

BARTŁOMIEJ Sipiński

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych

## Wybór intencjonalny. Refleksje augustyńskie

---

The Intentional Choice. Augustinian Reflections

### I. CZYŻ KAŻDY WYBÓR JAKO WYBÓR JUŻ Z ZASADY NIE MA CHARAKTERU INTENCJONALNEGO?

Wybór sam z siebie jest aktem, a każdy akt opiera się na intencjach, które w realizacji stają się wyborem. Zdawać się może, że jest to jakiegoś rodzaju paradoks, który jednak stanowi rodzaj absurdalnej pułapki, ponieważ ten, kto wyboru dokonuje, ma wybór, czy chce wyboru dokonać. Problem wyboru i kwestia intencji przeplatają się z sobą, co – jak się wydaje – nie niesie za sobą żadnych ograniczeń ani nie daje nawet punktów oparcia temu, kto wybiera; co więcej, każdy wybór jest kreacją siebie jako swoiste *ex nihilo*.

Kim jest osoba wobec swojej wolności i możliwości dokonywania wyboru?

Jak problem wyboru i intencji odnosi się do pojęcia osoby jako tego, kto wyboru dokonuje, kto staje wobec dylematu własnej wolności dokonywania wyboru?

Z pewnością możemy zauważyć, że samo zagadnienie wyboru tak czy inaczej wiąże się z perspektywą intencji i dlatego w tytule naszego szkicu mówimy nie tyle o tautologii, ile o pewnej strukturze, która jak postaramy się wykazać, ściśle wiąże się z pojęciem osoby i pozwala na lepsze jej rozumienie.

### II. WOLNOŚĆ I AKTOWOŚĆ

Zacznijmy od problemu wolności, która w tej perspektywie wydaje się najbardziej pojemna, w niej bowiem zawiera się przecież sama kwestia woli i wyboru jako takiego. To wolność ukazuje właściwy obraz obu wymienionych ter-

minów, które możliwe są do realizacji w sferze aktowej. Innymi słowy, wolność jest opisem woli i zdolności do dokonywania wyborów, a opis ten, jako dotyczący bezpośrednio intencji, jest też opisem osoby. Stąd tak ujęte zagadnienie wolności wydaje się kwestią o bardzo dużym znaczeniu.

Warto zwrócić uwagę, że problem wolności rozważany był w tradycji filozofii zachodniej od niemal samego jej początku, od kiedy tylko zaczęto rozważać status związków człowieka z otaczającym go światem. Świat ten z jednej strony jest polem do realizacji wolności: człowiek jest wolny w świecie, w którym żyje, z drugiej zaś strony ukazuje świat jako ograniczający wolność człowieka, nie wszystko przecież wolno i nie wszystko jest kwestią wyboru, a sam świat jest tym, co determinując, może również wolność odbierać. Tak czy inaczej świat jest przestrzenią, w której możliwa jest wolna wola i dokonywanie wyborów, także tych, które mogą odnosić się do samej wolności, której zawsze można się zrzec, o czym pisaliśmy jako o swoistej absurdalności wolności. Możliwa jest też wolność woli w odniesieniu do samej wolności.

Samą wolność można w ten sposób określić w dwóch kontekstach. Z jednej strony jako wyzwalający brak ograniczeń, co jest ujęciem wolności o charakterze negatywnym. Z drugiej zaś strony jako możliwość dążenia do wybranego celu, w czym nie napotyka się oporu, co z kolei możemy określić jako pozytywne definiowanie wolności. To jednak tylko subtelności, powiedzieć można: o sofistycznym charakterze, których zadaniem ma być precyzyjniejsze ujęcie problemu na tyle szerokiego, że w zasadzie trudno mówić tutaj o jednej zasadniczej definicji. Trudno dziwić się temu, ponieważ już samo definiowanie pojęcia osoby jest dość kłopotliwe, jak wielokrotnie podkreśla to w swych pracach Emmanuel Mounier<sup>1</sup>. Możemy się więc spodziewać, że również samo pojęcie wolności osoby nie będzie umożliwiało nam wskazania jednoznacznej definicji bez względu na to, czy miałaby ona mieć charakter pozytywny, czy negatywny.

Jedynym fundamentalnym aspektem dotyczącym wolności będzie nawet nie tyle wskazanie na jej przeciwieństwo w postaci niewoli, ta także może mieć równie płynny charakter, ile na podmiotowość, która jako źródło intencji określa granice i charakter wolności w perspektywie swojej aktowości, gdzie jawi się jako osoba.

Postarajmy się znaleźć odpowiedź na pytanie o to, czymże więc jest wolność i jaki jest właściwie związek wolności z osobą.

Idąc trochę na skróty, moglibyśmy przyjąć, że tym, co łączy osobę z perspektywą jej wolności, jest dość prosty czynnik, mianowicie intencjonalność, która

---

<sup>1</sup> Problem ten szczególnie podkreśla francuski personalista Emmanuel Mounier, między innymi w swej sztandarowej pracy *Qu'est-ce que le personalisme?* (wydanie polskie: E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasieński, Warszawa 1964).

realizowałyby się w akcie jako mechanizm możliwości lub niemożliwości realizacji celów intencjonalnych. Ujęcie całej kwestii w taki sposób nader klarownie ukazuje nam obraz wolności i jej przeciwieństwa – niewoli: ponieważ osoba mogąca coś realizować jest wolna, zaś nie mogąca i napotykając opór, doświadcza niewoli. Problem jednak w tym, że takie rozumowanie nie ujmuje wielu zasadniczych kwestii i nie odpowiada na liczne pytania, wśród których znajduje się to najistotniejsze: dlaczego wobec takich czy innych warunków wolności czy niewoli takie czy inne akty intencjonalne mogą mieć miejsce?

Ten uproszczony schemat może bowiem dotyczyć co najwyżej kontekstu fizycznego, w ramach którego ruch ciał obłożony jest pewnymi warunkami praw fizyki, i dlatego uznamy, że człowiek zamknięty w więziennej celi jest zniewolony, ponieważ mury i kraty nie pozwalają mu na to, aby mógł realizować cele intencjonalne poza horyzontem jego uwięzienia, które jest niczym innym jak fizycznym oporem stali i kamieni. Problem wolności w perspektywie osoby jest – jak się zdaje – zagadnieniem znacznie szerszym, które kontekst intencjonalnej realizacji pozwala przedstawić w dwóch sferach odniesień.

### III. REDUKCJA DO INTENCJI

Pierwszą jest sama możliwość realizacji intencji w akcie, ponieważ podmiotowość dokonuje wyboru o charakterze, którego nie możemy nazwać inaczej jak mianem intencjonalnego, który jest źródłem samego aktu jako takiego. O ile wybór jest już sam w sobie aktem, o tyle dokonująca go podmiotowość emanuje swoją intencjonalną wolnością woli, która jest osobowym wizerunkiem podmiotowości.

Pod pewnymi względami przywołać może to na myśl wzór idei według Platona, która w tym samym schemacie jawi się w świecie pod postacią marnych cieni<sup>2</sup>. Tutaj wolność woli osoby byłaby sferą na wskroś idealną, stanowiąc poniekąd samą treść intencji, która znajdowałaby swoje odzwierciedlenie w taki czy inny sposób we wszelkiej aktowości, podobnie jak ma to miejsce choćby w przypadku miłości, o której pisze autor *Uczty*.

Sama możliwość dokonania wyboru – podmiotowościowa wola jako taka – byłaby więc ściśle związana z aktem, w którym osoba się przejawia, ale to z kolei powoduje, że owa idealna sfera wolności stająca za aktem intencjonalnym, przejawiając się w nim, jest czymś rzeczywistym, na swój sposób namacalnym. Przykładowy więzień, którego ogranicza cela, ma w sobie intencjonalną możliwość, której cela mu nie odbiera. Ma bowiem wolę, gdyż ma intencje, które są wyborem, tyle

---

<sup>2</sup> Por. Platon, *Państwo*, ks. 7, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.

że ich realizacja w formie aktów jest determinowana przez kraty i mury, jak to już wcześniej określiliśmy. Innymi słowy, chodzi tutaj o to, że nie każdy akt jako taki jest determinowany przez świat i opór, jaki mu stawia, wyznaczając w ten sposób granice wolności: więzień nie pokonuje fizycznie krat, choć intencjonalnie jest poza nimi. W tym oto dwubiegunowym zestawieniu ukazuje się osoba w swej wolności intencjonalnej, ponieważ jak się okazuje: wolność ma zawsze charakter intencjonalny z tego właśnie względu, że podmiotowość wciąż staje wobec wyboru. Tak skonstruowany jest jej świat, w którym uobecnia się jako osoba.

Właśnie w odniesieniu do wyborów, które mają intencjonalną podstawę, można mówić o wolności lub niewoli, a ponieważ każdy intencjonalny akt bez wyjątku wiąże się z wyborem, dlatego już same intencje są wyborem, który ma miejsce w akcie. W konsekwencji można uznać, że wszelki akt jako mający intencjonalną podstawę staje się przejawem wolności osoby jako jego autora. Wolność przeto zawsze jest osobowa i wolności w intencjonalnym jej rozumieniu nie da się osobie odebrać, ponieważ zawarta jest ona w samych intencjach. Jednak czy wobec tego nie stajemy w obliczu swoistego nihilizmu, który destruowałaby osobę od wewnątrz?

Innymi słowy, czy takie ujęcie problemu nie sugerowałoby, iż tak naprawdę wolność osoby nie byłaby oparta na niczym, że nie istnieją żadne wskaźniki leżące u jej podstaw jako źródła intencjonalnego wyboru, a sama osoba jest jakoby zawieszona w nieskończonej przestrzeni jej własnej wolności, której jest jednoczesnym więzieniem i której ogrom ją przytłacza?

Czy wszystko wolno, ponieważ wewnątrz osoby jest metaforyczna pustka, która na wzór nicości nie znajduje żadnego oparcia, i tym właśnie jest jej wolność?

Przyjmując za punkt wyjściowy założenie o tym, że każdy akt intencjonalny jest jednocześnie przejawem wolności osoby, otwieramy zupełnie nowy obszar zagadnienia wolności jako takiej. W tym szczególnym przypadku wolność lub zniewolenie nie jest tym, co określiliśmy mianem fizycznego, nie stanowi kajdan, krat czy nawet kontekstu wolności słowa, ale dotyczy bezpośrednio samych intencji. Innymi słowy, jeśli mówimy o wolności osoby, wskazujemy na pewnego rodzaju zakres powiązania ze światem.

Jednak powiązanie to nie jest tym samym powiązaniem, jakie ma miejsce w przypadku tego, które określiliśmy mianem fizycznego, gdzie ważną rolę odgrywają przedmioty. Obrazem powiązania intencjonalnego osoby ze światem jest właśnie struktura samych intencji, co oglądać możemy w konsekwencji dokonania redukcji, na wzór tej, którą Edmund Husserl określa mianem ejdetycznej<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 4nn.

W tym szczególnym przypadku dokonujemy redukcji tego, co przedmiotowe, eliminując tym samym również wszystko to, co może dotyczyć kwestii wolności w znaczeniu stricte fizykalnym, co w konsekwencji doprowadza również do redukcji wszystkiego, co ma empiryczny charakter. Pozostają nam tylko czyste intencje, niezwiązane z jakąkolwiek przedmiotowością jako taką, i to właśnie owe intencje prowadzą nas teraz bezpośrednio do ich źródła, do podmiotowości. Sposobem tym otwieramy płaszczyznę, która jest strukturą samych tylko intencji, wymykających się ontologicznemu ograniczeniu, a wolność, która ich dotyczy, jest wolnością czysto intencjonalną, bez jakiegokolwiek pośrednictwa. Podsumujmy: jeśli dokonamy redukcji do intencji w ich czystym znaczeniu, pozbywamy się jednocześnie wszelkiej przedmiotowości, która wolność intencji mogłaby ograniczać. Oznacza to, że intencje w tej sytuacji nie są zawłaszczane przez przedmiot, wobec czego sam wybór intencjonalny jest nie tyle warunkowany przez przedmiotowość przedmiotu (dokonywany na przykład ze względów pragmatycznych), ile ma swoje źródło w nieredukowalnej pod tym względem sferze wolności samego wyboru intencjonalnego.

Takie ujęcie problemu nosi znamiona zbyt formalnego, dlatego warto zastanowić się nad tym, gdzie właściwie możemy szukać przykładu tego rodzaju relacji intencjonalnej, w której mamy do czynienia z czystością intencji w wyborze intencjonalnym.

#### IV. ŚWIĘTY AUGUSTYN I INTENCJE

Francuski fenomenolog Jean-Luc Marion sugeruje, że tego rodzaju czyste intencjonalne powiązanie, które nie ma w sobie przedmiotowości, jest możliwe w relacji z Bogiem, ponieważ jest to rodzaj relacji bezprzedmiotowej, w której *Ego*, transcendując siebie, odkrywa również swój podmiotowościowy charakter. Według Mariona problem ten świetnie opisuje św. Augustyn w swych słynnych *Wyznaniach*<sup>4</sup>, gdzie przedstawia przemianę, która wiedzie do Boga, ale sama w sobie jest owocem wolnej woli człowieka<sup>5</sup>. Przyjmując poniekąd z inspiracji Mariona specyficzny tok myślenia św. Augustyna, powinniśmy zastanowić się nad tym, gdzie wobec tak rozumianego kontekstu leżeć miałyby rozgraniczenie między wolnością a niewolą w perspektywie intencjonalnej.

Augustyńska sugestia jest tutaj według Mariona bardzo przydatna, ponieważ ukazuje wolność człowieka jako perspektywę wolności wobec Boga, co w konsekwencji ukazuje nam obraz świata czysto intencjonalnego, w którym człowiek

<sup>4</sup> J.-L. Marion, *Au lieu de soi L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008, s. 81.

<sup>5</sup> W zasadzie możemy uznać, że całe *Wyznania* św. Augustyna są obrazem tego rodzaju przemiany, por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954.

rzeczywiście może decydować o sobie samym. Obraz ten byłby w ten sposób osiągnięty dzięki temu, co określiliśmy mianem swoistej redukcji do intencji.

W celu odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie dotyczące granicy między wolnością i niewolą przypomnijmy argumentację św. Augustyna z jego dialogu *O wolnej woli*, gdzie autor opisuje problem woli jako leżący tylko i wyłącznie w gestii człowieka (*liberum arbitrum*), który wyboru dokonuje. W zasadzie to według Augustyna wybór jest w ten sposób uwarunkowany intencjonalnie, jak moglibyśmy to określić, posługując się językiem fenomenologii. Samo bycie wolnym wiąże się w konsekwencji z możliwością realizacji intencji w akcie, bez ich zakłócania przez jakiegokolwiek czynniki zewnętrzne, intencjonalne lub też nie.

Nie zapominajmy jednak, że według Augustyna powołaniem człowieka jako dziecka Bożego, które obdarzone zostało wolną wolą, jest czynienie dobra; biskup z Hippony głosi to jako jeden z czołowych ojców Kościoła, ale także myśliciel zainspirowany platonizmem. Osoba jest wszakże niezależna w swych intencjach i dobro czynić może w swych intencjach, w których jednocześnie dokonuje wyboru, dobro czyniąc z własnej intencjonalnej woli. Sytuacja zmienia się diametralnie w obliczu grzechu, który zniewala, ponieważ zawłaszczając samą podmiotowość, angażując ją w grzeszne działanie, na swój sposób włada intencjami. Podmiotowość, popadając w sidła grzechu, poddaje się atrakcyjności przedmiotu. Augustyn sugeruje, że bycie niezależnym od grzechu jest możliwe tylko wówczas, gdy człowiek ma możliwość bycia z Bogiem, nie jest wówczas zniewolony grzechem<sup>6</sup>. Owo bycie z Bogiem, o którym pisze biskup z Hippony, jest byciem tylko z Bogiem, bez przedmiotowego zapośredniczenia, ponieważ bycie to jest byciem dla Boga.

Przyjęcie takiego porządku ma swoje uzasadnienie, które łatwo można wyeksplikować za pomocą języka fenomenologii. Ponieważ w konsekwencji dochodzimy do tezy, według której dobro (jako bycie z Bogiem) ma charakter wyzwalający, a z kolei zło jest źródłem niewoli, powiedzieć można, że człowiek jako osoba staje się intencjonalnym więźniem grzechu. Sugestia Mariona, aby problem ten rozstrzygnąć na podstawie rozważań biskupa z Hippony, wydaje się jak najbardziej trafna, choć jak widzimy, tak jak w przypadku filozofii Pseudo-Dionizego Areopagity, również i Augustyńskie ujęcie problemu wolności i woli ma charakter, który określić możemy mianem negatywnego, ponieważ z jednej strony samo zło jest tym, czego nie ma<sup>7</sup>, a grzech jako zło jest czymś, co zniewala intencje, a więc zawłaszczając podmiotowość, odbiera jej wolność. Według Augustyna wybór między dobrem i złem jest wyborem najbardziej podstawowym. Od tego bowiem zależy nie tylko sama kwestia statusu czynów, klasyfikowanych

<sup>6</sup> Por. św. Augustyn, *O wolnej woli*, 35-37 i 53-54, tłum. A. Trombala, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953.

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., ks. 7, pkt 5, 12-15.



jako dobre lub złe, ale istnienie lub nieistnienie osoby, która bez intencjonalnej wolności nie jest już osobą, gdyż zniewalając się, intencjonalnie destrukuje swój osobowy wizerunek. Zgodnie z sugestiami Mariona pójdźmy więc dalej śladem wyznaczonym przez biskupa z Hippony. Dochodzimy bowiem do momentu, w którym można już określić, że w intencjonalnym wyborze dobra jako Augustyńskim byciu z Bogiem nie ma jako w wyborze jakichkolwiek zapośredniczeń, ponieważ wybór intencjonalny prowadzi bezpośrednio do Boga albo w przeciwnym kierunku.

Marion sugeruje tutaj ponadto, że dla świętego z Hippony perspektywa samego myślenia i umysłu jako takiego wiąże się ze sferą wyboru, który zawsze ma intencjonalny charakter.

Dokonawszy redukcji do intencji, ukazaliśmy podmiotowość w kluczowym momencie dokonywania wyboru, bez przedmiotowych zapośredniczeń. Moment ten jest tak istotny, ponieważ to właśnie wówczas intencje same określają swój status – wybór jest wyborem absolutnym, gdyż nikt ani nic nie może wybrać za dokonującego wyboru, nawet sam Bóg, który darował człowiekowi wolną wolę, jak ująłby to Augustyn. Oczywiście w dalszej perspektywie wchodzi tutaj w grę sfera zewnętrzna. Osoba musi sobie odpowiedzieć na pytanie, czym jest dobro, a czym zło, porównać wyższość dobra z rozkoszą i pożądaniem zła:

Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwraca się ku dobrom zmiennym. A ponieważ czyni to z własnej woli, nie pod przymusem, następuje kara w postaci niedoli, sprawiedliwa i odpowiednia do winy<sup>8</sup>.

Jednak to wszystko leży w gestii samych intencji i mimo że te dążą do pewnego celu: dobra lub zła, to sama intencjonalna decyzja należy zawsze do podmiotowości dokonującej wyboru, na przekór manichejskim założeniom, z którymi autor *Państwa Bożego* polemizuje. Augustyn w pewnej mierze emancypuje człowieka ze struktury pasywności świata, ponieważ ukazując pełnię wolności, jednocześnie zarysowuje obraz osoby dynamicznej i stanowiącej źródło decyzji o sobie samej i mającej wpływ na świat jako taki. Kluczem do tego obrazu jest właśnie zrozumienie Augustyńskiego ujęcia wolności, która ma charakter intencjonalny, jak możemy to określić.

Wraz z Augustynem docieramy jednak do jeszcze jednego bardzo istotnego punktu, na który koniecznie trzeba zwrócić uwagę, ponieważ sam wybór intencjonalny, który jest domeną podmiotowości – źródła intencji, pozwala na odkrycie *Ego* przez samego siebie, o czym już zresztą wspominaliśmy. Marion uważa jednak, że podmiotowość dokonująca wyboru dobra, a więc wchodząca w relację z Bogiem, spotyka Kogoś znacznie ważniejszego niż tylko zwykłe *alter ego*<sup>9</sup>,

<sup>8</sup> Tenże, *O wolnej woli...*, dz. cyt., 53.

<sup>9</sup> J.-L. Marion, *Au lieu de soi...*, dz. cyt., s. 81.

właśnie z tego choćby względu, że relacja z Bogiem ma z zasady charakter czy-  
sto bezprzedmiotowy, są w niej tylko intencje. Tutaj osoba cieszy się całkowitą  
wolnością woli, gdyż żaden przedmiot nie pojawia się w horyzoncie jako poten-  
cjalne niebezpieczeństwo zawłaszczenia intencji prowadzącego do grzechu, czy-  
li zniewolenia nim. Jakże są konsekwencje takiego stanu rzeczy?

Otóż Augustyn daje nam odpowiedź na pytanie dotyczące samej źródłowo-  
ści wolnej woli, która jest dla nas tożsama z wyborem intencjonalnym. Pełnia  
wolności jest pełnią podmiotowości, a więc w myśl Augustyna: tylko wobec  
absolutności dobra osoba będzie wolna, gdyż jej intencje nie będą skrupowane  
złem, czyli grzechem. Oznacza to, że również sam wybór intencjonalny ma cha-  
rakter aksjologiczny, nie tylko jego konsekwencje w postaci aktu, a co więcej,  
wybór jako taki jest kreacją wartości przybierających formę aktową w relacji.  
Czego więc dotyczyć ma w istocie wybór intencjonalny między dobrem a złem  
i jakie są jego konsekwencje dla osoby?

## V. FENOMEN WOLNOŚCI

Pod wpływem inspiracji św. Augustyna i pewnych fenomenologicznych in-  
terpretacji Mariona dokonanych na filozoficznym dorobku biskupa z Hippony  
przyjeliśmy, że intencje wiążą się zawsze z wyborem (wybór ten nie dotyczy  
bezpośrednio żadnego przedmiotu, przypomnijmy, że dokonaliśmy redukcji do  
intencji w ich czystej formie). Zjawisko to określiliśmy mianem wyboru inten-  
cjonalnego, który jak udało nam się ustalić, ma odzwierciedlenie jedynie w sfe-  
rze aksjologicznej, w wyborze pomiędzy dobrem a złem. Augustyn uważa, że jest  
to wybór między byciem z Bogiem a grzechem, wybór między drogą dobra, ku  
prawdziwej wolności, a upadkiem w zło i zniewoleniem grzechem. Jeśli więc,  
jak sugeruje nam Augustyn, bycie z Bogiem jest bezprzedmiotowe, nie ma tutaj  
miejsca na przedmiotowe zapośredniczenie, które mogłoby być źródłem grze-  
chu: jest tylko Bóg i dziecko Boże, to tym samym status odwrócenia się od Boga  
jest odwróceniem się ze względu na coś przedmiotowego. I tutaj, na polu zary-  
sowanym przez Augustyna i Marioną, odnajdujemy kolejny ważny kontekst do-  
tyczący osobowej wolności: ponieważ jeśli zredukujemy tę sferę do samych tyl-  
ko intencji, to pełnia wolności intencjonalnej jest rzeczywiście możliwa tylko  
w przypadku wyboru dobra, ponieważ tylko tu są intencje, których wolności nie  
zawłaszcza żadna sfera przedmiotowa, jak ma to miejsce w przypadku grzechu.  
Intuicje Augustyna i fenomenologiczna interpretacja Marioną pozwala nam na  
odnalezienie dość ważnego aspektu zagadnienia osobowej wolności. Wyrażając  
się precyzyjniej, można stwierdzić, że osoba staje wobec wyboru dobra i zła.  
Pierwsze jest bezprzedmiotowym byciem z Bogiem, do którego dążenie jest  
uwarunkowane tylko czystymi intencjami, można rzec, że wybór jest czysto in-



tencjonalny, ponieważ nie zakłóca go żaden przedmiot. W przypadku zła mamy już przedmiotowość, która nie tylko zakłóca samo dążenie do Boga, ale ponadto powoduje, że wybór drogi nie jest niezależny, osoba staje się więźniem przedmiotu, stając się więźniem grzechu. W tym konkretnym przypadku wybór nie jest w pełni wyborem intencjonalnym, ponieważ zawłaszcza intencje poprzez to, co nie pozwala już wybrać dobra w czystości intencji.

Dlatego też znajdujemy odpowiedź na pytanie: na jakiej zasadzie Augustyńska propozycja zakłada, że wyłącznie w relacji z Bogiem możemy odkryć siebie w roli *ego* o podmiotowym charakterze. Jak się bowiem okazuje: tylko wówczas, gdy dokonujemy wyboru ze względu na całkowitą wolność swych intencji, uświadamiamy sobie swój status wybierającego – podmiotowości wolnej intencjonalnie, czyli *ego*, które wybiera dobro i świadomie odrzuca zło, a nie zniewala się grzechem.

Strukturę problemu, którego znaczenie uświadamia sobie już św. Augustyn, można jednak precyzyjnie przedstawić dzięki fenomenologicznej deskrypcji, w czym zresztą utwierdza nas komentarz Marion, dzięki któremu na kwestię tę spojrzeliśmy z takiego właśnie punktu widzenia. Dlatego również i w konsekwencji, podążając dalej fenomenologicznym traktem, dochodzimy do kolejnego ważnego – jak się wydaje – punktu, który dotyczyć będzie wolności jako świadomości *ego*.

## VI. ŚWIADOMOŚĆ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŚWIADOMOŚĆ

Intencje są zawsze nakierowane na pewien cel, którego charakter możemy określić właśnie mianem celu intencjonalnego, jak w skrócie możemy ująć tezę Franza Brentana<sup>10</sup>, która stała się przyczynkiem do skonstruowania przez Husserla pojęcia intencjonalności na gruncie fenomenologii<sup>11</sup>.

Oczywiście założenie to będzie dotyczyło również kwestii wyboru, jakiego podmiotowość dokonuje, tam również pojawia się cel w takiej czy innej postaci, a właściwie to możemy nawet mówić o wielości celów, wśród których znajdują się sama perspektywa tego, do czego intencje dążą, związana z tym kwestia wyboru, świadomość konsekwencji itd. Jednak najbardziej istotnym elementem owej celowości intencjonalnej jest to, że podmiotowość, która w obecnej chwili, dokonując wyboru, ma świadomość swej intencjonalności, uzyskuje również świadomość siebie – *ego*, czyli tego, kto wyboru dokonuje. Określić to możemy mianem fenomenu wolności osobowej, który przejawia się właśnie w tym, że

<sup>10</sup> Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 65nn.

wolność staje się świadomością siebie jako dokonującego wyboru intencjonalnego, a ten jest zawsze wyborem między dobrem i złem, o czym przekonuje Augustyn, dlatego nie da się mówić o jakimkolwiek wyborze w sensie pozaaksjologicznym. Ale możemy tutaj zapytać, czy tak naprawdę osoba jako mająca wolność musi rzeczywiście wybrać dobro, aby zyskać świadomość siebie jako wolnej?

Czy wybór intencjonalny zawsze musi mieć miejsce wobec dobra i zła, czy fenomen wolności osobowej jest oglądalny tylko i wyłącznie w kontekście aksjologicznym?

Przecież Descartes przedstawił w wieku XVII koncepcję *ego*, którego struktura nie opiera się na aksjologii<sup>12</sup>.

W zasadzie możemy uznać, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie poddawać się sugestiom biskupa z Hippony i uznać, że wybory są dokonywane na podstawie nicości. Nie ma w nich wartości, nie ma rozróżnienia między dobrem i złem, a wolność jest czymś bezgranicznym, czego samo już wyobrażenie jest przerażające. Sam Augustyn na pewno nie zgodziłby się z takim ujęciem, ponieważ dla niego już samo zło było przecież nicością, zło nie istnieje, tak też tylko wobec dobra można mówić o świadomości siebie jako *ego*.

Jednak czy mimo wszystko, nie popadając w kontekst rozgraniczenia między dobrem i złem, można uznać, że świadomość siebie, o której mówił św. Augustyn, byłaby możliwa do uzyskania poza wyborem o aksjologicznym charakterze?

Spróbujmy na problem postawiony przez Augustyna odnaleźć remedium w postaci refleksji na temat zestawienia naszych rozważań z dwoma fenomenologicznymi sposobami rozumienia wolności i w związku z tym również zagadnienia wyboru intencjonalnego.

Pierwszym będzie znane ujęcie Jeana-Paula Sartre'a, który słynie między innymi właśnie z tego, że głosi tezy o tym, iż wolność jest niczym nieograniczona, a człowiek jest samotną wyspą. Przejdźmy jednak do konkretnego, do znaczącego w tej tematyce tekstu Sartre'a zatytułowanego *La Liberté Cartésienne*<sup>13</sup>. Autor zaczyna swój wywód od tezy, według której wolność jako taka jest zależna od okoliczności. Natomiast odpowiedź na pytanie o to, z jakim rodzajem wolności mamy do czynienia, jest zależna od tego, w jakim zakresie aktywności się znajdujemy: politycznej, społecznej czy artystycznej<sup>14</sup>, co wydaje się na swój

---

<sup>12</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

<sup>13</sup> Por. J.-P. Sartre., *La Liberté Cartésienne*, w: tenże, *Situations I*, Paris 1947, por. także tenże, *Byt i nicość*, tłum. zbiorowe, Kraków 2007.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre, *Liberté Cartésienne...*, dz. cyt., s. 314.

sposób oczywiste. Wolność w Kartezjańskim rozumieniu ma według Sartre'a wymiar nie tyle ujmowania rzeczywistości tworzącej *ex nihilo*, ile wolności myśli autonomicznej, której zasadą jest odkrywanie rozumnych stosunków między już istniejącymi zasadami, jak literacko ujmuje to autor *Mdłości*. Wolność ma mieć więc wymiar autonomii myślenia, która w fenomenologicznej perspektywie nie staje się niczym innym jak hermeneutyką rzeczywistości, w której podmiotowość w swych intencjach jest wolna i dlatego może ujmować świat w sposób nieograniczony. Jest tutaj jednak pewien warunek, jak pisze Sartre, a warunkiem tym jest odpowiedzialność za prawdy odkryte<sup>15</sup>. Atoli odpowiedzialność ta według autora *Bytu i nicności* jest w konsekwencji neantyzacją, ponieważ poprzez wątplenie na kartezjańską modłę bierzemy w nawias wszystko, co istnieje, nasza odpowiedzialność opiera się tylko i wyłącznie na naszym rozumieniu, za które jesteśmy odpowiedzialni. To obraz czystej wolności, która pozwala spojrzeć na świat jak na czysty korowód widziadeł, jak określa to sam Sartre. Tutaj *ego* po odkryciu siebie staje się bezgranicznie wolne.

Propozycja Sartre'a, który w myśli Descartes'a poszukuje źródeł dla wolności, nie jest niczym innym jak właśnie rodzajem, próbą redukcji do intencji, tyle że Sartre, poszukując autonomii, jak sam to podkreśla, jej strukturę wywodzi z neantyzmu (jak całą swoją filozofię). W konsekwencji powoduje to, że Sartre, odwołując się tutaj do Martina Heideggera, stwierdza, że jedyną podstawą bytu jako takiego jest wolność<sup>16</sup>. Pamiętać tutaj należy, że w przypadku określania świata w jego ontologicznej strukturze intencje rzeczywiście mogą być utożsamione z odpowiedzialnością w takim czy innym znaczeniu odzwierciedlającym taki czy inny rodzaj wolności i przez to mogą też konstruować pewnego rodzaju aksjologię: wybór pomiędzy dobrem i złem, ale w danym kontekście.

Wybór intencjonalny dotyczyłby tylko i wyłącznie pewnego horyzontu, któremu nadawałby wartość, jednocześnie czerpiąc zeń aksjologiczne uwarunkowanie dla siebie: człowiek kreujący świat jednocześnie znajduje w nim siebie jako byt i dopiero owo odnalezienie siebie jako bytu i nadanie sobie miejsca w świecie jest przejawem wolności. Byt jest wolnością, która w zasadzie nie ma granic, taka jest teza francuskiego filozofa, którą on sam opiera na głównym założeniu całej swojej filozofii – na neantyzacji. Świadomość jest przede wszystkim świadomością bytu, a wolność odniesieniem się doń, dopiero wówczas pojawia się odpowiedzialność. Tyle że ta swoista neantyzacja wolności ma swoje odzwierciedlenie w neantyzacji samej podmiotowości jako takiej – w źródle intencji. Ponieważ jest to neantyzacją wolności, czyli intencji, to w konsekwencji mamy do czynienia z neantyzacją samej osoby, której wolność jest wolnością opartą na niczym, a więc jest również niczym, tak jak i sama osoba, której w zasadzie nie

<sup>15</sup> Tamże, s. 314-316.

<sup>16</sup> Tamże, s. 335.

ma, ponieważ nie ma wolności. Moglibyśmy stwierdzić ponadto, że wybór intencjonalny nie jest w tym momencie żadnym wyborem, ponieważ następuje rozmycie się osoby w jej intencjach, nieskończonych próbach ujęcia bytu. Sama odpowiedzialność, która miałaby mieć nawet charakter konkretnego przedmiotu, staje się przez to złudzeniem, ponieważ zawsze poprzedza ją jakiś byt, który zwłaszcza intencje i rozmywa horyzont osobowej świadomości.

*Ego*, zawdzięczające już u św. Augustyna swój status samoświadomej figury relacji z Bogiem, która – przypomnijmy – jest wyborem intencjonalnym, jak ją określiliśmy, ponieważ jest oparta na aksjologicznym fundamencie, według autora *Bytu i nicości* jest wolnością wobec bytu, który jednak jest neutralny. Oznacza to mniej więcej tyle, że nie ma żadnego punktu odniesienia, w świetle którego *ego* mogłoby swoje intencje przekuć w osobowy obraz samoświadomości, nie ma więc między czym wyboru dokonywać, ponieważ jest tylko byt. U Augustyna rolę tę odgrywa Bóg, z którym chce się być, wybierając dobro, albo od Boga można się oddalić, popadając w grzech. Osobowa intencjonalność, aby była wolnością, wymaga oparcia, które jest wcześniejsze niż byt, który sam w sobie jest aksjologicznie neutralny.

Przejdźmy do innego, można rzec, analogicznego ujęcia, które na gruncie fenomenologii proponuje Karol Wojtyła. Język wywodu autora *Osoby i czynu* oczywiście pozostaje tutaj w pełni zgodny z wymaganiami fenomenologicznymi, tak jak i cała struktura jego myślenia, ale kluczowe ukazuje się tutaj przyjęcie nieco odmiennego punktu widzenia, aniżeli ma to miejsce choćby w omówionym wypadku Sartre'a. Zaczniemy od początku: Wojtyła przyjmuje, że wolność woli jest bez wątpienia podstawą transcendencji osoby w jej działaniu<sup>17</sup>. Sama wolność jest według Karola Wojtyły nie tyle zawieszona w nicości, jak ma to miejsce w perspektywie proponowanej przez Sartre'a, ile jawi się jako pewien aprioryczny aspekt intencji, który wyrażony w akcie pozwala osobie widzieć siebie samą wobec swoich czynów i swojej własnej wolności intencjonalnej, jak moglibyśmy to określić. W tym momencie autor *Osoby i czynu* odwołuje się do imperatywu kategorycznego Kanta, który według niego jest odkryciem aprioryczności wolności, ponieważ samo chcenie: „[...] dzięki której mógłbyś zarazem chcieć [...]”<sup>18</sup>, warunkuje postępowanie, czyli czyn. Wobec tego nie tyle czyn, ile same intencje, a szczegółowiej rzecz ujmując: wybór intencjonalny, jak moglibyśmy to określić, jest kluczem do rozstrzygnięcia problemu, gdyż sama intencjonalność jako taka jest nie tylko wolnością, ale również i w związku z tym odpowiedzialnością. Dlatego też właśnie Karol Wojtyła wskazuje na Kanta jako tego, kto zrównuje wolność z odpowiedzialnością już w apriorycznej perspektywie, jako poprzedzającej sam czyn jako taki, w którym osoba dopiero się jawi.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 161.

<sup>18</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 73.

Dlaczego jednak ma to tak wielkie znaczenie i czym właściwie różni się to od tego, co proponuje Sartre?

Przede wszystkim należy zacząć od tego, że w interpretacji Karola Wojtyły, który wspiera się tutaj na koncepcji Kanta, osią całej problematyki nie jest nic, nie jest nią również sam byt jako taki, przez co Wojtyła nie powtarza również tez Heideggera. Według założeń autora *Osoby i czynu* na początku jest odpowiedzialność, a ta jako taka bezpośrednio przekłada się na intencjonalność w każdym aspekcie. Jeśli bowiem mówimy o wolności osoby (w intencjonalnym tego słowa znaczeniu, rzecz jasna) jako swoistej podstawie transcendencji osoby w czynie, jak ujmuje to Karol Wojtyła<sup>19</sup>, to w konsekwencji za każdy przejaw swojej wolności osoba jest już odpowiedzialna. Z pewnością nie jest to droga przez meandry neantyzmu, w której wolność gubi się gdzieś pomieszana z bezradnością, ponieważ odpowiedzialność w pewnym sensie zmusza do tego, aby każdy wybór miał swoje podłoże w aksjologii. Karol Wojtyła uznaje, że to pomysły Kanta, w genialny sposób zawarty w imperatywie kategorycznym, mimo że dla Maxa Schelera formuła ta będzie zbyt formalna<sup>20</sup>. Jednakże nie zmienia to faktu, że droga interpretacji, którą zmierza autor *Osoby i czynu*, daje nam wreszcie argument ku temu, aby stwierdzić, że w samym akcie intencjonalnym jako takim zawarta jest już wolność, dokonuje się wybór intencjonalny, który ściśle wiąże się ze świadomością osoby jako dokonującej wyboru.

## VII. ŚWIADECTWO WOLNOŚCI

Wróćmy jeszcze do samego św. Augustyna, który patronuje poniekąd naszym rozważaniom, od niego przecież zaczęliśmy. Autor *Państwa Bożego* przedstawia bowiem bycie z Bogiem jako aksjologiczną wykładnię wolności *ego* – osoby, która jest świadoma siebie<sup>21</sup>. Owo bycie z Bogiem ma ogromne znaczenie teologiczne i przeważnie odczytywane jest jako przejaw głębokiej wiary Augustyna.

Atoli zapomina się często o tym, że relacja z Bogiem sama w sobie mająca charakter aksjologiczny jest odniesieniem do pewnego modelu postępowania chrześcijanina: bycie z Bogiem wymaga przyjęcia takiej postawy, której Świadkiem jest sam Bóg, bowiem radowanie się Bogiem jest radowaniem się w Bogu<sup>22</sup>, jak ujmuje to Augustyn.

<sup>19</sup> Tamże, s. 161.

<sup>20</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, Bern – München 1966<sup>5</sup>, s. 382, fragmenty w tłumaczeniu na język polski w: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.

<sup>21</sup> Czytelnik pamięta zapewne, że biskup z Hippony pozostawał pod wpływem inspiracji platonizmu, gdzie pojęcie *dobra* i poznania samego siebie jest utożsamiane, co Platon przedstawia choćby na kartach *Państwa*.

<sup>22</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 605.

Bóg jest przeto Świadkiem każdego czynu, będąc tym samym Świadkiem intencji, czyli samej osoby, jak określa to już język fenomenologii Mariona. W związku z tym nie powinniśmy utożsamiać Augustyńskiego sposobu rozumienia tego problemu z indywidualną relacją z Bogiem, nie chodzi tutaj bowiem o tak wąskie ujęcie, jak wydawałoby się z pozoru, ale o każdy aspekt relacji międzyludzkich – chrześcijańskiego wzoru, którego Świadkiem zawsze jest Bóg, ale również inne osoby, choćby te, wobec których akty mają miejsce.

Moglibyśmy powiedzieć, że w tym sensie odpowiedzialność wyprzedza wolność, ponieważ sam wybór intencjonalny, który jest wolnością osoby, jest również oparciem dla jej świadomości. Osoba ponosi przez to aprioryczną odpowiedzialność za każdy akt stający się czynem, ponosząc odpowiedzialność za swój osobowy wizerunek wobec Innego, a przede wszystkim wobec Boga, co podkreśla Augustyn.

Sama osoba jest tedy świadectwem swojej wolności, ale ponieważ według Augustyna wolność ma charakter aksjologiczny, to już z zasady jest odpowiedzialnością, która rozprasza nicość, gdyż związana jest z daniem świadectwa wyboru intencjonalnego, który jest aktem wobec Innego.

W wyborze intencjonalnym, w którym osoba wiąże się czystymi intencjami z dobrem, gdzie nie ma miejsca na przedmiotowość, a jest to, co Karol Wojtyła subtelnie nazywa gotowością wychodzenia ku dobru<sup>23</sup>, przejawia się właśnie wolność osoby, której nie można ująć w sposób inny niż aksjologiczny, uobecnia się podmiotowość jako osoba w świadectwie swojej wolności intencjonalnej.

Rzeczywiście Karol Wojtyła ma rację, ponieważ widzimy to już w Kantowskim imperatywie, gdzie świadectwem wolności osobowego Ja jest możliwość dokonania wyboru o intencjonalnym charakterze, którego pełnią wolności jest pełnią świadomości Ja jako intencjonalnie wolnego od zawłaszczającego przedmiotu – Ja, czyli osoby, która jako jedyna jest przejawem wolności nie tyle ograniczanej, ile opartej na odpowiedzialności wobec Innego.

Ten Augustyński paradygmat wolności, jak możemy określić istotę naszych rozważań, świetnie uchwycony zostaje w fenomenologicznej refleksji Karola Wojtyły, który intencjonalność i związany z nią kontekst wyboru, określony przez nas mianem wyboru intencjonalnego, umieszcza w sferze odpowiedzialności. Ma to ogromne znaczenie, ponieważ intencje według fenomenologicznego sposobu rozumienia zawsze mają swojego świadka, niezależnie od tego, czy jest to Inny, czy ja sam<sup>24</sup>. Owo świadectwo wolności intencjonalnej – intencje są przecież jako takie przejawem wolności, a każdy akt jest konsekwencją wyboru intencjonalnego.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>24</sup> Por. J.-L. Marion, *Będąc danym: esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.



go, jest tym, za co ponosi się odpowiedzialność, która z kolei samą wolność poprzedza, ponieważ wolność osoby jest już jej odpowiedzialnością realizującą się w przypadku relacji z Innym – transcendencji osoby w jej czynie wobec Innego, jak ująłby to Karol Wojtyła. Wolność osoby jest w relacji aksjologicznej, a więc jest świadoma jako Augustyńskie *ego* wobec Boga. Osoba jest świadectwem swojej wolności w każdym wyborze intencjonalnym, w którym konstruuje swój osobowy wizerunek wobec wartości, jakie kreuje.

W zasadzie to św. Augustyn odkrywa filozoficzną zasadę osobowej wolności, którą określamy mianem intencjonalnego wyboru. Ze znaczenia owej zasady zdaje sobie również sprawę między innymi Kant, o czym przekonuje nas analizujący jego prace Karol Wojtyła. Jednakże dopiero na gruncie fenomenologii możliwe jest precyzyjniejsze wyartykułowanie owego osobowego powiązania wolności z odpowiedzialnością i aksjologii z moralnością w samym wizerunku osoby jako intencjonalności wobec wartości. Karol Wojtyła ujmuje to w następujący sposób: „Jeżeli człowiek jako osoba jest tym, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, to także dlatego, że zarówno sam za siebie odpowiada, jak też że poniekąd sam przed sobą odpowiada. ([...]) samostanowienie bowiem to zawsze konkretna realizacja wolności”<sup>25</sup>.

Zdaje się więc, że nie tylko nie możemy odseparować osoby od jej wolności, ponieważ wolność jest zawsze wolnością w sensie intencjonalnym, ale też i samej wolności nie możemy odseparować od moralności i wartości, gdyż osoba ponosi odpowiedzialność za swoje czyny, za każdy akt, w którym się uobecnia. Możemy nawet stwierdzić bardziej radykalnie, że sama odpowiedzialność, jaka wiąże się z wyborem intencjonalnym, poprzedza wolność jako taką, tak jak i podmiotowość, która jest źródłem intencjonalności, ujawnia się w osobowym wizerunku, który na swój sposób poprzedza, ale jest przecież nim samym. Pełnia wolności jest bowiem pełnią świadomości tylko wobec bycia świadomym swojej odpowiedzialności za siebie jako dokonującego intencjonalnego wyboru, na co Augustyn wskazał na długo przed tym, jak w wieku XX między innymi Erich Fromm czy Max Scheler podejmą temat wolności w znaczeniu odpowiedzialności.

Podsumowując, warto podkreślić, że konkluzje Karola Wojtyły wyartykułowane w języku fenomenologii pomogły nam w określeniu wielu istotnych aspektów związanych z Augustyńską inspiracją dotyczącą powiązania wolności osoby, jej świadomości i aksjologii. Ta druga droga fenomenologiczna – można rzec droga Wojtyły w przeciwieństwie do tej, którą wyznacza Sartre – nie zaczyna się jednak od nicości, ale ją rozprasza, znajdując podstawę dla wolności w osobie, jako wobec osoby i wolność samej osoby. Nie oznacza to, że wolność ta ma być

---

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 215-219.

ograniczona, bynajmniej, jest tak samo nieskończona jak w przypadku proponowanym przez Sartre'a, tyle że w tej nieograniczonej przestrzeni dla wolności znajdują się punkty odniesienia w postaci Innych osób, z którymi wiąże się odpowiedzialność, wśród których znajduje się sam Bóg. Pozwala to na odnalezienie samego siebie, ponieważ intencje są dobre albo złe, wszystko zależy od samych intencji i to jest właśnie wybór intencjonalny, pierwszy wybór, jakiego się dokonuje, zanim wybierze się cokolwiek, czego istotność zaznacza już św. Augustyn.

### BIBLIOGRAFIA

- Augustyn Aureliusz, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3. Warszawa 1953.
- Augustyn Aureliusz, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954.
- Augustyn Aureliusz, *O Państwie Bożym*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Marion J.-L., *Au lieu de soi L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.
- Marion J.-L., *Będąc danym: esej z fenomenologii doancji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Mounier E., *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasieński, Warszawa 1964.
- Platon, *Państwo*, ks. 7, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość*, tłum. zbiorowe, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *La Liberté Cartésienne*, w: idem, *Situations I*, Paris 1947.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, *GW*, t. 2, Bern-München 1966<sup>5</sup>; fragmenty w tłumaczeniu na język polski w: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

### SUMMARY

In this essay we will try to undercover some aspects of freedom and free will of person, which are hidden in the philosophy of St. Augustine of Hippo. As we know, this great philosopher, early

Christian theologian, has influenced European Philosophy very much, and a lot of his apposite thesis are present in philosophy even today.

Using the phenomenological method of Max Scheler, Karol Wojtyła, and Jean-Luc Marion we will try to present some aspects, discovered and described by Saint Augustin of Hippo, which are necessary for such ideas like subjective *Ego*.

### **Keywords**

choice, conscience, ego, free will, freedom, intentionality, phenomenology, responsibility  
fitness

### **Słowa kluczowe**

wybór, sumienie, ja, wolna wola, wolność, intencjonalność, fenomenologia, odpowiedzialność,  
stosowność