

WALDEMAR PRUSIK

## Maxa Schelera pojęcie wolności osobowej

Artykuł dotyczy zagadnienia wolności w fenomenologii Maxa Schelera, pojętej zasadniczo jako „możność” bądź „moc” (*Können*) woli, na której opiera się zdolność wyboru oraz działania<sup>1</sup>. Już samo takie określenie nakazuje zapytać, czy wolność da się tu zrozumieć na sposób osobowej transcendencji podmiotu wobec jego naturalnych władz (możności), czy też na sposób wolności woli jako władzy naturalnej podmiotu. Pierwsze byłoby rozumieniem bardziej trafnym, bo uwzględniającym wyjątkowy status ontyczny osoby, drugie zaś sprowadzałoby wolność do być może najsłabszego, ale jednak zdeterminowania naturalnego czy istotowego i omijało osobowy charakter bytu ludzkiego. Nie można też zapominać, że wolność wpisuje się tu w kontekst doświadczenia wartości i oznacza autonomiczne zdeterminowanie podmiotu przez to, co dane jest „dla” niego (dla osoby). Wartości zaś stanowią sferę obiektywnych istot, które obowiązują w sposób niezmienny (konieczny), a tym samym, dane w przeżyciu preferencji, stanowią jakąś konieczną, a nie dowolną, determinację aktów woli. Jeżeli ponadto weźmiemy pod uwagę, że wolność stanowi dla Schelera stały osobowy *habitus*, który – jak pisze M. M. Baranowska – oznacza niezależność wyższej sfery („centrum”) osoby w stosunku do sfery niższej<sup>2</sup>, to kwestia wolności staje się tym bardziej problematyczna. Niezależność bowiem sfery duchowo-osobowej od sfery psychicznej, a tej od sfery witalnej i zmysłowej, oznacza w takiej samej mierze wolność osoby od „natury”, w jakiej idealne jakości wartości, hierarchicznie wyższe, są „niezależne” od niższych, gdyż je w sobie fundują, nie będąc przez wartości niższe fundowane<sup>3</sup>. Jeżeli więc wartość jest czynnikiem motywującym wolę, to motywacja, jak pokazywał Scheler, dokonuje się w przeżyciu wartości, czyli w preferencji, która znów będąc właściwym przedmiotowym poznaniem (emocjonalnym) idealnej istoty wartości, jest aktem intencjonalnym, determinowanym

<sup>1</sup> M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. W., „Znak” 1963, nr 11, s. 1274. Zob. ten sam tekst Schelera w przekładzie G. Sowińskiego: *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, [w:] M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 77.

<sup>2</sup> M. M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, WAM, Kraków 2011, s. 76.

<sup>3</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag, Bern–München 1980, s. 114 n.

przez daną jej obiektywną, aprioryczną istotę wartości. Preferencja determinować będzie wolę odpowiednio do ujętej istoty wartości. O ile idealne istoty wartości są niezienne, o tyle też i determinowanie woli w przeżyciu preferencji musi mieć charakter konieczny.

I tu pojawia się główne pytanie, na które w niniejszym tekście postaramy się odpowiedzieć. Z jakim mianowicie rozumieniem wolności spotykamy się u Schelera: czy jest to rzeczywista wolność decydowania, w której zaznacza się suwerenność osoby, czy też wolność ta polega raczej na realizacji istotowej (ontycznej) konieczności?

Możność albo moc woli w pierwszym rzędzie oznacza – mówi Scheler – tyle, co „władanie” wolą (*Willensmacht*), tyle, co „mogę” albo „mam moc” tak bądź inaczej zdecydować, tak bądź inaczej – coś rozstrzygnąć, tak bądź inaczej coś uczynić. Być wolnym to tyle, co mieć świadomość tej możliwości woli, czyli mieć dane w przeżyciu wewnętrznym to, że jest się w stanie w określony sposób zdecydować bądź uczynić i że zawsze można uczynić inaczej<sup>4</sup>. Świadomość tej możliwości występuje w każdym spełnianym akcie woli i oznacza zarazem, że akty te spełniane są spontanicznie przez „ja” i z „ja” wypływają. Spontaniczność aktów woli ujawnia się w bezpośrednim, wewnętrznym ich przeżyciu świadomym (intencjonalnym)<sup>5</sup>. Jeżeli „mogę”, jeżeli władam wolą, jeżeli mam „moc” woli, by postanowić, wybrać lub uczynić tak a tak, to dzięki tej mocy – czytamy – mogę też na drugi sposób: mogę uczynić (zdecydować) inaczej. Możliwość woli jest zatem podstawą dla możliwości wyboru i czynu. Druga zależy od pierwszej<sup>6</sup>.

Mamy tu więc rozróżnienie między wolnością jako możliwością woli, która sama w sobie pozostaje niezdeterminowaną zdolnością jakiegokolwiek decydowania (wyboru), a w konsekwencji i działania, oraz ufundowaną na niej zdolnością wyborów i czynów, determinowaną przez określone jakości wartości. Zdeterminowane decyzje podążają w ślad za pierwszym momentem „mocy woli” i im większa jest owa „moc” (im więcej „mogę”), tym więcej pojawia się konkretnych aktów decyzyjnych, dążeń i czynów, podyktowanych przez różnorakie doświadczenia wartości. To zaś oznacza, jak mówi Scheler, że wraz z siłą woli rozwija się (wzrasta) wolność wyborów, a nie na odwrót<sup>7</sup>. Możliwość, moc czy też siła woli (chcienia) stanowi tu, jak widać, pierwszy i zasadniczy moment wolności i nie wykracza poza czystą możliwość wybierania. Sama w sobie pozostaje niezdeterminowana, a determinację uzyskuje dopiero w zasadzających się na niej konkretnych aktach decyzyjno-dążeńiowych, jeżeli te zostają umotywowane w doświadczeniu (przeżyciu) wartości. Jak bowiem znów dowiadujemy się z tekstu Schelera, realizacja wolności opiera się na determinacji aktów woli (chcienia) przez war-

---

<sup>4</sup> Tenże, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, wyd. cyt., s. 1274 (*Z fenomenologii i metafizyki wolności*, s. 77).

<sup>5</sup> Tamże, s. 1274–1275, 1279 (*Z fenomenologii i metafizyki wolności*, s. 78–79, 83).

<sup>6</sup> Tamże, s. 1274 (*Z fenomenologii i metafizyki wolności*, s. 78 i n.).

<sup>7</sup> Tamże.

tości, bo tylko wartości motywują wolę na sposób autonomiczny, będąc czymś „dla” osobowego podmiotu i nie oddziałując na niego w sposób „mechaniczny”, tzn. na sposób przyczyny koniecznej.<sup>8</sup> W aspekcie podmiotowym istotą wolności jest więc czysta możność woli, co znaczy, że w najściślejszej istocie wolne chcenie to chcenie niezdeteminowane w żaden sposób: ani ze strony wartości, ani tym bardziej ze strony czynników zewnętrznych, „mechanicznych” i niższych niż czynniki aksjologiczne. Podmiotowy aspekt istoty wolności polega więc na czystym niezdeteminowaniu i sprowadza się do tego, co zgodnie z fenomenologicznym założeniem redukcji stanowi bezzałożeniowo (i *a priori*) daną, czystą istotę-materię wolności.

Na takie twierdzenie pozwala Schelera rozumienie redukcji fenomenologicznej, na której przecież opiera się wszelkie istotowe doświadczenie i która jest jedynym założeniem fenomenologii. Dla porządku przypomnijmy, że redukcja abstrahuje od wszelkich założeń apriorycznych oraz od wszelkich rozumowań, przez co doświadczenie fenomenologiczne zyskuje charakter intuicji. Wszelki dyskurs w ogóle, tak jak i wszelka metoda właściwa dla poznania naukowego, a dalej zmysłowe naoczności i wszelkie czynniki pośredniczące w poznaniu, zostają w fenomenologii zredukowane (poznane naukowe zostanie dopiero na zbiegu redukcji oparte i uzasadnione w doświadczeniu ejdetycznym, a wraz z nimi również i wszelkie „realne” charakterystyki aktu poznania. Samo realne „dokonywanie” aktu z różnorodnością jego „odmian” (sposobów) również jest tu zredukowane. Pomijane są również właściwości psychofizyczne podmiotu jako „spełniająca” aktu poznawczego, a wraz z nimi wszystko, co można by nazwać „realnością” aktu. Przez to samo abstrahuje się od każdego modusu czy „współczynnika” realności treści przedmiotowej („rzeczywistość”, „zjawisko”, „wyobrażenie”, „złudliwość”), wedle którego treść przedmiotowa w poznaniu jest dana. Redukcja więc pomija realne właściwości i czynniki zarówno aktu poznania, jego przedmiotu, jak i podmiotu ten akt spełniającego. Na koniec wreszcie redukcji podlega istnienie przedmiotu i podmiotu oraz wszelkie sądy o istnieniu<sup>9</sup>. Ugruntowane w redukcji fenomenologicznej poznanie staje się czysto istotowe i aprioryczne, a jego przedmiotem jest to, co dane „bezpośrednio”, czyli „fakt fenomenologiczny” jako „czysta istota” (*eidos*).

Wolność – jak pokazuje Scheler – dana jest w bezpośrednim ujęciu istotowym, którym jest „świadomość” albo „odczucie”, uzasadnione w zabiegu redukcji. To zaś, czym jest wolność – jak czytamy – dane jest nie w teoretycznym ujęciu poznawczym, lecz w wewnętrznym przeżyciu aktów woli (w obrębie życia

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 1282.

<sup>9</sup> M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, [w:] tenże, *Schriften aus dem Nachlass*, t. I, Francke Verlag, Bern 1957, s. 394 n. Por. T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 4, s. 176; H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21, s. 105.

wolitywnego)<sup>10</sup>. Aby móc powiedzieć, co jest dane w tym bezpośrednim odczuciu wolności, musimy, pozostając w zgodzie z wymienionymi za Schelerem głównymi momentami redukcji, zauważyć najpierw, od czego abstrahuje owo „zredukowane” fenomenologicznie doświadczenie. Otóż, jeżeli cały kompleks realnych właściwości podmiotu i spełnianego przezeń aktu został zawieszony, to wraz z nim zawieszony jest określony sposób przeżywania tego, co podmiotowi jawi się w przeżyciu. Należy więc abstrahować od konkretnych popędów, reakcji, skojarzeń, przyzwyczajzeń, czy zmiennych mniemań, jakie towarzyszyłyby przeżyciu wewnętrznej dramaturgii aktów woli, poszczególnych chcień, zamiarów i postanowień, które klarują się w przeżyciu wewnętrznym i uzyskują określoność tworzonych przez siebie związków. W doświadczeniu wolności nierzadko jesteśmy skłonni postrzegać swoje postanowienia jako zdeterminowane i bierne, gdyż oddziałują na nas takie czynniki, jak nawyk bądź poczucie wysokiej trudności, które osłabiają nasze postanowienia. Od tych wszystkich momentów „realno-popędowych”, zgodnie z zasadą redukcji, należy abstrahować. W ten sposób wewnętrzne przeżycie aktów woli – wskazuje Scheler – pozwala zrozumieć, że nasze akty decyzyjne – pomimo ich dramaturgii – nie są zdeterminowane motywami niższymi, działającymi na sposób mechanizmów i że wolność nie jest przymusem<sup>11</sup>. W perspektywie teoretyczno-poznawczej wolność jest dana jako konieczność przyczynowo-skutkowa. Perspektywa ta, na sposób właściwy dyskursowi, ujmuje cały dynamizm wzajemnie warunkujących się aktów woli jako skończoną, gotową całość, złożoną z różnorodnych momentów. Analizując strukturę tej całości, dyskurs ustala między nimi relacje, które traktuje na sposób koniecznych związków przyczynowych, w których jeden człon jest zawsze poprzedzający, a drugi następujący. W ten sposób – mówi Scheler – ujmuje akty postanowień i wyborów determinizm, który ujmuje wolność jako konieczną determinację zewnętrzno-przedmiotową, nic nie może wiedzieć o powstawaniu i dynamizmie wolnych wyborów osobowych. Tym samym więc wolność w poznaniu teoretycznym nie jest dana w ogóle (podobnie, jak i przymus)<sup>12</sup>.

Tak samo ma się rzecz z pojęciem wolności jako indeterminacji. Jeśli – powiada Scheler – poznajemy jakieś zdarzenie jako niezeterminowane przez jakiś inny fakt, a więc jeśli ujmujemy jakiś akt decyzji czy czyn jako pozbawiony zewnętrznych determinacji przyczynowych, to samo teoretyczne poznanie przedmiotowe nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy indeterminacja jest rzeczywista (czy akt woli rzeczywiście jest niezeterminowany), czy też przekonanie o indeterminacji wynika jedynie z niedostatecznej wiedzy o czynniku determinującym. Jasne jest tylko to, że indeterminacja jest wolnością co najwyżej w sensie negatywnym i że jeden fakt niekoniecznie determinuje inny. Niezeterminowanie nie jest jed-

---

<sup>10</sup> M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, wyd. cyt. s. 1275 (*Z fenomenologii i metafizyki wolności*, wyd. cyt. s. 78).

<sup>11</sup> Tamże, s. 1275 i n.

<sup>12</sup> Tamże.

nak niczym innym, jak tylko przypadkiem, a nie wolnością<sup>13</sup>. Przypadkowe determinacje – jak można zrozumieć – wyłamują się zarówno spod koniecznego stosunku przyczyn i skutków, jak i spod stosunku teleologicznego, gdzie środek służy zawsze celowi. W efekcie wszystkie elementy składające się na proces determinowania aktu woli, wszystkie jego fazy, zamykają się jakby w procesualną całość, na którą osoba nie ma żadnego wpływu i nie odgrywa w nim żadnej istotnej czynnej roli. Stąd też tego typu determinacje są wręcz absurdalne i nieprzewidywalne. Są więc tym, co osobie biernie się „przydarza” i nie wynika wprost z mocy woli jako możliwości decydowania. Widać tu, że wolność Schelera nie jest wolnością w sensie negatywnym, czyli wolnością „od” konieczności związków przyczynowo-skutkowych, ani też od związków celowych, a przy tym jest z istoty racjonalna. Natomiast teoretyczny determinizm i indeterminizm sprowadzają wolność do tego, czym ona nie jest i nie prowadzą do zrozumienia jej istoty<sup>14</sup>.

Doświadczenie istotowe wolności musi więc, zgodnie z ideą redukcji fenomenologicznej, abstrahować od teoretycznego dyskursu i jego metody, co oznacza, że właściwym poznaniem wolności jest bezpośrednio jej przeżycie egzystencjalne. To w przeżyciu ujawnia się to, że w aktach woli podmiot (osoba), przeciwstawiając się naturalnym popędom, pożądaniom, lękom, przyzwyczajeniom, zmiennym stanom emocjonalnym *etc.*, determinuje sam siebie w aktach wyboru, a te determinacje czynią jego działania w pełni obliczalnymi. Ta obliczalność (przewidywalność) bynajmniej nie oznacza braku wolności ani na sposób przymusu, ani też przypadku. Przeciwnie, im bardziej jest się wolnym – czytamy – tym bardziej i obliczalnym, a im bardziej przymuszonym, tym i mniej obliczalnym. Przeżycie wolności – mówi Scheler – pokazuje że cała ta obliczalność determinowania bierze się z wewnętrznego postanowienia co do tego, że działania będą nacechowane stałą prawidłowością. W ten sposób wolnym aktem osoby jest np. przyrzeczenie czy przysięga. Wolność zachowuje tu oznaki koniecznej determinacji, bo zawiera istotowo stałe (konieczne) uporządkowanie następstwa poszczególnych aktów-składników decyzji. Określoność czy obliczalność aktów woli (chcienia, zamiaru, postanowienia) nosi więc znamię pewnego przymusu, ale przymus ten jest dobrowolnie postanowiony i w postanowieniu ustalony. Dlatego też właśnie na mocy istotowego przeżycia wolności osoba jest wręcz „zmuszona” do postępowania w pełni przewidywalnego. Im bardziej jest się więc wolnym, tym bardziej przewidywalnym, bo niezależnym od zewnętrznych pokus, pożądań i przymusów.<sup>15</sup> Wolność doświadczana w przeżyciu istotowym oznacza więc autodeterminację osoby, posiada swoją racjonalność i opiera się wprost na możliwości (mocy) woli. Jest zatem wolnością decydowania i czynienia inaczej, niezależnie od zewnętrznych determinacji określających na sposób konieczny wolę podmiotu, a zależnie jedynie od podmiotowej możliwości woli. Im bardziej nacechowany jest wolnością jakiś akt, im bardziej autonomicznie jest zdeterminowany

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 1276.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 1276 i n.

przez osobę, tym głębiej przenika duchowe życie osoby. Im bardziej akt woli jest wolny, tym bardziej jest aktem duchowym i osobowym<sup>16</sup>.

Osoba zatem realizuje się w wolności swoich duchowych aktów, a dynamika aktów jest zarazem dynamiką urzeczywistniania się osoby. Wolność realizuje więc porządek bytu osobowego, a ten – wedle poglądów Schelera – jest zawsze bytem konkretnym. Nie istnieje, jak pisał, żadna „czysta świadomość”, czyste „Ja”, żaden czysty podmiot w sensie Husserla. Redukcja fenomenologiczna odsłania podmiotowość czysto duchową, poprzedzającą cały porządek aktów intencjonalnych i porządek ten w sobie fundującą, ale odsłania ją zarazem jako ściśle konkretną<sup>17</sup>. Natomiast w sferze aktowości podmiotu, na skutek zabiegu redukcji (jak nietrudno zauważyć, gdy się weźmie pod uwagę momenty, od jakich w redukcji się abstrahuje) odsłania się czysto duchowa miłość jako akt absolutnie pierwszy i fundamentalny dla całej intencjonalności podmiotu<sup>18</sup>. Wolność zatem, o ile na tym etapie przeżyć świadomych ukazuje się jako autodeterminacja osoby, o tyle przebiega w porządku aktów ściśle duchowych (woli), zasada się na pierwotnym przeżyciu miłości i ma przy tym charakter ściśle konkretny i dynamiczny. Osoba urzeczywistnia się w konkretnych, nacechowanych dramaturgią wyborach, które z kolei motywowane mogą być tylko na sposób autonomiczny, a nigdy heteronomiczny. Znaczący to zarazem, że to autodeterminowanie osobowych aktów przebiega zawsze jak gdyby „z góry”, od strony wyższych „centrów” osobowych i podporządkowuje sobie „centra” niższe. Wolność zatem, określona przez Schelera jako pozytywna autodeterminacja, odpowiada owemu osobowemu *habitus*, o którym wspominaliśmy na początku, i polega ściśle na jego realizacji. A zatem sfera niższych zachowań zmysłowych podporządkowana jest aktom sfery witalnej, a ta odpowiednio sferze psychicznej (psychiczno-intelektualnej, jeżeli intelekt został przez Schelera uznany za władzę bardziej naturalną człowieka, niż ściśle osobową<sup>19</sup>). Wszystkie natomiast niższe determinacje, właściwe dla poszczególnych tych sfer, podporządkowane są ostatecznie aktom sfery ściśle duchowej i osobowej zarazem, czyli aktom woli.

O ile więc osobą jest tu duchowy podmiot, rozumiany jako „centrum” aktów intencjonalnych bądź jako ich „uporządkowane zespolenie”<sup>20</sup>, o tyle też autodeterminacja osoby oznacza jedynie determinowanie wszystkich sfer porządku

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 303 i n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 100 i n. Odpowiednie analizy dotyczące miłości duchowej jako „praktu” poczyniłem w rozdziale pierwszym mojej pracy *Fenomenologia wartości. Max Schelera i Nicolai Hartmann*, Wydawnictwo Naukowe USz, Szczecin 2011.

<sup>19</sup> Intelekt przynależy do porządku *homo naturalis* i stanowi surogat instynktów, które człowiek zatracił. Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 24 i n.

<sup>20</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wyd. cyt., s. 94.

*homo naturalis* przez sferę osobowo-duchową. To, co psychiczne, jak mówi Scheler, nie spełnia się samo. Wszystko, co psychiczne, jest przedmiotem ducha (jako ducha), przez ducha uprzedmiotowione. Natomiast sam duch nie poddaje się uprzedmiotowieniu. Jego *intentio*, każdy poszczególny akt, jaki z ducha płynie i w jakim duch się urzeczywistnia (staje się), nie pozwala się uczynić przedmiotem oglądu. Co najwyżej może się we własnym wnętrzu skoncentrować, stając się bardziej spójną osobą (spójnym „ja”), ale nie może się zobiektywizować<sup>21</sup>. Znaczący to zarazem, że poszczególne „centra” niższe: psychiczne, witalne i zmysłowe, są w aktach duchowych (*intentiones*) poznawczo oglądane i przez akty ducha jako akty woli determinowane w działaniu (o ile człowiek jest osobą). Moment transcendencji osoby oznacza tu zatem tylko wykraczanie sfery ducha poza wszystkie sfery niższe i naturalne<sup>22</sup>. Nie ma tu jednak transcendencji samej sfery duchowej. Duch nie ujmuje więc siebie w oglądach istotowych jako bytującego „ja” czy jako „substancji”. Duch, jak znowu czytamy, nie jest w ogóle substancją, lecz samoistnie realizującym się (dziejącym się) uporządkowanym zespoleniem aktów, bądź też – co znaczący tyle samo – uporządkowanym układem aktów, pośród których tylko jeden przewodzi i wszystkimi kieruje, zmierzając ku wartościom<sup>23</sup>. Nie ma tu zatem nawet poznania siebie jako ducha, a jest jedynie poznanie istotowe spełnianych aktów, albo lepiej: spełniających się aktów duchowych. Stąd właśnie przeżycie wolności zostaje przez Schelera określone jako przeżycie spełniających się aktów woli bądź jako doświadczenie wewnętrznego życia ducha, a nie jako doświadczenie transcendencji osobowego „ja”. Transcendencja ta bowiem, jak widać, nie zachodzi. W tym kontekście wolność daje się zrozumieć tylko jako stosunek autonomicznej determinacji całego porządku naturalnego przez duchowe akty woli. Jednak nie można tu już pojąć wolności na sposób pełnej autodeterminacji osoby, bo sam duch, nie mając zdolności samouprzedmiotowienia, nie ma też władzy nad sobą samym. Będąc tym, co się staje na drodze swoich aktów, poza te akty w żadnej mierze nie jest władny wykroczyć. Duch, czyli osoba jest zatem ukierunkowanym nagromadzeniem (zespoleniem) aktów, które nie mają władzy determinować samych siebie. To jego ukierunkowanie musi być aprioryczne, bo określone w istocie miłości, będącej aktem absolutnie pierwszym i źródłowym dla wszelkich aktów duchowo-intencjonalnych. O ile więc miłość – jak uczył Scheler – jest aktem-przeżyciem z istoty intendującym

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 95.

<sup>22</sup> Tamże, s. 93 i n.: „Jako istota duchowa człowiek jest istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat. Jako taka istota duchowa, zdolny jest też do ironii i humoru, które zawsze zawierają jakieś wzniesienie się ponad własne istnienie”. O ile na zdefiniowanie ducha pozwala zabieg redukcji, o tyle też duch dany jest zawsze nie w jego istnieniu rzeczywistym, ale w jego czystej istocie. Istnienie nie mieści się więc w istotowym pojęciu ducha jako osoby, przez co z kolei duch nie przynależy – istotowo – do porządku świata naturalnego (zob. niżej, przypis 28). Stąd też wykraczać poza własne istnienie to nie to samo, co wykraczać poza siebie jako istotę duchową, lecz tylko poza istotę żywą, przynależną do świata (a poprzez to i poza świat).

<sup>23</sup> Tamże, s. 94, 114.

wartość wyższą, a w konsekwencji najwyższą wartość świętości<sup>24</sup>, o tyle też duch jako duch okazuje się czymś z góry (*a priori*) zdeterminowanym, a nie determinującym się. Wolność w tej sytuacji jawi się raczej jako wolność jednak naturalna, a nie osobowa. Jest co najwyżej wolnością woli bądź chcenia, ale nie wolnością osoby, bo nie ma tu momentu pełnej transcendencji definiującej wolność realnie osobową. Nazywając rzecz w terminach K. Wojtyły, należałoby powiedzieć, że osobowy podmiot Schelera co najwyżej siebie „posiada”, ale siebie nie „stanowi”, będąc ustanowionym *a priori* duchowym „centrum”.

W tym stanie rzeczy należałoby zapytać, czy mamy tu do czynienia z rzeczywistą podmiotowością ducha, a w konsekwencji – czy podmiot Schelera jest w ogóle osobą. Co do tego, że duch jest podmiotem dla niższych sfer aktowych, że nadaje im swój własny kierunek, że je „po swojemu” determinuje, wątpliwości raczej nie ma. Jednak, czy akty ducha jako ducha dają się tu zrozumieć jako podmiotowe, skoro dokonują się – jak pisał sam Scheler<sup>25</sup> – „samoistnie”, przez co duch zostaje określony jako „czysta aktowość” (*Aktualität*)? Samo pytanie sugeruje odpowiedź przeczącą, tym bardziej, że byłaby ona zupełnie zgodna z wykładem Schelera. Jeżeli bowiem duch rzeczywiście jest tu określony jako „czysta aktowość” i „swobodne” bądź „samoistne spełnianie się aktów”, albo wręcz jako „monarchiczny układ aktów, w których jeden przewodzi i kieruje ku wartości i idei”<sup>26</sup>, to trudno mieć wątpliwość co do tego, że duch nie podmiotuje swoich aktów na sposób niezeterminowanego, a determinującego „ja”. Jest jedynie „podmiotem” w tym sensie, że akty te spełnia albo też, że akty te emanują z niego jako z ich „jedności”, „centrum” czy „ośrodku”. Duch jako osoba „istnieje” tu bowiem tylko o tyle, o ile jego akty „dzieją się”. Istnieje tylko, jak czytamy, w swoich aktach i przez swoje akty<sup>27</sup>. Duch jest więc „spełniaczem” albo „nagromadzoną jednością” aktów, ale nie jest ich podmiotem. W tym więc sensie nie mamy tu do czynienia ani z wolnością „ja”, bo nie jest spełniony warunek bycia podmiotem, ani też owo „ja” nie jest żadnym „ja”, bo nie ma zdolności transcendowania siebie. Co więc za tym idzie, osoba nie posiada ostatecznie żadnego panowania nad dziejącymi się jej aktami i trudno uznać, aby w ogóle miała na nie jakiś wpływ, skoro tylko o tyle istnieje, o ile akty się w niej dokonują i o ile jej „być” jest wręcz w tych aktach ufundowany, a nie na odwrót. Osoba nie może się zatem nie stawać. Aby istnieć, stawać się musi, tak jak stają się jej duchowe (wolitywne) akty. Akty duchowe definiują osobę i poza akty duchowe ona nie wykracza. Schelerowski aktualizm w pojęciu osoby wyraźnie więc zaciemnia istotę osoby, zamiast ją przybliżać<sup>28</sup>. Również pojęcie wolności pozostaje w tym stanie rzeczy

<sup>24</sup> Tenże *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, wyd. 2, PWN, Warszawa 1986<sup>2</sup>, s. 222, 231–232.

<sup>25</sup> Tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 94.

<sup>26</sup> Tamże, s. 94, 114.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Wobec przywołanych tu Schelerowskich określeń osoby trudno zgodzić się z poglądem M. M. Baranowskiej jakoby Scheler odrzucił aktualistyczne rozumienie osoby przez to, że miał rzekomo podkreślać jedność osoby, porządek i trwałość jej struktury,



pojęciem niejasnym, bo wolność bardziej tu odpowiada realizacji istotowej konieczności, niż rzeczywistej autodeterminacji, opartej na transcendencji osoby. Życie duchowo-osobowe polega w rezultacie na determinowaniu działań naturalnych przez zdeterminowane istotowo (*a priori*) duchowe akty woli, co znaczy, że wolność osoby nie wykracza poza konieczne działania ducha jako ducha. Jeżeli więc miłość, z istoty nakierowana na wyższy stan wartości, jest pierwszym aktem (duchowym) woli, to jej pierwsze działanie determinujące wolę jest działaniem koniecznym, bo wyznaczonym istotowo. Wolność woli ostatecznie sprowadza się do tego, czym nie jest, czyli do konieczności. Osoba nie może nie działać, a działając, nie może nie kierować się na wartości, spośród których koniecznie preferuje wartości wyższe (preferencja bowiem, jako właściwy akt istotowego doświadczenia wartości, jest aktem apriorycznego i koniecznego poznania istoty wartości wraz z jej stopniem wysokości<sup>29</sup>). Także więc i aksjologiczna determinacja aktów

---

zwracając uwagę na to, że osoba jest tym, co wkracza w czas. Baranowska przywołuje tu zdanie Schelera: „*Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein*” (M. M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, wyd. cyt., s. 75). Otóż, rzeczywiście, jak pisał Scheler, akty płyną z porządku osobowego w obiektywny czas, ale są to akty spełniane w determinowanych przez ducha „centrach” niższych, a nie akty ducha jako ducha. Duch jako taki (osoba), jak mówi Scheler, nie przynależy w żaden sposób, do świata czasowego, nie będąc żadną jego „częścią” czy elementem. Duchowe centrum nie posiada określeń czasowych, nie da mu się przypisać żadnego „gdzie-”, ani „kiedykolwiek”, żadnego „teraz” (*Jetzt*) ani „tutaj” (*Hier*). Właśnie o tym wymiarze pozaświatowym ducha-osoby rozstrzyga redukcja fenomenologiczna, która pozwala zarazem ducha ludzkiego zdefiniować, a doświadczaną w przeżyciu „oporu” realność świata „zawiesić”, aby na kanwie czystych oglądów istotowych (czystych istot) wrócić do rzeczy i „zideowaną” rzeczywistość czystych istot odnieść do świata, wyrównując napięcie między idealnością a realnością, popędami a duchem. To zrównanie idei i rzeczy następuje na drodze istotowych przeżyć, zarówno rzeczy, jak i wartości, a więc na drodze aktów miłości, poznania oraz chęci spełnianych przez wolę. Duch jednostkowy, mając swoje zakorzenienie w nadjednostkowym duchu jako takim (w *Ens a se* jako najwyższej zasadzie bytu), tych wszystkich aktów „współdokonuje” wraz z nim, urzeczywistniając świat rzeczy i wartości poprzez (współ)wydobywanie czystych, idealnych, absolutnych istot z wiecznego centrum (*Ens a se*) wszystkich istot, wartości i celów. Idee bowiem nie są przed światem ani po jego ustanowieniu („stworzeniu”), lecz są wraz z nim w wiecznym duchu (*Ens a se*). Należy je zatem wydobywać z absolutnej zasady, czyli – znów – współwytwarzać idealną istotowość rzeczy i wartości, co dokonuje się w duchowych aktach intencjonalnych (miłość, ejdologia rzeczy i wartości, chcenia). To ustanawianie rzeczywistości w czystych fenomenologicznie aktach oznacza zarazem realizowanie się ducha jako takiego, wartości oraz rzeczy wraz z ich idealną istotowością (przez co sam świat staje się bardziej dorzeczny, rozumiały i wartościowy, zarazem – „lepszy” i bliższy samemu duchowi). Korzeni ducha należy więc dopatrywać się jedynie w „najwyższej zasadzie bytu”, czyli w *Ens a se*. Przynależność do porządku światowego dotyczy więc jedynie aktów „naturalnych”, przez akty duchowej woli determinowanych, a nie samych aktów „osobowych”. Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 93–104.

<sup>29</sup> Stosowne analizy poznania i hierarchii wartości przeprowadziłem w książce *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, wyd. cyt., s. 15–201 (rozdz. I–II).

chcenia (woli) staje się wyraźnie determinacją konieczną, tak za sprawą konieczności preferencji, jak i samych idealnych aksjologicznie istot.

Jeżeli z drugiej strony redukcja nakazywała abstrahować od realności przedmiotu (od jego konkretnych cech empirycznych, a nade wszystko od realnego istnienia), to ma to również znaczenie dla ejdetycznego doświadczenia wolności. Otóż, jak czytamy w tekście Schelera<sup>30</sup>, już determinizm uznaje, że „świadomość” czy „uczucie” wolności rzeczywiście występuje i że doświadczamy w nim autonomicznego decydowania, w którym przeciwstawiamy się rozmaitym przymusom determinującym nasze działania. Jednakże pojawia się tutaj zarzut iluzoryczności takiego bezpośredniego przeżycia wolności. Świadomość fenomenologiczna zdaje się zawodzić tam, gdzie motywy działań osobowych są nieczytelne i na ich miejsce przyjmuje się motywy inne, właśnie autonomiczne, albo nie przyjmuje się żadnych. W takich sytuacjach ulega się złudzeniu autodeterminacji, podczas gdy realne determinacje są zupełnie inne. Podobne jednak próby negocjowania ejdetycznego doświadczenia wolności są, zdaniem Schelera, całkowicie chybotne, bo opierając się na poznaniu teoretycznym, które samo przecież podlega realnej determinacji przyczynowej, usiłują orzekać o tym, co poza realne determinacje wykracza. Determinizm sprowadza więc czysty fenomen wolności do tego, od czego redukcja fenomenologiczna nakazywała abstrahować. Jeżeli zatem wszelka realność przedmiotowa została fenomenologicznie zawieszona, to wolność jako przedmiot przeżycia dana może być tylko w jej czystej istocie, czyli ostatecznie jako czysty *eidos*, do którego realne istnienie w ogóle się nie stosuje. Tym, co dane w bezpośrednim przeżyciu istotowym, jest sama czysta treściowość wolności, czysta istota-materia, niezależna od wszelkich czynników realnych. Bez względu więc na realne istnienie, wolność jest dana w przeżyciu-oglądzie jako czysty fenomen i bez znaczenia jest, czy ogląd ten jest wątpliwy i mylący (choć jest to metodycznie niemożliwe). Znaczy to, że istota wolności dana jest nawet w złudzeniu<sup>31</sup>. Nawet więc w złudzeniu – pokazuje Scheler – ujmujemy niewątpliwie fenomenologiczny fakt wolności, a oczywistość tego ujęcia jest zagwarantowana w zabiegu redukcji. Zatem wszelkie zatem próby deterministycznej redukcji wolności do porządku koniecznych praw przyczynowych dokumentują jedynie niezrozumiały strach przed wolnością. Tymczasem wolność okazuje się faktem obiektywnym, bo danym w bezpośrednim przeżyciu ejdetycznym.

Redukcja fenomenologiczna odsłania zatem zarówno czysty, fenomenologiczny podmiot jako konkretną duchową osobę, jego pierwsze czysto duchowe przeżycie miłości, w którym znajdują swój początek wszystkie akty intencjonalne (tak istotnościowo poznawcze, jak i preferencyjne), jak i fenomen wolności jako autodeterminacji woli. Wolność realizuje się w porządku aktów woli, dlatego – jak mówi Scheler – wola czyni wolnym. Znaczy to zarazem, że autodeterminacja zachodząca wewnątrz spełniających się aktów woli zasadza się na możliwości

---

<sup>30</sup> M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, wyd. cyt., s. 1279 i n.

<sup>31</sup> Tamże, s. 1280.

(mocy) woli i świadomość tej możliwości, uzyskiwana w przeżyciu autodeterminacji (wolitywnego życia osoby), jest właściwą świadomością wolności. W trakcie opisu procesu autodeterminowania osoby bez trudu dało się zauważyć, że wolność (jako autodeterminacja) osoby jest po prostu wolnością woli. Już sama ta tożsamość wyraźnie wskazywała więc, że akty osoby nie wykraczają poza sferę aktów duchowych, przez co samo pojęcie wolności staje się mocno wątpliwe, nie oznaczając w efekcie nic więcej niż wolność naturalną.

Teraz wypada zwrócić uwagę na moment możliwości woli, leżący u podłoża dynamiki życia wolitywnego osoby. Otóż, możliwość woli wykazywana jest w analizie owego procesu autodeterminowania, na który składają się poszczególne jego „ogniwa”, czyli poszczególne akty chcenia, zamiaru i decyzji. Każdy z momentów dynamicznego przebiegu autodeterminowania suponuje odpowiednią do swojej istoty możliwość. Każdy zamiar musi być ufundowany w możliwości zamierzenia, każda decyzja w możliwości decydowania, każde chcenie w możliwości chcenia. Możliwość woli, jako fundament wszelkich jej, następujących po sobie i wiążących się przyczynowo aktów, realizuje się tylko w nich i poza nimi pozostaje czystą – nazwijmy to tak – biernością podmiotu. Wola, określona przez Schelera jako „właściwa forma ducha”<sup>32</sup>, pozostaje więc w sobie „czystą” dyspozycją do spełniania aktów, w których uzyskuje swoje (autonomiczne) zdeterminowanie. Ostatecznie tylko w decyzjach wola wiąże się ze swoim przedmiotem, ku któremu zmierza (celem), a tylko w konkretnych aktach chcenia to zdeterminowanie (jako proces) inicjuje się. Zauważamy tu więc istotną analogię pomiędzy czystością fenomenologiczną ducha, jako podmiotu osobowego, oraz woli, jako pierwszej i właściwej „formy” (jakościowej postaci) ducha. Wola jest tylko w aktach i przez akty, tak jak i duch. Tak więc, jak duch, sama w sobie nie jest niczym na kształt substancji, co znaczy, że stanowi co najwyżej określone czy uporządkowane „centrum” aktów, bądź też uporządkowane albo wręcz „przewidywalne” (obliczalne) ich „zespolenie”. Im bardziej zatem staje się zdeterminowana przez swoje akty, tym bardziej jest „wolna” i obliczalna. W tym kontekście musimy wolę uznać za to samo, czym jest sam w sobie duchowy podmiot, a ściślej – za jego szczególne „uformowanie” czy upostaciowienie. Dzieje się to za sprawą – jak możemy zauważyć – pierwotności aktu miłości, która odsłania przed podmiotem świat (bytu i wartości) i otwiera go na podmiotowe *intentiones*. W tym pierwszym przeżyciu czystej miłości duch osobowy chce-pragnie (a raczej sam jest pragnieniem) tego, co się przed nim po raz pierwszy odsłania (prawdy bytu i wartości). Osobowy akt pierwszy miłości jest więc aktem nade wszystko determinującym ducha na sposób chcenia, czyli na sposób woli. Wola i duch jako osobowy podmiot to zatem jeden i ten sam porządek aktów, które go determinują i urzeczywistniają w sferze wartości. To bowiem wartość jest przecież właściwym przedmiotem-celem woli, skoro w pragnieniu prawdy (wartość poznawcza) i nade wszystko świętości (jako najwyższej wartości) bierze początek zarówno istotowe poznanie rzeczowo-bytowe, jak i aksjologiczne (preferencja czystych

<sup>32</sup> Tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 103.

istot wartości). Wolność to zatem istotowa potencjalność, która zarówno zasadza się na koniecznym, bo przecież fundamentalnym, przeżyciu czystej miłości duchowej, jak i – z drugiej strony – będąc niezdeterminowaną możliwością, w sposób konieczny zakłada swoje zdeterminowanie, które ją urzeczywistnia, tzn. zakłada akty woli. W tym stanie rzeczy znów staje się jasne, że wolność osoby jest tu ostatecznie wolnością naturalną, bo sprowadzającą się do wolności woli jako możliwości chcenia, a w konsekwencji i decydowania. Widać zarazem, że i sama osoba zrównuje się całkowicie z porządkiem istotowym ducha jako zasadniczo woli, a zrównując się z nim – znów widzimy – nie ma zdolności transcendencji. I wolność więc, i osoba sprowadzają się w rezultacie do tego, co istotowe i zarazem do istotowo (*a priori*) koniecznych działań. Jeżeli przy tym zwrócimy uwagę na to, że miłość z istoty jest ruchem ku wyższej wartości, a więc że jest koniecznym pragnieniem wartości, to konieczny charakter wolności staje się tym bardziej widoczny. Osoba w zasadzie nie może wartości nie pragnąć, jeżeli doświadcza ich w fundamentalnym przeżyciu miłości, a nie mogąc ich nie chcieć, nie może też być przez nie niezdeterminowana w swojej możliwości woli (chcenia).

Zapytajmy, czym jest możliwość woli. Odpowiemy, że możliwością chcenia i odpowiedź ta będzie zgodna z wykładem Schelera. Możliwość chcenia to ta sama niezdeterminowana potencjalność woli, o której mówiliśmy przed chwilą. Oznacza ona jednak, że chcenie w pierwszej swojej „postaci” jest niezdeterminowane aktowo, że nie jest aktualnie chceniem czegoś, chceniem jakiejś wartości. Chcenie jest tu zatem nieumotywowane i w tej mierze „potencjalne”, bo tylko to jest motywem chcenia – mówi Scheler – co jest dane w przeżyciu wewnętrznym wolności<sup>33</sup>. Powraca tu wątek „przymusu” i „niezdeterminowania”. Przymus jest koniecznym przyczynowaniem zewnętrznym, dla przeżycia istotowego wolności jest czymś przypadkowym i pozbawionym mocy wyjaśniającej. Indeterminacja z kolei jest przypadkowością, która podobnie jak przymus, nie jest dana w istotowym doświadczeniu wolności i jako taka, z perspektywy fenomenologii, jest absurdem. Chcenie niezdeterminowane, podobnie, jak i związane przymusem (wymuszone), nie daje się tu zatem zrozumieć jako chcenie wolne. Rzeczywistym motywem może być tylko to, co ma charakter autonomiczny, tzn. to, co przeżyte w duchowym akcie miłości. Dlatego też rzeczywistym motywem niezdeterminowanego chcenia jest wartość, co zarazem znaczy, że tylko wartość jest zdolna zdeterminować chcenie (wolę)<sup>34</sup>. Chcenie wolne to wobec tego chcenie „umotywowane” i tym samym racjonalne (sensowne), bo uzasadnione w osobowym doświadczeniu ejdetycznym<sup>35</sup>. Wolność jako wolność woli-chcenia staje się, jak widzimy, racjonalna w momencie jej istotnościowego umotywowania, czyli w momencie jej autonomicznego zdeterminowania w przeżyciu wartości.

I tu znów dostrzegamy, że wolność, wbrew intencjom Schelera, musi ostatecznie zostać pojęta jako konieczność, albowiem jej doświadczenie dokonuje

---

<sup>33</sup> Tenże, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, wyd. cyt., s. 90.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 90 i n.

się zawsze wraz z przeżyciem wartości, które jest doświadczeniem koniecznym. Preferencja, ufundowana w akcie miłości, jest bowiem koniecznym poznaniem emocjonalnym (intuicją) idealnej istoty aksjologicznej i ujmuje wartość wraz z jej usytuowaniem hierarchicznym (wysokością) na sposób ewidentny i nieomylny<sup>36</sup>. Jak zatem na miłości opierają się akty preferencji, tak też w przeżyciu preferencji (w intuicji wartości) ufundowane są akty woli jako zdeterminowane chcenia. Chcenie umotywowane to chcenie zdeterminowane przez istotę wartości wyższych (ostatecznie przez najwyższą wartość świętość), jakie zjawiają się w intuicjach. Przez to samo wolność woli (chcenia) jako woli umotywowanej okazuje się tu istotową koniecznością woli do kierowania się ku wartościom. Znow więc zauważamy, że konieczność doświadczenia fenomenologicznego determinuje wolność, wobec czego wolność staje się poznana ejdetycznie (w przeżyciu wartości jako motywu) koniecznością chcenia, bo każdy akt preferowania jest aktem poznania istoty wartości, zaś akt chcenia – chceniem wartości. W rezultacie chcieć, to tyle samo, co musieć. Osoba, jak się okazuje, w swoich wolnych aktach chcenia nie może nie pragnąć wartości, skoro pierwszy duchowy akt, akt miłości, jest koniecznym ruchem ku wartości wyższej, a preferencja koniecznym jej uczuciowym poznaniem (przeżyciem), które znow w bezpośrednim przeżyciu wolnego determinowania woli (w istotowym doświadczeniu wolności) dostarcza autonomicznego (wolnego) i przez to racjonalnego motywu. W ten sposób wolność możemy w końcu określić jako bezpośrednią świadomość koniecznego umotywowania woli przez wartość, o ile ta świadomość dana jest w istotowym doświadczeniu wolności woli. Powstaje w tym stanie rzeczy pytanie, czy występuje tu w ogóle moment decyzji, który przecież, realnie rzecz biorąc, dla realizowania się wolności osobowej jest zasadniczy. W tym kontekście odpowiedź znowu musi być przecząca. Skoro bowiem miłość po raz pierwszy odsłania wartość jako motyw, a preferencja ukazuje go jako aksjologicznie wysoki bądź niski, to moment wyboru wartości, a tym samym moment motywowania woli, równoznaczny jest z aktem preferowania *resp.* stawiania niżej. Decyzja więc sprowadza się tu do aktu istotowego poznania wartości, która wiąże ze sobą wolę jako możliwość, czyniąc ją wolą zdeterminowaną i wolną. Inaczej mówiąc, wybór jest tu tak oczywisty, że wręcz konieczny, ustalony w intuicji wartości *a priori* (*apriorisches Vorziehen*)<sup>37</sup>.

Wolność chcenia, jak pokazuje Scheler, jest podstawą dla wolności czynienia. Wolność czynu – powiada – należy jeszcze odróżnić od „możności czynu”. Możliwość czynu jest to stan zewnętrznych (empirycznie koniecznych) uwarunkowań, zezwalający na zaistnienie czynu. Czyn możliwy to taki, który ma

<sup>36</sup> Tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. cyt., s. 107 n.

<sup>37</sup> Preferencja *a priori* (*apriorisches Vorziehen*) odróżnia się od preferencji „empirycznej” (*empirisches Vorziehen*) i dotyczy idealnych, fenomenologicznie czystych jakości wartości, podczas gdy ta druga dotyczy wartości konkretnych „dóbr”, będących urzeczowieniem czystych istot wartości. Preferowanie empiryczne opiera się więc na preferencji *a priori*, warunkuje akty woli. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. cyt., s. 107 i n.

możność zaistnienia. Wolność czynu natomiast jest stosunkiem pomiędzy wolnym, umotywowanym chceniem i możliwością czynu. Czyn jest wtedy wolnym działaniem osoby, gdy wyznaczony wolnym chceniem, ma możliwość realnie być spełniony. Natomiast w sytuacji, gdzie czyn jest umotywowany w wolnej woli, a nie zachodzi faktyczna możliwość spełnienia, pozostaje on działaniem zdeterminowanym na sposób przymusu, podobnie jak wówczas, gdy czyn ma „moc” zaistnienia, ale nie jest umotywowany w sferze chcenia. Wtedy również nie jest czynem wolnym, lecz nakazanym. W obydwóch więc wypadkach czyn jest działaniem pod przymusem – bądź zabronionym, bądź też nakazanym. Wolność działania jest zatem ufundowana w wolności chcenia i uorganizowana przez autonomię motywowania woli. Oznacza to zatem, że wolność woli jako chcenia umotywowanego (racjonalnego) jest naczelnym, istotowym rozumieniem wolności osoby.

W rezultacie więc dowiadujemy się, że o wolności u Schelera można mówić tylko w sensie utrwalonym już w starożytnym neoplatonizmie Plotyna, gdzie wolność nie odróżniała się od bytowej konieczności, ufundowanej w działaniu Jedni. Tu natomiast spotykamy się *de facto* z wolnością sprowadzoną do ejdetycznie poznanej, istotowej konieczności ducha, który w tej mierze jest pozbawiony zdolności transcendowania siebie, w jakiej nie jest niczym *par excellence* substancjalnym, lecz całe jego „bytowanie” zamyka się w jego aktach, a akty te są na tyle zdeterminowane autonomicznie i wolne, na ile są ugruntowane *a priori*.

#### SUMMARY

#### **Max Scheler's Notion of Personal Freedom**

This article constitutes a critical analysis of M. Scheler's understanding of freedom. Scheler demonstrates freedom as a "potency" or "power" (*Können*) of the will, which is the basis for the freedom of choice and action. Thus, freedom is a personal *habitus* (*Gesamthabitus innerer Freisein*); its essence is given in an internal (intentional) feeling, but not in a theoretical consideration. This signifies that the consciousness of freedom is a consciousness of independence of a higher (superior) sphere (*centrum*) of person from the lower one (spirit from psyche, psyche from vital sphere, vital sphere from the sensual). If freedom is realized in an order of acts of the will, then it is realized in acts of the will and it becomes a "motivated" will. An internal feeling of value (as the motive) is represented as subjective necessity of the will and it therefore makes the will not passive, but rational and free. The reasonable will is a will determined by the motive, given in an internal experience. Thus the freedom of the will is the will "motivated", i. e., caused by the consciousness of necessity. In this context, freedom is a direct consciousness of indispensable reason; it gains a Neo-Platonic connotation.