu atrakcyjnego, a wreszcie przechodzenia od jednego dobra do drugiego nawet, kiedy chodzi o dobra skrajnie przeciwstawne.

I tu rodzi się pewna trudność. Przeciwstawność dóbr może przeobrazić się w przeciwstawność dobra i zła. Czy jest ona do pogodzenia z wolnością woli? Czy człowiek jest w tym samym stopniu wolny względem zła co i dobra? Jak się ma zatem wolność woli, kiedy staje w obliczu krańcowej dla siebie sytuacji: czy ulega przez to samo jakiemuś skrępowaniu, czy też zyskuje możliwość najwyższej afirmacji własnej mocy wyboru?

Te trudne do ominięcia pytania domagają się wyjaśnienia. Nie wzbudzi chyba sprzeciwu stwierdzenie, że zło nie występuje nigdy w jakiejś własnej, niejako upodmiotowionej postaci. Ogólnie mówiąc przedstawia ono bądź brak czegoś, co jest niezbędne dla ukształtowania integralności danego bytu (np. ślepotą), bądź powoduje zakłócenie prawidłowości funkcjonowania określonych procesów (np. choroba) bądź polega na zniszczeniu jakiegoś istnienia (np. śmierć) albo ich odpowiednich układów (np. degradacja środowiska, kłęski żywiołowe). Zło stanowi więc zawsze swego rodzaju „pasożytniczy” przejaw bytu, jest jakimś „uszczerbkiem” jego obiektywnej rzeczywistości. Ale też z tego powodu pozostaje stale w związku z jakimś kontekstem dobra, czasem nawet ukrywa swą negatywność pod postacią tego dobra. I tak tylnymi drzwiami wchodzi w świat dóbr stanowiących przedmiot wyborów wolnej woli, owszem – wnosi nader istotny element w budowę właściwej tej woli wolności. Jak się to dzieje?

Wiadomo już, na czym ta wolność polega: na działaniu lub niedziałaniu, na wyborze tego lub innego dobra, nawet kiedy chodzi o dobra skrajnie sobie przeciwstawne. Z drugiej strony okazuje się, że

wola skazana jest na dokonywanie wyborów w świecie dóbr przygodnych, ograniczonych, niedoskonałych, mało tego – często pozornych, bezwartościowych, dla rozwoju człowieka nieraz wręcz zgubnych, szczególnie wtedy, kiedy stanowią osłonę dla jakiegoś zła. Do tego dochodzą zaciemnienia ludzkiego poznania narażonego na liczne pomyłki i błędy z tego powodu, że w wielu wypadkach człowiek okazuje się niezdolny do rozpoznania wszystkich wymiarów obiektywnego stanu przedmiotów swego poznania. W konkluzji nasuwa się uzasadnione chyba przeświadczenie, że nie gdzieś na obrzeżach, jak mniemają piewcy wolności spod znaku „nowej teologii”, ale w samym sednie wewnętrznej dialektyki wolności tkwi głęboka ambiwalencja dobra i zła, promocji człowieka i jego degradacji. Wolność okazuje się wielkim atrybutem człowieka i jego nobilitacją, ale równocześnie egzystencjalnym zagrożeniem dla harmonii i pełni ludzkiego rozwoju.

Stwierdzenie to ma dla nas kapitalne znaczenie. Wyróżniająca się tymi cechami wolność musi być pojęciowo wyodrębniona i opatrzona osobnym terminem, najlepiej będzie określić ją mianem „wolności psychologicznej”.

Dialektyczna struktura wolności psychologicznej stwarza podstawę do snucia dalszych wniosków. O ile prezentuje się jako bytowo-duchowa właściwość i uzdolnienie osoby ludzkiej, nie stanowi – należy to stanowczo podkreślić – żadnej wartości moralnej. Jest członem i funkcją psychofizycznej struktury osoby ludzkiej, racją, dla której człowiekowi przysługuje prymat w hierarchii bytów widzialnego świata. Ale na tym koniec, moralnotwórczych determinacji w sobie nie zawiera.

Czy to oznacza, że nie wykazuje żadnych etycznych implikacji? Wykazuje, ale szukać ich należy na innej płaszczyźnie. Na ich ślad naprowadza ujawniona wcześniej ambiwalencja tkwiąca w strukturze wolności woli i wynikająca stąd antynomiczność jej dążeń: doskonalenia się i ciągłego osobowego rozwoju, ale też degradacji. Skoro jednak skądinąd wiadomo, że sensem ludzkiego istnienia jest osiągnąć pełnię dostępnej człowiekowi doskonałości i szczęścia, w takim razie nasuwa się postulat, w myśl którego wolność musi podlegać reglamentacji ze strony odpowiadającego rozumnej naturze ludzkiej i porządkującego ją systemu. Takiego systemu nie znajduje w samej sobie, w poszukiwaniu za nim wyjść musi poza siebie. Z całościowego rozpatrzenia kondycji człowieka wynika, że takim systemem jest właśnie świat wartości i cały na nich oparty ład moralny. W tym założeniu „wolność psychologiczna” pełni rolę „uwarunkowania” wartości w znaczeniu postulatycznego ich wymogu. I stąd etyczna implikacja wolności psychologicznej: utożsamia się

z wpisanym w rozumną naturę człowieka apelem o wyposażenie tej wolności w ład wartości moralnych i innych struktur moralnego uporządkowania.

4. WOLNOŚĆ MORALNA

Postulatywny związek wolności psychologicznej ze światem wartości stawia nas wobec nowego zadania. Wyjaśnić nam wypada, czy i jakim transformacjom ulega wolność psychologiczna z chwilą, kiedy wchodzi w kontakt z wartościami moralnymi?

Przypomnijmy wpieryw dwa wcześniej dokonane ustalenia. Pierwsze z nich głosi, że wartości moralne stanowią idealne wzorce aktów spełnianych przez człowieka jako osobę wyposażoną w atrybut rozumności, świadomej samej siebie i podejmowanych przez siebie działań, zdolnej dzięki temu do podejmowania decyzji we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność. Drugie ustalenie stwierdza natomiast, że formułowane na podstawie tych wartości ogólne sądy moralne, czyli oceny pełnią rolę podstawowych kryteriów dobra i zła moralnego aktów przez człowieka wykonywanych.

Zakładając te dwa ustalenia można odtworzyć rolę, jaką moralne wartości pełnią w konstytuowaniu nowego wymiaru wolności człowieka. Pierwszym i zasadniczym zadaniem wartości moralnych jest przezwyciężyć ambiwalencję zawartą w strukturze wolności psychologicznej. Dokonują tej metamorfozy wnosząc moralne treści w sferę ludzkich wyborów, dzięki czemu wytyczają wolności jednokierunkową drogę realizacji osobowej doskonałości człowieka. Tym sposobem wolność z ambiwalentnej struktury psychologicznej przeistacza się w wolność mocą moralnych wartości wewnętrznie uporządkowaną. Naczelnym prawem jej funkcjonowania staje się teraz stałość i pełnia zaangażowania się człowieka w dążeniu do nabycia dobra moralnego. Dobro to odczytuje we wzorczych modelach wartości, które określają moralny sens poszczególnych kategorii ludzkich działań. Rozpoznawane przez działające osoby w toku zamierzonych przez nie aktów wpływają na formowanie się osądów ich sumienia, którego głos staje się twórczą siłą moralnej jakości podejmowanych przez nie decyzji. I tak wzorcza treść wartości schodzi na grunt moralnej praktyki człowieka.

Moralne oddziaływanie wartości na tym się nie kończy. Działający podmiot uczestniczy w moralnej wartości spełnionego aktu i tak nabywa zdobiące go moralnie zalety. Postępując bowiem stale w sposób „sprawiedliwy”, „prawdomówny”, czy spełniając akt „miłości bliźniego” sam podmiot staje się „sprawiedliwy”, „prawdomówny”, „miłujący bliźniego”. I chociaż ta jego „sprawied-

liwość”, „prawdomówność”, „miłość bliźniego” jest tylko czymś w rodzaju miniaturowej kopii lub podobizny w porównaniu z przyświecającą mu w tym działaniu modelowej doskonałości obiektywnego wzorca paralelnych wartości, to jednak staje się twórczą siłą nowej rzeczywistości. Decyduje bowiem o tym, jak się kształtuje ostatecznie moralna osobowość człowieka, w jakim stopniu swoim rozumnym postępowaniem urzeczywistnia w głębi swojego ducha własną swą moralną wartościowość.

W tym stwierdzeniu zawiera się logiczne przejście do nader dla nas instruktywnej konsekwencji. Cóż bowiem znaczy, że działający podmiot spełniając moralnie wartościowe akty wykształca w sobie swoją własną moralną wartościowość? Otóż znaczy to, że w człowieku dokonał się pewien duchowy proces. Być rzeczywiście „sprawiedliwym”, „prawdomównym”, „miłującym ludzi” oznacza, że dana osoba przyłgnęła niejako całą duchową stroną swojego bytu do moralnej zacności, którą w danej wartości odczytuje, z nią się w tym samym stopniu „utożsamia”, co zbliża ją do odwzorowania w sobie naczelnego ideału osobowej doskonałości. Ukształtowaną w wyniku tego procesu duchową postawę człowieka, kiedy przybierze ona postać stałego nastawienia, zwie się w etyce chrześcijańskiej „moralną cnotą”, ale bywają w użyciu także terminy „moralna sprawność”, „dzielność”, „zaleta”.

Tkwiąca w moralnej cnotcie duchowa energia zwraca nieustannie dążenia woli człowieka w stronę moralnego dobra, a równocześnie czyni ją odporną na oddziaływanie wszystkich zewnętrznych czynności, które mogły by ją pobudzić do pogwałcenia tego dobra. Ta dwustronna moc afirmowania moralnego dobra i zwalczania moralnego zła wytwarza w działającym podmiocie przez niego samą sprawioną determinację wolnych wyborów w kierunku internalizowanej wartości, która obdarza ją zarazem nową, na psychologicznej wolności nadbudowaną wolnością. Ponieważ – jak to przed chwilą zostało powiedziane – polega ona na tym, że wiążąc wolę człowieka z moralną zacnością wartości równocześnie wyzwala ją spod przemożnej siły bodźców sprzecznych z uznanym ideałem moralnym, a tym samym z własną osobową godnością, wobec tego należy tę „nową” wolność określić osobnym terminem odróżniającym ją od wolności psychologicznej. W etyce chrześcijańskiej w częstym użyciu jest termin „wolność moralna”.

Wolność moralna nie jest jednak wielkością o jednym obliczu ani stabilną. Tak samo bowiem, jak wielokształtny jest świat wartości moralnych, także wolność moralna przybiera różne postaci i stopnie rozwoju. W niejednym przypadku nie może się w ogóle rozwinąć, ponieważ wola człowieka skazuje samą siebie na skarlenie pozostając

obojętną na wezwanie wartości albo nawet oddając się w moc sił wrogich wartościom. To jest w gruncie rzeczy stan moralnej niewoli. Kiedy indziej duchowy wizerunek i jakościowa ranga wolności moralnej ulega modyfikacji w zależności od tego, która czy które wartości stanowią przedmiot internalizacji ze strony działających podmiotów, a tym samym pogłębiają i poszerzają obszar duchowego panowania ich woli i jej wewnętrznej swobody. Z chwilą jednak, kiedy wola człowieka w swym dążeniu do duchowego zespolenia się z moralną zacnością wartości wzniesie się na ich szczyt i wejdzie w kontakt z najwyższą wartością, jaką jest miłość najwyższego Dobra, wówczas także moralna wolność człowieka osiąga apogeum aksjologicznej wzniosłości. Jest to w całym tego słowa znaczeniu „wolność prawdziwa”. Pod jej skrzydłami znajduje człowiek skuteczną osłonę przed wszelkiego rodzaju manipulacją i ujarzmieniem z jakiegokolwiek powodu i czyjejkolwiek strony, przede wszystkim zaś ze strony własnych nieuporządkowanych namiętności i złych wpływów społecznego otoczenia. W wolności moralnej kryje się też niezawodny mechanizm, który woli człowieka wytycza kierunek prawidłowych wyborów wszelkich innych dóbr zgodnie z chroniącymi je szczegółowymi wartościami. Zasada św. Augustyna „*ama et fac quod vis*” tę właśnie myśl wyraża i w jej tylko kontekście może być akceptowana. W przeciwnym wypadku stałoby się dewizą moralnej anarchii i zniewolenia.

5. WOLNOŚĆ SPOŁECZNA

Ze świata wartości, ale za pośrednictwem imperatywnych struktur moralności wyrasta odrębna i zgoła specyficzna postać wolności, którą znowu dla zachowania precyzji pojęć ochrzcić należy osobnym mianem „wolności społecznej”. Nawet w szkicowym ujęciu wolności człowieka poświęcić jej trzeba kilka słów celem wyjaśnienia, na czym ta „społeczna wolność” polega i co ona człowiekowi daje.

Ogólnie powiedzieć można, że wolność społeczna mieści się w ramach deontycznej kategorii moralnej związanej z funkcjonowaniem prawa moralnego, dokładniej mówiąc – prawa naturalnego. Obejmuje zaś ta wolność obszerną dziedzinę uprawnień, czyli podmiotowych praw człowieka i razem z odpowiadającymi tym prawom powinnościami stanowi część składową normatywnej struktury „sprawiedliwości”. Zestaw „praw człowieka” jest dziś bardzo popularnym przedmiotem różnego rodzaju kodyfikacji, czego ilustracją są tego rodzaju akty polityczno-prawne, jak np. wydana przez ONZ „Deklaracja Praw Człowieka” czy dokonany przez Jana XXIII ich wykaz w powszechnie znanym dokumencie doktrynalnym, jakim jest enc. *Pacem in terris*.

Z punktu widzenia etycznego na czoło – obok zespołu tzw. „praw obywatelskich”, o których rozprawia się w etyce społecznej – wysuwają się dwa rodzaje uprawnień: 1^o prawo człowieka do wolności sumienia i blisko z nim związane prawo do wolności religijnej, oraz 2^o prawo człowieka do wolności myśli i – znowu mu pokrewne – prawo do wolności słowa. W jakim sensie te dwa rodzaje uprawnień mogą uchodzić za twórcze siły tego nowego rodzaju wolności, jakim jest „wolność społeczna”, i w jakim stosunku pozostaje ta wolność do świata wartości?

Idzie o to, że obydwie te postaci praw człowieka, szczególnie zaś prawo do wolności sumienia i religii, dotyczą bezpośrednio na wskroś wewnętrznej, bo duchowej sfery ludzkiego życia i w znacznym stopniu mieszczą się w obrębie tego, co nazywamy sferą „prywatności” człowieka. Mimo to mają wyraźny wymiar społeczny, ponieważ ich sens normatywny na tym polega, aby zabezpieczyć te dwie osobowe enklawy od nieuprawnionych ingerencji zewnętrznych ze strony innych osób, przede wszystkim zaś państwa. Wspomniane uprawnienia zapewniają więc osobie ludzkiej niezbędną autonomię, która stwarza warunki, aby w głębi ducha i w werbalnym jego wyrazie, jak również w całokształcie swoich zachowań mogła postępować zgodnie ze swymi moralnymi i religijnymi przekonaniem, jak się tego domaga autentyzm osobowego rozwoju człowieka.

Korzenie tych dwu praw i w ogóle całego systemu uprawnień człowieka tkwią również w świecie wartości. Chrześcijańska deontologia etyczna kieruje się stale zasadą, że wszelkie imperatywne normatywy moralne, a więc także z obiektywnego prawa moralnego wynikające uprawnienia i obowiązki nabierają obowiązującej mocy dzięki temu, że stanowią z moralnego nakazu płynące potwierdzenie i wzmocnienie dobra osoby ludzkiej uszczegółowionego w tej wartości, która określa moralną zacność normowanej przez ów nakaz kategorii ludzkich działań. A taką przecież moralną zacnością jaśnieją zachowania się człowieka zgodne z jego własną uczciwą wizją tego, co mu dyktuje moralne dobro i wyznawana przezeń religia.

6. KOŃCOWE UWAGI

Jeżeli zarysowana koncepcja wolności oparta na wyróżnieniu trzech kategorii: wolności psychologicznej, moralnej i społecznej nie wzbudzi zasadniczych zastrzeżeń krytycznych, w takim razie zgodzić się wypada, że termin „wolność” w odniesieniu do człowieka, podobnie jak termin „wartość” nie jest bynajmniej terminem jednoznacznym. Wyszczególnione niektóre kategorie wartości i fundamentalne aspekty wolności wyrażają na tyle odrębne wymiary ich

rzeczywistości, że ogarniające je ogólne pojęcie trzeba uznać za pojęcie analogiczne, w którym obok cech wspólnych występują także wyraźne różnice.

A zatem pytanie zawarte w tytule artykułu: *Wolność warunkiem czy skutkiem wartości* nie jest bynajmniej stylistyczną atrapą mającą na celu zaciekawienie ewentualnego czytelnika. Okazuje się, że wolność jest zarówno warunkiem, jak i skutkiem wartości. Można o niej powiedzieć, że jest warunkiem wartości, gdyż stwarza podstawę dla postulatu, mocą którego świat wartości i cały fenomen moralności jawi się jako porządkujący tę wolność ład moralny. Wolność jest wszakże także skutkiem wartości, o ile zawarte w tych wartościach wzorce treści doskonałości człowieka w ich różnych przejawach prowadzą do wykształcenia się nowych struktur moralnych, których duchowa rzeczywistość zakreśla w człowieku obszar jego osobowej autonomii i wolności moralnej w dziele realizacji własnego osobowego rozwoju. Z tego samego aksjologicznego źródła moralnej godności osoby ludzkiej bierze początek także wolność społeczna jako forma optymalnych warunków dla realizowania przez człowieka jego fundamentalnych uprawnień.

Dalszym wyrazem różnic zachodzących między poszczególnymi kategoriami wolności jest ich odmienny status egzystencjalny. Wolność psychologiczna i moralna przynależą do duchowej sfery życia ludzkiego, a przeto mają charakter na wskroś wewnętrzny. Wolność społeczna sięga w sferę relacji międzyosobowych, a nawet państwowych, a więc nosi znamiona struktury zewnętrznej.

Odmienny charakter ma także „wewnętrzność” przysługująca wolności psychologicznej i moralnej. Wolność psychologiczna należy do konstytutywnych elementów psychofizycznej struktury człowieka jako funkcja i manifestacja duchowego pierwiastka jego natury. Skrępowaniu może ulec tylko ze strony obcych jej sił zewnętrznych. Wolność moralna przyczyny wzrostu lub skarlenia znajduje we wnętrzu samej działającej woli. Wolność ta bowiem znajduje się na horyzoncie wolnych wyborów człowieka, jest kresem, do którego dąży, ale też który sam tworzy. A zatem człowiek, kiedy staje się sprawcą złych wyborów, nadużywa danej mu mocy określania samego siebie i własnej doskonałości. Zamiast wyzwalać się od zła i utwierdzać w umiłowaniu dobra poświęcającego mu wzorczo w wartościach moralnych, poddaje się oddziaływaniu dóbr godzących w jego godność moralną. A wtedy nie oddycha już klimatem wolności, wręcz przeciwnie, nakłada sam sobie więzy moralnego zniewolenia.

Świadomość swoistego statusu aksjologicznego wartości moralnych, jak również odmiennych płaszczyzn, na których kształtuje się

odrębny status wolności psychologicznej, moralnej i społecznej oraz ich wzajemne ze sobą powiązania zapobiec może wielu uproszczeniom i arbitralnym interpretacjom w filiooficznych dyskusjach o wolności. Przede wszystkim wskazuje na konieczność kontroli, o jakim rodzaju wolności mówi się w danym kontekście. Pozwala też stwierdzić, w jakim punkcie i na jakiej podstawie wolność otwiera się na świat wartości i przybiera cechy kategorii moralnej. A najważniejsze, że ujawnia aksjologiczne determinanty, mocą których wolność występuje raz w blasku „wolności prawdziwej”, kiedy indziej natomiast staje się „wolnością fałszywą”, „wypaczoną”, niekiedy wręcz „przewrotną”, po prostu „anty-wolnością” w zależności od tego, czy ożywia ją prawda wartości, czy też służy ich gwałceniu i poniewieraniu.

FREEDOM – THE CONDITION OR THE CONSEQUENCE OF VALUES

Summary

The notion of „value” appeared in philosophy in the second part of XIX century as the complement of the notion of „goodness”, which had been in use by that time. It was Max Scheler, the author of the idea of values hierarchy, who especially contributed to it. First of all, moral values are taken into account. They are compared with hedonic and living values. Essential attributes of moral values are pointed out, what enables one to show the fundamental difference between moral values on the one hand and hedonic and vital ones on the other. The problem of freedom is vital in philosophical and theological controversies. Therefore the relation between psychological freedom and values, as well as the problem of moral and social freedom are discussed.