



Jagoda Górecka*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wybrane aspekty wolności w kontekście przemian globalizacyjnych

KEYWORDS

freedom, values, relation,
philosophy of dialogue,
globalization

ABSTRACT

Jagoda Górecka, *Wybrane aspekty wolności w kontekście przemian globalizacyjnych* [Selected aspects of freedom in the globalization context]. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 2(22) 2022, Poznań 2022, pp. 225–234, Adam Mickiewicz University Press. ISSN 2300-0422, ISSN (Online) 2719-2717. DOI 10.14746/kse.2022.22.12

Throughout history ethical and philosophical thought has been shaping various concepts of freedom. Global transitions and significant changes within economic, socio-political and cultural structures have raised new questions on postmodern human condition and the sphere of axiology. The paper presents selected aspects of freedom in the context of globalization according to the works of Emmanuel Lévinas and Zygmunt Bauman. A postulated concept of freedom is defined in relation to criteria such as dialogue, encounter, inter-subjectivity and responsibility, that are the foundations for tradition of the philosophy of dialogue. The article aims at highlighting social challenges and chances, in terms of the fast-changing world, and outlines the importance of discussing the problem of freedom in dialogical approach in the 21st century.

1. Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wybranych aspektów zagadnienia wolności człowieka w świetle tradycji filozofii dialogu. Zarysowany obraz problematyki jest odpowiedzią na pojawiające się coraz częściej pytania dotyczące szans, wyzwań i zagrożeń, jakie stawiają procesy globalizacyjne. W nawiązaniu do my-

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9590-4085>.

śli Emmanuela Lévinasa oraz wybitnego polskiego filozofa Zygmunta Baumana zostaną przedstawione teoretyczne warunki dla konstruowania się kategorii wolności w przestrzeni międzyludzkiej ze wskazaniem jej relacyjnego, dynamicznego i dialogicznego charakteru. Innymi słowy, wolność zaprezentowana na podstawie wybranych myślicieli jest wartością, która podlega nieustannym przemianom i modyfikacjom wynikającym z intersubiektywnych zależności między członkami wybranych społeczności. W artykule zostaną krótko zrekonstruowane poglądy Lévinasa na wolność na podstawie jego koncepcji Innego nakreślonej w dziele *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Ponadto zostanie przedstawiona wizja człowieka wolnego w ujęciu Baumana, który rozpościera szeroką perspektywę globalizacji i jej wpływu na człowieka współcześnie.

2. Kwestie definicyjne

Jedną z najogólniejszych definicji wolności brzmi: „wolność to możliwość wyboru między różnymi opcjami; podejmowanie decyzji zgodnie z własną wolą i bez zewnętrznego przymusu” (Bartmiński & Niebrzegowska-Bartmińska, 2015, s. 14). W takich ujęciach wartość wolności sprowadzana jest do indywidualnej sprawczości i niezależności podmiotu od wpływów zewnętrznych. Rozumiana jest jako autonomia jednostki stanowiącej o samej sobie i podejmowanych działaniach. Na gruncie tradycji dialogicznej tak zarysowana definicja jest niewystarczająca semantycznie z uwagi na jej ograniczone pole znaczeniowe w kontekście podmiotu semantycznego. Wolność, aby mogła zostać uznana za rodzaj konceptu kulturowego, który nacechowany jest aksjologicznie (Bartmiński & Niebrzegowska-Bartmińska, 2015, s. 26), musi zostać opatrzona pewnymi warunkami teoretycznymi.

Pierwszym z nich jest warunek o niezbywalnej roli kontekstu kulturowego dla rozumienia wolności człowieka, co oznacza, że wszelkie normy i wartości kulturowe stanowią konotacje dla tegoż pojęcia. W przypadku prac autorów analizowanych w niniejszym artykule kontekstem dla koncepcji wolności jest szeroko rozumiana globalizacja – w nawiązaniu do dzieł Baumana – oraz kontekst drugiej wojny światowej wraz z Holocaustem nakreślony przez Lévinasa. Kolejnym warunkiem dookreślającym definicję pojęcia wolności jest rodzaj podmiotu owej wolności. Można wyróżnić dwa rodzaje podmiotów: jednostkowy i zbiorowy. W przypadku pierwszego mówi się o wolności indywidualnej bądź osobistej. W przypadku drugiego – o wolności kolektywnej, czyli niekiedy rozumianej w kategoriach narodowościowych. Przykładem dla takiej wolności jest niepodległość, suwerenność lub niezależność danego narodu, społeczności lub państwa

(Bartmiński & Niebrzegowska-Bartmińska, 2015, s. 14). Uzgodnienie podmiotu wolności ma istotny wpływ na to, czy uzna się ją za wartość relacyjną lub nie. W ujęciu dialogicznym wolność człowieka ma jednoznacznie wymiar relacyjny na płaszczyźnie podmiotowej (zależności międzyludzkie) oraz aksjologicznej (stosunek do innych wartości, tj. solidarności, równości i różności, otwartości i tolerancji oraz odpowiedzialności) (Bartmiński & Niebrzegowska-Bartmińska, 2015, s. 14). Warunek relacyjności wolności pociąga za sobą kolejną cechę, jaką jest dynamiczne konstruowanie wartości w obrębie sfery międzyludzkiej.

Tadeusz Gadacz wskazuje na relacyjny wymiar wolności, dzieląc stosunki wolnościowe na dwie kategorie: posiadanie wolności i bycie wolnym (Gadacz, 2001, s. 2). Pierwszemu rozumieniu przypisana jest relacja przedmiotowa, czyli taka, która nie ma wartości etycznej. „Bycie wolnym” w ujęciu Gadacza kieruje rozważania w stronę istoty ludzkiej moralności, co zakłada współzależność wielu podmiotów (Gadacz, 2001, s. 2; 2020, s. 22). Analogicznie wprowadza Gadacz dystynkcję na „bycie wolnym z” i „bycie wolnym dla”, która to pokrywa się z rodzajami relacji przedmiotowej i podmiotowej. Innymi słowy, wolność w ujęciu dialogicznym ma zawsze charakter relacyjny i nie może być doświadczana przez jednostkę odizolowaną (w pewien metaforyczny sposób) od społeczeństwa. Na gruncie teorii i filozofii politycznej wspomina o tej zależności Hannah Arendt, podkreślając rolę sfery międzyludzkiej na kształtowanie się postaw obywatelskich opartych na wartości wolności. Przeniesienie zagadnienia wolności ze sfery międzyludzkiej i spraw polityki do sfery subiektywnych odczuć indywiduum ocenia jako „wypaczenie w dziejach filozofii” i proklamuje silny powrót do korzeni, jakim jest wspólnota (Arendt, 1994, s. 176–177).

Paradygmat dialogiczny ukierunkowany na intersubiektywny wymiar wolności stoi w opozycji do koncepcji rozwijanych w historii filozofii. Wyróżnić można dwa nurty: monologiczny i dialogiczny. W odniesieniu do monologicznej formy wolności wskazuje się, że wyróżniającą cechą prowadzonych rozważań było założenie o jej jednostronnym wymiarze. Oznacza to, że wolność była przedmiotem „rozmowy z samym sobą”, co miało doprowadzić podmiot do ostatecznych konkluzji w sferze wartości (Piecuch, 2012, s. 72). Racją dla utrzymania tak rozumianej wolności jest niezależność podmiotu, który stoi na straży własnej autonomii i racjonalności. Narzuca się w tym modelu oświeceniowy ideał suwerennej myśli jako podstawy moralności i człowieczeństwa. Wracając do antycznych korzeni, podkreśla się wysoce subiektywny i zorientowany na władzach poznawczych jednostki charakter wolności. Sokratejska wykładnia odwołuje się do podejmowania własnych decyzji i cnoty odróżniania dobra od zła. W tym zasadza się istota wolnego człowieka, który potrafi rozumnie dysponować swoją wiedzą, decydując o sobie

w odpowiedzialny sposób. W ideale platońskim wolność była absolutną ideą, która istniała niezależnie od rzeczywistości ludzkich doświadczeń. Człowiek niejako partycypował w doskonałości konceptu, jednak on sam był całkowicie nieosiągalnym bytem. Skrajnie monologiczny model wolności przebija również w średniowiecznej teologii i skoncentrowaniu na istocie człowieka w doskonałości Boga. Cechą wyróżniającą każdą z tych filozofii jest autonomiczny charakter jednostki, która prawdy o świecie musi poszukiwać w samej sobie (Piecuch, 2012, s. 73–75). Ideałem staje się forma monologu, który prowadzi podmiot w stronę jedynej słusznej wizji wolności. Myśl późniejsza, np. Heideggerowskie teorie, również nacechowane są subiektywizmem i monologicznością (Piecuch, 2012, s. 75). Wolność rodzi się z osobistego namysłu nad światem i samym sobą, wchodząc w przedmiotową relację władzy z tym, co stanowi zewnętrzne. Monolog sprowadza podmiot na powrót do siebie i daje możliwość egzystencji autentycznej, czyli nieograniczonej z zewnątrz przez czynniki nieautentyczne (Piecuch, 2012, s. 75).

Powrót do wolności urzeczywistniającej się w relacjach interpersonalnych można nazwać projektem dialogicznym, jednakże wykraczającym poza tradycję filozofii dialogu. Do autorów podkreślających istotę takiego przejścia należą Hannah Arendt, Zygmunt Bauman i Józef Tischner. Arendt otwarcie twierdzi, iż dotychczasowa filozofia silnie naznaczyła subiektywizmem wszelki namysł nad etyką, co tym samym oddała esencję rozważań od sfery publicznej. Między wolnościami monologicznymi (inaczej też wolnościami jednostkowymi) nie zachodzi korelacja, co skutkuje potęgowaniem się tendencji indywidualistycznych. Pokłosia takiej filozofii doświadczamy po dziś dzień w koncepcjach zorientowanych na ontologicznych i epistemologicznych korzeniach moralności człowieka. Ponadto nurty zogniskowane wokół roli jednostki widoczne są w analizach Baumana dotyczących przemian społeczno-kulturowych na gruncie procesów globalizacyjnych. Ponowoczesna kultura życia publicznego skoncentrowana jest na indywidualistycznej i fragmentarycznej tożsamości.

W perspektywie dialogu punktem wyjścia dla wartości wolności jest realne spotkanie innego człowieka i wzięcie etycznej odpowiedzialności za tę osobę. Podkreśla się zatem niezbywalną potrzebę egzystencjalną do wspólnego działania w imię wartości wolności (Piecuch, 2012, s. 85). Wolność dialogiczna odwołuje się do jednostkowych doświadczeń podmiotu, który wchodząc w relacje z innymi podmiotami, konstruuje swój obraz świata. Metodą dochodzenia do wolności i jej rozumienia jest dialog oraz otwartość do przyjęcia światopoglądu drugiej strony. Związek między pytaniem i odpowiedzią rodzi przestrzeń wolności (Piecuch, 2012, s. 86). U Lévinasa i Baumana koncepcja wolności zasadza się na najważniejszym założeniu o relacyjności wolności, co oznacza, iż wyłącznie w relacjach

interpersonalnych następuje doświadczenie wolności. W kontekście przemian globalizacyjnych taki model wolności człowieka uwypukla znaczenie stosunków społecznych i globalnych, zależności między podmiotami, których przykładem jest praktycznie nieograniczona mobilność oraz dostęp do informacji.

3. Wolność w ujęciu Emmanuela Lévinasa

Emmanuel Lévinas uważany jest za twórcę współczesnego nurtu etyki spotkania, który wyrasta z tradycji fenomenologicznej oraz filozofii dialogu. Jego rozważania odegrały istotną rolę w kształtowaniu się współczesnych nurtów moralności, które kwestionują tradycyjne pojęcia kultury. Lévinas w swej koncepcji uznał etykę za filozofię pierwszą i tym samym zburzył dotychczasowe rozumienie moralnej istoty człowieka. Odrzucił ontologię jako nadrzędną kategorię dla namysłu nad kondycją ludzką. Swoje rozważania przedstawił w dziele *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, wydanym po raz pierwszy w 1961 roku. Praca powstała tuż po tragicznych wydarzeniach zagłady ludzkości i doświadczeniach drugiej wojny światowej. Traktuje o najistotniejszych kategoriach egzystencji człowieka, zawierając pogłębiony namysł nad wartością wolności. Autor istotę tegoż zagadnienia dostrzega już na samym początku rozprawy, pisząc: „Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona” (Lévinas, 1998, s. 20).

Wolność nie jest absolutna i wraz z innymi wartościami może zostać zakwestionowana, wyparta czy zdekonstruowana. Postulat o relacyjności wolności zasadza się na przekonaniu, że każda wartość na czele z wolnością jest zagrożona i wymaga nieustannego doskonalenia w sferze *praxis*. W rzeczy samej człowiek rozdarty jest między dwiema sferami – myśli abstrakcyjnej, w której przejawiają się intelektualne dążenia do zrozumienia świata idei oraz praktyki odnoszącej się do czysto funkcjonalnych kategorii bytu ludzkiego (Lévinas, 1998, s. 20). Pomędzy tymi sferami rodzi się pragnienie wolności człowieka, który uzgadnia abstrakcyjną ideę z realnym doświadczeniem życiowym.

Kategoria relacji etycznej staje się nadrzędną w całej koncepcji filozoficznej Lévinasa, który dowodzi wyraźnego przejścia od relacji teoretycznej rozumianej jako przedmiotowej, do relacji etycznej rozumianej jako podmiotowej (Lévinas, 1998, s. 18–19). Prowadzi polemikę z dotychczasowym dorobkiem myśli zachodniej, której podstawą była relacja metafizyczna oparta na stosunku uprzedmiotowienia jednej ze stron i jej próbie utożsamienia z podmiotem poznającym (Lévinas, 1998, s. 30, 31, 37). W takim kształcie wartość wolności nie zostaje wypracowana w obustronnej i równorzędnej narracji, a raczej zostaje przyjęta za aksjomat.

Co więcej, taki wymiar wolności ma charakter absolutyzujący, co Lévinas tłumaczy jako przyznanie nierównego prawa jednej ze stron spotkania do przejawiania jawnej wyższości nad drugą. Relacja etyczna w tej koncepcji ma charakter pierwotny i dotyczy moralnej źródłowości podmiotu ludzkiego, który kwestionuje wszelkie idee *a priori* (Lévinas, 1998, s. 30). Korzeni etyki upatruje się zatem w świadomości obecności drugiego człowieka, co stanowi wyróżnienie dwu równych sobie podmiotów. Etyka jest zakwestionowaniem spontaniczności jednostki w obliczu spotkania z figurą Innego. Niesprowadzalność podmiotu, jego odrębność, inność i obcość stanowi warunek czystej etyki, na gruncie której wyrasta koncepcja wolności człowieka (Lévinas, 1998, s. 31). Intersubiektywność wymiany doświadczeń stanowi wyzwolenie poprzez intencjonalne wykraczanie poza siebie samego (Lévinas, 1998, s. 32). Lévinas odsuwa pojęcie wolności o charakterze absolutnym i wprowadza horyzont relacyjności. Relacja natomiast jest etyczna wtedy i tylko wtedy, gdy uznaje wolność inności (Lévinas, 1998, s. 35). Ponadto warunkiem koniecznym takiej relacji jest Inny, który konstytuuje urzeczywistniające się wolności. Zachodzi tu wyraźna granica między indywidualnym doświadczeniem wolności obu podmiotów. W tej koncepcji wolność jest ograniczana przez inne wolności i staje się elementem większej całości (Lévinas, 1998, s. 84, 86). Współczesne implikacje takiego ujęcia dostrzega się w projektach społeczeństwa opartego na dialogu (por. Leśniewski, 2014).

Dopełniającą wartością wolności, a zarazem jej warunkiem, jest odpowiedzialność. Wolny człowiek w tak zarysowanej etyce zobowiązany jest do wzięcia odpowiedzialności za drugiego. Innymi słowy, wolny człowiek w ujęciu Lévinasa ma moralny obowiązek poczucia odpowiedzialności za innych ludzi, co implikuje większą rozwagę i roztropność w podejmowanych działaniach (Lévinas, 1998, s. 231). Dialogiczne pojęcie odpowiedzialności ma silne konotacje z kategorią moralnej winy, jednakże w kontekście ludzkiej wolności i wolnych działań nie podkreśla się owych korzeni. Ponadto odrzuca się typowe rozumienie na gruncie egzystencjalizmu, które zakłada nieograniczoną swobodę sprawczości jednostki. Jean-Paul Sartre określił odpowiedzialność jako ciężar z konieczności nałożony na człowieka wolnego. Człowiek pozostawiony jest sobie samemu, a jego autonomia i samotność w podejmowaniu wyborów opatrzona jest egzystencjalnym niepokojem (Sartre, 2001, s. 138–142).

4. Wolność w ujęciu Zygmunta Baumana

Zygmunt Bauman w swych pracach zwracał uwagę na nierozzerwalny związek między globalizacją a moralnością. Kondycja moralna człowieka współczesnego

analizowana musi być przez pryzmat przemian społeczno-politycznych, które nadają niespotykany dotąd pęd procesom. Ponowoczesność, o której pisze Bauman, staje się kontekstem kulturowym i zarazem szansą, wyzwaniem i zagrożeniem dla najważniejszych wartości. Obecnie niemożliwe jest dyskutowanie etyki w oderwaniu od globalizacji, która przenika praktycznie wszystkie sfery ludzkiego życia. Wszystko jest elementem większego systemu, który zasada się na nieustannie powiększających się siatkach zależności, wpływając tym samym na każdą z części (Bauman, 2000a, s. 5). Pojęcie globalizacji znacząco wykracza poza potoczne ujęcia i sięga takich fundamentów, jak etyka i sfera wartości (Bauman, 2000a, s. 5). „Globalizacja w równej mierze dzieli i jednoczy”, tym samym pogłębiając tradycyjne podziały i wrodzone ludzkie niepokoje (Bauman, 2000a, s. 5).

Ramą dla procesów globalizacyjnych staje się stosunek czasu i przestrzeni, który formuje rzeczywistość płynnej nowoczesności. Zachodzi proces uniformizacji czasu i przestrzeni, stwarzając więcej możliwości na mobilność i szybki przekaz informacji globalnie. Czas staje się wartością najwyższą i ujednoliconą do potrzeb społeczeństw na skalę światową. Przy jednoczesnej unifikacji postępują procesy różnicowania segmentów gospodarki i grup społecznych. Mobilność okazuje się najwyżej cenioną wartością z uwagi na ruch, który determinuje charakter całego systemu. Rzeczywistość ponowoczesna w ujęciu Baumana jest płynna i nieuporządkowana, a wszelkie procesy prowadzą do niejednorodnej segmentacji, separacji i segregacji społecznej oraz przestrzennej (Bauman, 2000b, s. 6–8).

Człowiek ponowoczesny zagubiony jest w globalnej rzeczywistości, co potęguje niepokoje i lęki egzystencjalne. Wolność dostępna jest praktycznie każdemu ze względu na nieograniczone możliwości wyboru i kształtowania samego siebie poprzez podejmowane decyzje. W tym wszystkim wolność ustępuje miejsca kategorii bezpieczeństwa, którą Bauman wskazuje jako najbardziej pożądaną w warunkach płynnej nowoczesności. „Dwie są wartości równie niezbędne dla godnego i satysfakcjonującego, czy choćby znośnego ludzkiego życia. Jedną z nich jest wolność – drugą zaś bezpieczeństwo. Jedna bez drugiej obejść się nie może: bezpieczeństwo bez wolności równa się niewoli, wolność zaś bez bezpieczeństwa to tyle co chaos, poczucie zagubienia, męka niepewności i upokorzenie powodowane niewiedzą, co począć, i praktyczną niemożnością jej zaradzenia” (Bauman, 2013). Brak osadzenia człowieka na pewnym gruncie potęguje problemy etyczne związane z budowaniem hierarchii wartości. Wizja człowieka ponowoczesnego jest więc w koncepcji Baumana z góry skazana na niedogodności codzienności i pełen niewygód świat, w którym to nieustanna walka o siebie samego zamyka ludzi w granicach własnych obaw, lęków i projekcji. Szanse, wyzwania i zagrożenia, w szczególności związane z wolnością człowieka, zostają sprowadzone na płaszczyznę

wartości, nabierając wymiaru etycznego. Baumanowska wizja człowieka zasadza się na założeniu o ludzkich ograniczeniach i niedoskonałościach prowadzących do społecznych przywar i stereotypów.

Zygmunt Bauman w swojej koncepcji podkreśla, że wolność nie istnieje i nie rozwija się w izolacji. Do jednostkowego doświadczenia wolności niezbędny jest rezerwuar innych kategorii etycznych, które tworzą matrycę aksjologiczną ponowoczesności, jak również indywidualne hierarchie wartości. Do nich Bauman zalicza bezpieczeństwo, zaufanie, odpowiedzialność, różnorodność, równość i solidarność (Bauman, 2013; Klich, 2013). Można powiedzieć, że globalnym warunkiem dla idei wolności jest jej nieustająca interakcja, prowadząca do wielopłaszczyznowego pojmowania człowieczeństwa i moralności. W pracach Baumana przebija się mocno postulat pluralizmu i zróżnicowania w sferze wartości (Bauman, 2000a, s. 11). Na tym zasadza się mocne stwierdzenie o relacyjności wszystkich wartości, w tym wolności. Człowiek prawdziwie wolny uczestniczy w zróżnicowanym i otwartym świecie wartości, nieustannie kwestionując swoje moralne miejsce. Wchodząc w interakcje z innymi ludźmi, daje sobie przyzwolenie na dialogiczne przyjęcie innych wartości, a co za tym idzie – doświadczenia wolności w tej zależności. „Wolność jest stosunkiem społecznym” i nie urzeczywistnia się poza sferą międzyludzką (Bauman, 2000b, s. 377). Relacyjność tej wartości ma zatem wymiar dwojaki: wolność współdziała z innymi wartościami w sferze aksjologii i kultury, i jednocześnie powstaje w interakcjach społecznych.

Globalizacja stawia przed ludźmi nowe zadania i zobowiązania w sferze moralności. „Wielka płynna ponowoczesność, w której żyjemy – indywidualizacja, rozkład kodeksów etycznych, słabnięcie autorytetów, ich wielość i brak jednej władzy duchowej, która unieważniłaby inne głosy – to z jednej strony wielkie zagrożenie. Wystarczy się rozejrzeć: żyjemy w świecie skorumpowanym, gdzie nie dotrzymuje się ani obietnic, ani zobowiązań” (Bauman, 2013). Jednak z drugiej strony, szansy upatruje Bauman w braku nakładanych z góry kodeksów etycznych, które przez wieki były wyrazem konformizmu, a nie dbałości o ludzkie życie. Nowoczesność jest zatem wyzwaniem moralnym, które na powrót przypomina o projekcie wolności i solidarności wspólnoty oraz o wzajemnej odpowiedzialności.

5. Podsumowanie

Szybko zmieniające się społeczeństwo i standardy kulturowe są bezpośrednią wypadkową i zarazem przyczyną procesów globalizacyjnych. Dynamiczna sytuacja geopolityczna oraz intensywne przemiany w ekonomii globalnej są czyn-

nikami wpływającymi na wolność indywidualną i zbiorową. Rosnąca zależność człowieka od rozwiązań zewnętrznych spowodowana rozwojem nowych mediów i technologii skłania do pogłębionej refleksji nad wolnością oraz jej moralnymi implikacjami. W obliczu zmian społeczno-kulturowych kluczowym zadaniem współczesnej humanistyki jest stawianie pytań o kondycję i przyszłość kategorii wolności człowieka, która ulega nieustannym fluktuacjom. Dbałość o sprawy publiczne w społeczeństwach silnie zindywidualizowanych wydaje się być na powrót projektem w obronie solidarności i dialogu społecznego. W tym miejscu nieodłącznym elementem staje się edukacja, na której spoczywa ciężar wykształcenia myślenia w kategoriach moralnych (i zaangażowania w sprawy publiczne w nawiązaniu do założeń programowych tradycji dialogicznej). Kształcenie świadomych obywateli, członków organizacji publicznych, użytkowników kultury (nie tylko masowej) jest wyzwaniem, w którym idea wolności ucieleśnia się na każdym kroku. Edukacja demokratyczna, globalna, ekologiczna i międzykulturowa to tylko niektóre nurty, które powinny być rozwijane w obliczu pędzącej rzeczywistości i pogłębiających się zależności na arenie światowej. Budowanie odpowiedzialności za siebie i innych, a także przestrzeń, w której żyjemy, jest projektem przyszłości, w którego realizację warto zaangażować każdego mieszkańca globu.

Kategoria relacji etycznej według Lévinasa oraz jej ogólniejszy odpowiednik – relacje społeczne – stanowią fundament dyskusowania zagadnienia wolności współcześnie w obliczu narastających wyzwań i zagrożeń. Paradygmat dialogiczny wnosi nową perspektywę, dając podwaliny pod praktyki etyczne prowadzące do lepszej świadomości społecznej. Zrozumienie systemowego kształtu globalizacji oraz szansa na większą różnorodność wartości może być kolejnym etapem w ewolucji socjologicznej XXI wieku.

Spółczeństwo oparte na wartościach dialogicznych stanowi zatem perspektywę badawczą, a nawet projekt społeczny, u którego podstaw stoją wspólne wartości, tj. wolność, zróżnicowanie i solidarność. W nawiązaniu do przywołanych tu filozofów można stwierdzić, iż kolektywne poczucie wolności wpisane jest w kondycję człowieka, który rozwija swoje kompetencje moralne i społeczne wyłącznie przez pryzmat poczucia wspólnoty i wiążących ją zależności. Szansą na wyzwolenie coraz większej liczby ludzi jest droga dialogicznego i demokratycznego spojrzenia na świat będący jednością w tym sensie, że przeplata go niezliczona ilość więzi, z których każda ma znaczenie globalne. Życie w odizolowanych monadach moralnych, które odnoszą się do subiektywnie kształtowanych hierarchii wartości, stają się wyzwaniem w obliczu przemian globalizacyjnych.

Bibliografia

- Arendt, H. (1994). *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej* (M. Godyń, W. Madej, tłum.). Fundacja Aletheia.
- Bartmiński, J., & Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2015). Nie ma (prawdziwej) wolności bez odpowiedzialności. O kontrowersjach wokół pojęcia wolności. W: Urszula Sokólska (red.), *Odkrywanie słowa – historia i współczesność* (s. 13–38). Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku. <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/9810>
- Bauman, Z. (2000a). *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika* (E. Klekot, tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. (2000b). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (2007). *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie* (J. Konieczny, tłum.). Wydawnictwo Znak.
- Bauman, Z. (2013, 2 października). *Bauman: Wolność, bezpieczeństwo... No i wybieraj tu!* Krytyka Polityczna. <https://krytykapolityczna.pl/kraj/bauman-wolnosc-bezpieczenstwo-no-i-wyberaj-tu/>
- Gadacz, T. (2001). *Wolność i odpowiedzialność czyli o „posiadaniu wolności” i „byciu wolnym”*. <http://p-ntzp.com/files/09gadacz-p.pdf>
- Gadacz, T. (2020). Filozofia wolności. *Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia*, 8, 21–31. <https://wuw.pl/mpwr/article/view/13039>
- Klich, A. (2013, 18 stycznia). Boimy się wolności, marzymy o wspólnocie. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,13259382,boimy-sie-wolnosci-marzymy-o-wspolnocie.html>
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności* (M. Kowalska, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piecuch, J. (2012). Wolność monologiczna i wolność dialogiczna. *Kwartalnik Filozoficzny*, 40(3), 69–90. https://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF_XL_2012_z3_04.pdf
- Sartre, J.P. (2001). *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*. Wydawnictwo De Agostini.