

Wojciech DASZKIEWICZ

KRYZYS CYWILIZACJI ZACHODNIEJ A PROBLEM WOLNOŚCI

Nie należy wolności utożsamiać z całością życia osobowego ani traktować jej jako ideału istniejącego przed czy poza człowiekiem. Człowiek jako osoba (czyli compositum ciała i duszy) działa poprzez rozum i wolę. Wola nie jest bytem, ale władzą (sprawnością), dlatego też wolność nie może być ontologicznie doskonałsza od bytu ludzkiego. Wolność wymaga aktualizowania w człowieku jako osobie ze względu na prawdę i dobro bytu.

Rozważania nad kryzysem suponują odniesienie do jakiegoś tła, na którym porównujemy aktualny stan (odbiegający od oczekiwań, wzmagający frustrację i poczucie niebezpieczeństwa) z przeszłością. Problem pojawia się właśnie w tym odniesieniu – powstaje pytanie, jaki stan z przeszłości jest dla nas punktem odniesienia. Ponadto nie znamy przeszłości z własnego doświadczenia, możemy jedynie mniej lub bardziej wiernie ją rekonstruować na podstawie dostępnych źródeł. W efekcie dzieje cywilizacji zachodniej zdają się przedstawiać jako pasmo nieustannie następujących po sobie kryzysów, z których jedne manifestują się bardziej, inne zaś mniej, jedne są bardziej niepokojące czy frustrujące, inne mają mniejsze znaczenie. Niekiedy niepokój jest tak silny, że wywołuje przekonanie o nieuchronności końca dotychczasowej sytuacji. W tym właśnie duchu Arnold J. Toynbee słusznie zwracał uwagę, że „upadek oznacza utratę kontroli”¹. Choć jesteśmy świadkami ciągle powtarzających się kryzysów, to jednak nie doświadczyliśmy w minionym czasie całkowitego zniszczenia dotychczasowej zbiorowości i jej kultury; tym bardziej trudno mówić o upadku cywilizacji zachodniej. W kontekście metafizycznym punktem odniesienia dla sytuacji kryzysowej nie jest określony moment przeszłości czy epoka historyczna, ale pewien stan zapaści polegający na utracie zdolności rozumienia świata i samego siebie, co wpływa na nasze działanie oraz na naszą kondycję w świecie. Tu słowo „kryzys” suponuje odniesienie do rozumienia człowieka i jego działania. Mając świadomość stosowania uproszczeń, stawiam tezę, że istotnym czynnikiem kryzysu cywilizacji zachodniej jest niewłaściwe pojmowanie ludzkiej wolności wynikające z błędnego rozumienia człowieka.

¹ A. J. T o y n b e e, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Przedświt – Fundacja Aletheia, Warszawa 1991, s. 13.

KRYZYS W KONTEKŚCIE CYWILIZACYJNYM

W języku literackim i potocznym główny analogat pojęcia kryzysu stanowi jego rozumienie medyczne. Kryzys wiązany jest (już przez Hipokratesa i Galena) ze stanem chorobowym organizmu i oznacza stan gwałtownego, niebezpiecznego pogorszenia się zdrowia czy też zawieszenia „pomiędzy” życiem a śmiercią, a zarazem stan oczekiwania na przesilenie i określone rozstrzygnięcie².

Skojarzenia, jakie wywołuje słowo „kryzys”, wiążą się między innymi z walką, przełomem, rozstrzygnięciem, przesileniem czy zwrotem. Kryzys nie jest jednak jeszcze katastrofą, choć często towarzyszy mu poczucie, że dotychczasowy stan rzeczy nie może dłużej trwać. Do kryzysu zazwyczaj doprowadza wiele czynników, często drobnych i z początku niezauważalnych. Za Paulem Ricouerem można przyjąć, że „kryzys rodzi się na rozstajach, gdzie zaangażowanie walczy ze skłonnością do bezwładu, ucieczki, dezercji”³, a objawia się on poczuciem niepewności, zatroskaniem o dzień dzisiejszy i o przyszłość⁴. To niepożądany stan bytowy, który burzy równowagę w określonej sferze rzeczywistości i tym samym podważa jej celowość i racjonalność. Konteksty użycia słowa „kryzys” pokazują, że termin ten stosuje się w odniesieniu do zjawisk przyrodniczych oraz do człowieka i jego działalności kulturowej. Zgodnie z etymologią (gr. krisis) słowo to oznacza zarówno nagłą zmianę w biegu rzeczy, zapadnięcie się czegoś, jak i moment rozstrzygnięcia się czegoś, przełomu (od greckiego „krinein”).

Słowo „kryzys” pojawia się także w związku z rozważaniami nad stanem cywilizacji zachodniej. Jean Baudrillard napisał: „Idea dekadencji Zachodu stanowi część jego kulturowego języka. Zachód zawsze lubował się w wyobrażaniu sobie własnej śmierci”⁵, a Paul Valéry już w roku 1919 wypowiedział często przywoływane słowa: „Nie wszystko jest stracone, ale wszystkiego dotknęły skrzydła śmierci [...]. Teraz wiemy, że cywilizacja jest śmiertelna”⁶. Treść tego zdania można uznać za główny wątek szeregu rozbudowanych koncepcji krytycznych, sformułowanych przez Oswalda Spenglera⁷, Floriana

² Zob. *Philosophy in the Age of Crisis*, red. E. Kuykendall, Harper and Row, New York 1970.

³ P. R i c o e u r, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, tłum. A. Kluba i in., Res Publica, Warszawa 1990, s. 50.

⁴ Zob. J. D i a m o n d, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, tłum. J. Lang i in., Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

⁵ J. B a u d r i l l a r d, *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001, s. 58.

⁶ Cyt. za: D. d e R o u g e m o n t, *A Lecture on “The History of the Ideal for a United Europe”*, w: tenże, *The Meaning of Europe*, tłum. A. Braley, Sidgwick & Jackson, London 1965, s. 13. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.D.

⁷ Zob. O. S p e n g l e r, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

Znanięckiego⁸, José Orteę y Gasseta⁹, Arnolda Toynbeego¹⁰, Alberta Schweitzera¹¹, Herberta Marcusego¹², Nikołaja Bierdiajewa¹³ i innych¹⁴.

Wspólnym rysem powyższych koncepcji jest dostrzeżenie przejawów kryzysu cywilizacji zachodniej przynajmniej w kilku płaszczyznach¹⁵: 1) aksjologicznej – upadek dawnych systemów wartości, brak zróżnicowania wartości, ich względność i traktowanie subiektywne, nadto brak trwałych norm i wzorów, pojawienie się celów zastępczych zamiast celów długofalowych, brak wiary w przyszłość, hedonizm, zwątpienie i dryfowanie; 2) światopoglądowej – niwelowanie różnic w poglądach, sceptycyzm, zanik indywidualności, utylitarne traktowanie wiedzy, „kult” scjentystycznie pojmowanej nauki, zadowolenie z zastanej rzeczywistości, nadmierna rola opinii publicznej, obecność ideologii socjalistycznych; 3) politycznej – dominująca rola mas, liberalizm, nacjonalizm; 4) społecznej – zanik zróżnicowania społecznego i brak warunków do rozwoju jednostek wyjątkowych, uniformizacja, utrata spójności społecznej; 5) ekonomicznej – wzrost postaw materialistycznych, powszechna mechanizacja, nadmierna rola postępu technicznego oraz pieniądza; 6) kulturowej – wulgaryzacja obyczajów, upadek religii, sztuki i filozofii, standaryzacja i homogenizacja wytworów kultury. Ponadto autorzy koncepcji zwracali uwagę na nadmierny rozrost techniki i technologii¹⁶ oraz triumf konsumpcjonizmu¹⁷.

Współcześnie wszystkie te aspekty wzajemnie się przenikają, generując problemy, których człowiek nie może rozwiązać samodzielnie, nie ma też możliwości zachowania dystansu wobec nich¹⁸. Prawdopodobnie zatem mamy do czynienia z długofalową tendencją stopniowego obniżania się kondycji Zachodu. Zjawiska

⁸ Zob. F. Z n a n i e c k i, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Komitet Obrony Narodowej, Poznań 1921.

⁹ Zob. J. O r t e g a y G a s s e t, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

¹⁰ Zob. A. T o y n b e e, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000.

¹¹ Zob. A. S c h w e i t z e r, *Kulturphilosophie*, t. 1, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, C.H. Beck, Bern 1923; t e n ż e, *Kulturphilosophie*, t. 2, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck, Bern 1923.

¹² Zob. H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. W. Gromczyński, S. Konapacki i in., PWN, Warszawa 1991.

¹³ Zob. N. B i e r d i a j e w, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa 1936.

¹⁴ Por. G o l k a, *Aparacje współczesności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2015, s. 238.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 424n.

¹⁶ Zob. np. N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1995; J. N a i s b i t t, N. N a i s b i t t, D. P h i l i p s, *High Tech – High Touch. Technologia a poszukiwanie sensu*, tłum. A. Unterschuetz, Zys i S-ka, Poznań 2003.

¹⁷ Por. np. A. A p p a d u r a i, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 43-74.

¹⁸ Por. U. B e c k, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002, s. 11n.

tego nie można zredukować do kryzysu gospodarczego, gdyż w jego uwarunkowania i przebieg uwikłanych jest wiele czynników, aspekty ekonomiczne splatają się z politycznymi, a te ze społecznymi i kulturowymi¹⁹. Wskutek sprzężenia tych czynników pogłębia się poczucie zagrożenia i niepewności w działaniu. W efekcie można odnieść wrażenie, że żyjemy w cieniu hiperkryzysu, którego manifestacją są zachwianie dotychczasowego ładu w zakresie bezpieczeństwa, niekontrolowany napływ uchodźców, problemy demograficzne, załamanie się dotychczasowych mechanizmów globalizacji skutkujące perturbacjami w różnych dziedzinach gospodarki (wzrost cen towarów i usług), niepokoje dotyczące dalszego funkcjonowania Zachodu na zasadach, jakie do tej pory znaliśmy²⁰.

ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY KRYZYSU CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

Przyczyn kryzysu cywilizacji zachodniej należy upatrywać w błędnym obrazie człowieka i jego działania, czyli w błędzie antropologicznym²¹. Skoro kryzys to stan zapaści polegającej na utracie zdolności rozumienia świata i samego siebie, naturalnym jego następstwem jest zawieszenie sądu i załamanie się kultury czynu, czyli powstrzymanie się od decyzji o działaniu albo działanie „na chybił trafił”. Aby rozstrzygnąć problem kryzysu cywilizacyjnego należy odwołać się do bardziej zasadniczych tez dotyczących rozumienia struktury bytowej człowieka oraz jego działania. Już starożytni filozofowie zwracali uwagę, że człowiek jest bytem rozumnym²², zatem źródłem jego tożsamości osobowej, czyli integralności poznania oraz działania (wolności) jest rozumienie otaczającego go świata osób i rzeczy. Polega ono na znajomości przyczyn rzeczy, które są racjami ich istnienia i racjonalnego poznania²³. Rozumienie jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, a reprezentująca je wiedza

¹⁹ Por. A. T o u r a i n e, *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 27.

²⁰ Ryszard Kapuściński zwracał uwagę, że „piszący o współczesności ma [...] do czynienia z domem wariatów, w którym rozpoczął się bunt pacjentów, wybuchł pożar, zalało piwnicę, a sytuacja zmienia się co pięć minut” (R. K a p u ś c i ń s k i, *Autoportret reportera*, wybór i oprac. K. Strączek, Znak, Kraków 2003, s. 10).

²¹ Zob. *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021.

²² Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1178 a 2-8, tłum. i oprac. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 292; t e n ż e, *O częściach zwierząt*, 686 a, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. i oprac. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 738n.; S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Summa theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, oprac. P. Caramelo, t. 1, Marietti, Torino 1952, s. 244n.; tamże, q. 57, a. 3, s. 250; t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 55, a. 3, t. 2, Marietti, Torino 1962, s. 271n.

²³ Zob. S. K a m i ń s k i, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, oprac. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 55-61.

o przyczynach stanowi światło i rękomię celowego działania. Brak rozumienia powoduje paraliż działania i jest zaczątkiem przeżywanego osobowo stanu zawieszenia oraz oczekiwania na przełom²⁴. Przyczyną kryzysu jest błąd poznawczy, czyli nieświadome uznanie fałszu za prawdę i – w konsekwencji – oparcie działania na pseudowiedzy. Stan zawieszenia sądu i działania pojawia się wtedy, gdy człowiek doświadczy, że jego działanie rozmija się z zamierzonym celem. Rozpoznanie przyczyn tego rozziwu stanowi warunek konieczny przezwyciężenia kryzysu. To proces trudny, suponujący rozstrzygnięcia dotyczące rozumienia świata, człowieka i jego działania, w tym przejawu jego osobowej egzystencji, jakim jest zdolność do wolności, która stanowi jeden z aspektów osobowego funkcjonowania.

PULAPKI WOLNOŚCI?

Już w siedemnastym wieku Miguel Cervantes pisał w *Don Kichocie*: „Wolność, [...] jest to największy dar, który nieba ludziom udzieliły”²⁵. Z kolei w dwudziestym wieku Benedetto Croce pisał o swoistej religii wolności, która zapuściwszy korzenie w dziewiętnastowiecznej Europie, stała się niejako powszechnym wyznaniem²⁶. Współcześnie pojęcie wolności stało się w dużej mierze przyjmowanym bezdyskusyjnie fetyszem, a próba krytycznej refleksji nad negatywnymi skutkami korzystania z wolności traktowana bywa właśnie jako zamach na wolność²⁷. Tymczasem konieczny wydaje się namysł nad skutkami niewłaściwego „używania” wolności. Zwłaszcza że wolność często bywa rozumiana jako swoiste egzystencjale człowieka, wyznaczające pole osobowej aktywności, i przybiera formę emancypacji od różnego rodzaju opresji. Tak rozumiana wolność stanowi klucz do zapewnienia człowiekowi szczęścia. Tymczasem już Jean-Paul Sartre zwracał uwagę, że dążąc do wolności dla wolności, człowiek zdetronizował wszystkie moce nad nim panujące, w tym również Boga: „W konsekwencji [...] jest osamotniony, gdyż nie znajduje w sobie ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia”²⁸. Francuski egzystencjalista podkreślał, że w realizacji

²⁴ Por. H. K i e r e ś, hasło „Kryzys”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 95.

²⁵ M. de C e r v a n t e s, *Przemysłny Hidalgo Don Kichot z Manczy*, t. 2, tłum. E. Boyé, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 444.

²⁶ Por. B. C r o c e, *History of Europe in the Nineteenth Century*, tłum. H. Furst, Harcourt, Brace and Company, New York 1933, s. 3-19.

²⁷ Por. G o l k a, *Aparycje współczesności*, s. 203.

²⁸ J.P. S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 38.

swojej wolności, w dokonywaniu wyborów człowiek nie uzyskuje znikąd wsparcia, porady ani wskazówek, gdyż w istocie jest samotny. Nie może liczyć na pomoc sił nadprzyrodzonych, kultury czy nawet rutyny²⁹. Abstrahując od krytyki Sartre'a koncepcji wolności, jego uwagi należy uznać za intrygujące w tym sensie, że pokazują, jak absolutyzując wolność w swych wyborach, człowiek staje się „samotny”. W efekcie dokonywanie wyboru okazuje się koniecznością, która bywa odczuwana jako dyskomfort, niezależnie od tego, czy dotyczy wyboru nowej torebki, butów, smartfona, czy też czegoś znacznie ważniejszego: sądu moralnego, politycznego czy estetycznego. Ponadto często „dokucza” nam dokonany już wybór, który odczuwamy jako nietrafny i rozczarowujący. Być może dlatego chętnie uciekamy od wolności, a raczej od odpowiedzialności, jaką wybory ze sobą niosą.

Znane jest rozróżnienie między wolnością negatywną (rozumianą jako pewien obszar, w którym człowiek pozostaje wolny od ingerencji innych ludzi czy od przymusu) i wolnością pozytywną (decydowaniem o własnym losie, braniem życia we własne ręce)³⁰, czyli między „wolnością od” i „wolnością do”³¹. Koncepcja obu typów wolności wprowadzona do dyskursu naukowego przez Isaiaha Berlina suponuje istnienie wolności podstawowej, czyli fundamentalnej osobowej zdolności do dokonywania wyborów³². Dopiero na jej bazie nabudowuje się wolność negatywna oraz wolność pozytywna. Ta pierwsza „oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć, zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie”³³. Ta druga wiąże się z pytaniem: kto mną rządzi? U podstaw wolności pozytywnej leży ideał samorealizacji oraz autonomii jednostki, która chce być podmiotem działania, określać własne cele oraz dążyć do ich urzeczywistnienia³⁴.

Można przypuszczać, że wolność negatywna okazała się dla przedstawicieli cywilizacji zachodniej ważniejsza – i może dlatego potrafimy rozszerzać jej zakres bardziej niż zakres wolności w ujęciu pozytywnym³⁵. „Wolność od” jest dla człowieka łatwiejsza do osiągnięcia i – jako skoncentrowana na podmiocie – wpisuje się w kontekst funkcjonowania współczesnej kultury, wyraża się w realizacji celów związanych z procesem emancypacji jednostki. Intelktualne

²⁹ Por. I. Z i e m i ń s k i, *Ateizm i teizm. Dwie interpretacje wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 723-727.

³⁰ Por. I. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 192.

³¹ Zob. tamże, s. 178-233; por. B. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 20-46.

³² Por. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, dz. cyt., s. 27, 158n.

³³ I. B e r l i n, *Wstęp*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, s. 35.

³⁴ Por. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, dz. cyt., s. 36.

³⁵ Por. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, s. 182.

przyswojenie „wolności do” jest trudniejsze, wymaga bowiem respektowania prawdy o świecie i człowieku oraz usprawniania siebie w jej realizowaniu. Ponadto suponuje odpowiedzialność za siebie oraz drugiego człowieka. Realizacja tej wolności często jednak skorelowana jest z możliwościami konsumpcyjnymi³⁶, złudzenie nieograniczonej wolności zbiega się bowiem z poczuciem możliwości nieograniczonej konsumpcji, a wolność utożsamia się z możliwością zaspokajania wszelkich pragnień oraz zachcianek³⁷. Owe pragnienia i zachcianki przybliżają jednostkę do osiągnięcia szczęścia, które ma coś wspólnego z „byciem ku”, z zaangażowaniem w coś doniosłego oraz z uznaniem przez innych. Paradoksalnie najbardziej istotne dla osiągnięcia szczęścia jest uznanie nas przez innych za osoby szczęśliwe bądź prowadzące taki rodzaj życia, na którym zasadza się prawdziwe szczęście. Nie chodzi zatem o to, jaki jestem w rzeczywistości, ale o to, jak mnie postrzegają inni i co zrobić, żeby być uważanym za lepszego w oczach innych. Być zaangażowanym w coś ważnego w oczach innych, to wyróżniać się jakimiś znakami czy cechami, być rozpoznawalnym jako ktoś interesujący. Do osiągnięcia tego konieczne jest nabycie pewnych symbolicznych dóbr, które pozwolą, choć na chwilę, stać się w oczach innych interesującym i ważnym, bycie szczęśliwym zależy bowiem od tego, czy się „coś znaczy” dla innych³⁸. Rynek konsumpcyjny otwiera możliwość kupowania owych dóbr symbolicznych, znaków czy wartości gwarantujących wyróżnianie się. Dotyczy to nie tylko ubioru czy samochodów, ale także wartości intelektualno-estetycznych, takich jak maniery, podróże, literatura, muzyka, film, a nawet wartości bardziej osobistych, takich jak charakter, ciało czy seksualność. Ponieważ nie ma takiego symbolicznego dobra, które wymykałoby się procesowi modelowania i marketingu, nie ma też wartości, która nie mogłaby stać się przedmiotem mody. Drogą do odróżniania się od innych i pokazania siebie jako kogoś interesującego dla innych jest przyjęcie „modnego” aktualnie stylu życia. Sposób dążenia do odróżniania się i szczęścia suponuje pewną postawę aktywną, ciągle próby podążania za modą wymagają bowiem nieustannego modelowania siebie oraz nabywania różnych stylów życia, przy czym jednostka powinna, a nawet musi być wolna w decydowaniu, który styl życia przyniesie jej odróżnienie od innych i szczęście. Jest to wolność o charakterze prometejskim, ujawniająca się w kierowaniu i manipulowaniu sobą, w wyborze swoich wartości oraz symbolicznych dóbr, przez które osiąga się uznanie w oczach innych.

³⁶ Zbigniew Brzeziński używa w tym kontekście trafnego określenia „permissywna kornukopia” (*Z. B r z e z i ń s k i, Bezląd. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Editions Spotkania, Warszawa 1993, s. 64), od łacińskiego „cornu copiae” – róg obfitości.

³⁷ Por. Z. B a u m a n, *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge 2007, s. 45.

³⁸ Por. H. d e D i j n, *Wolność we współczesnej kulturze*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 99.

Taka wolność niesie ze sobą określone skutki kulturowe, ludzie częściej bowiem cierpią wskutek subiektywnego poczucia nadmiaru możliwości, któremu towarzyszy swoisty przymus korzystania z nich, niż wskutek jawnych nakazów, zakazów czy ukrytych uzależnień. „Kultura – argumentuje Zygmunt Bauman – składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm. [...] posługuje się dziś roztaczaniem pokus i rozstawianiem przynęt, kuszeniem i uwodzeniem, a nie normatywną regulacją; piarem raczej niż policyjnym nadzorem; produkcją, rozsiewaniem i nasadzaniem nowych potrzeb, pożądań i pragnień raczej niż przymusem. Jeśli istnieje coś, wobec czego dzisiejsza kultura pełni funkcję homeostatu, to jest to nie konserwacja stanu aktualnego, lecz przemożny pęd do nieustającej zmiany [...]. Można by powiedzieć, że obsługuje ona nie tyle uwarstwienia i podziały społeczne, ile rynek zorientowany na przyspieszenie obrotu konsumpcyjnych towarów”³⁹. Dlatego oszałamiającą karierę zrobiło pojęcie specyficznie rozumianej tożsamości. Skoro, jak się uważa, nie istnieje trwała kultura rozumiana jako zespół podzielanych norm i wartości, to również tożsamość nie ma się na czym „osadzić”, „wzejść” i się ustabilizować. „W różnych momentach czasu – pisze Stuart Hall – podmiot przyjmuje różne tożsamości, które nie jednoczą się wokół wspólnego «ja». Ludzie posiadają sprzeczne tożsamości, które ciągną ich w różnych kierunkach, tak że ich identyfikacje cały czas się zmieniają. Jeśli ma się odczucie posiadania od urodzenia do śmierci jednolitej tożsamości, to jest tak tylko dzięki skonstruowaniu dającej komfort opowieści o sobie czy też «narracji własnego ja»”⁴⁰. Tożsamość według Halla jest nie tylko płynna, ale stanowi nieustanne wyzwanie dla jednostki, która szuka przecież stabilności i zakorzenienia, lecz znaleźć ich nie może⁴¹.

Brak trwałych całości „podpowiadających” ludziom, jak mają żyć, powoduje, że ich życie rozpada się na szereg odrębnych epizodów, między którymi nie ma punktów styecznych. Nie mogąc wiązać się z innymi ludźmi poprzez wspólne poglądy na świat czy podzielanie tych samych wartości, przylegamy do nich jedynie uczuciowo, doraźnie, na krótko, by zmienić swoją „grupę afektywną”, gdy tylko jakaś inna wyda nam się bardziej atrakcyjna, lepiej odpowiadająca naszej tożsamości w danym momencie⁴². W procesie realizowania wolności wpadamy zatem do zamaskowanej jamy, po której możemy się w miarę swobodnie poruszać, lecz z której nie jesteśmy w stanie się wydostać, a nawet nie potrafimy jej dostrzec. W istocie samo uleganie pragnieniom konsumpcyjnym traktowane jest

³⁹ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011, s. 27n.

⁴⁰ S. Hall, *The Question of Cultural Identity*, w: *Modernity and Its Futures*, red. S. Hall, D. Held, T. McGrew, Polity Press, Cambridge 1992, s. 277.

⁴¹ Zob. tenże, *Who Needs „Identity”*, w: *Identity: A Reader*, red. P. du Gay, J. Evans, P. Redman, Sage, London 2014, s. 15-30.

⁴² Zob. M. Maffesoli, *Times of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, Sage, London 1996, s. 66n.

jako główne potwierdzenie jednostkowej wolności, a ten, kto więcej i bardziej bezceremonialnie kupuje, jawi się jako człowiek bardziej wolny od tego, kto świadomie powstrzymuje się od zakupów, a także od tego, kto nie może sobie pozwolić na nieograniczone kupowanie. Konsumpcja stała się manifestacją oraz aktualizacją marzenia o wolności, przybierając zarazem formę zniewolenia, polegającego na przymusie zarabiania i wydawania pieniędzy. W konsekwencji poczucie satysfakcji, jakie mogła zapewniać taka wolność, zostało zachwiane, a może nawet zaprzepaszczone przez ciągłe odnawianie się niedosytu i niepokoju konsumpcyjnego⁴³. Owszem, mamy wrażenie, że możemy robić, co chcemy, ale w istocie nie wiemy, czego chcemy, albo nie widzimy rozlicznych ograniczeń i uwikłań naszych dążeń. Stajemy się coraz bardziej obojętni na los innych, ponieważ wraz z rozrastaniem się „sfery prywatnej” pomniejsza się „sfera publiczna” czy „sfera wspólna”, które są przez tę prywatną zagrożone. Współczesne formy zniewolenia wydają się bardziej dyskretne, wyrafinowane i dokonują się niejako za zgodą, z przyzwoleniem „wyszkolonych niewolników”⁴⁴.

Namysł filozoficzny pokazuje, że liberalizm i anarchizm zapewniają człowiekowi pozorne poczucie wolności (jest ona pierwszym ludzkim egzystencjale) i tym bardziej odsłaniają problem istnienia odpowiedzialności. Człowiek nie jest monadą odciętą od relacji społecznych, a społeczność jest jego niszą, w której wzrasta fizycznie, psychicznie oraz aktualizuje swego ducha⁴⁵. Odpowiedzialność wymaga konfrontacji z drugim człowiekiem jako równorzędnym dobrem. To specyficzne doświadczenie wymaga jednak rozstrzygnięcia problemu: na czym oprzeć odpowiedzialność?⁴⁶ Liberalizm i anarchizm postulują solidarność i tolerancję, ale czy można być solidarnym i tolerancyjnym, jeśli nie rozumie się samego siebie i drugiego, partnera dialogu?

W STRONĘ METAFIZYCZNEJ REFLEKSJI NAD CZŁOWIEKIEM

Przywołane wyżej „aparycje”⁴⁷ wolności ujawniają potrzebę powrotu do metafizycznego namysłu nad człowiekiem i jego działaniem. Wszystko to, co objęte jest nazwą „kultura”, wiąże się bowiem z rozumieniem człowieka tudzież samej ludzkiej twórczości. Wzajemnie splatające się i dopełniające gałęzie kultury

⁴³ Por. B a u m a n, *Consuming Life*, s. 85n.

⁴⁴ G o l k a, *Aparycje współczesności*, s. 209; por. B a u m a n, *Kultura w płynnej nowoczesności*, s. 30-45.

⁴⁵ Por. M.A. K r a p i e c, *Człowiek w kulturze*, Gutenberg-Print, Warszawa 1996, s. 72-86.

⁴⁶ Por. M.J. A d l e r, *Ten Philosophical Mistakes*, Macmillan Publishing Company, New York 1985, s. 3.

⁴⁷ Zob. G o l k a, *Aparycje współczesności*.

w swych instytucjach rodziny, narodu czy państwa tworzą niszę ludzkiego życia osobowego. Charakter tych instytucji i ich form działania suponuje pewne rozumienie człowieka. W tradycji tomistycznej zwraca się uwagę, że sens ludzkiego bytowania polega na aktualizowaniu życia osobowego, dlatego cywilizacja ze swej istoty winna stanowić sposób ludzkiego życia i racjonalnego działania, które uwarunkowane jest realistycznym kontaktem z naturą oraz dotychczasową kulturą⁴⁸. W zakres cywilizacji włączamy między innymi: wychowanie człowieka, jego moralne postępowanie, naukę i technikę, sztukę i religię. Wszystkie te obszary są związane z człowiekiem jako osobą, cywilizacja powinna zatem być niszą umożliwiającą integralny rozwój człowieka w aspekcie nauki, moralności, sztuki i religii⁴⁹. Nasuwa się jednak pytanie: kim jest sam człowiek?

Pierwsi greccy myśliciele określili człowieka jako byt żywy, rozumny i wolny (gr. zoon logikon). Takie rozumienie zrywało z deterministyczną i fatalistyczną tradycją mitologiczną, według której człowiek był funkcją anonimowych lub upostaciowionych sił kosmicznych. Wizja mitologiczna, podobnie jak współczesne ujęcia postmodernistyczne czy poststrukturalistyczne, pozbawiała człowieka podmiotowości i tchnęła pesymizmem antropologicznym⁵⁰. Przewyciężenie tej wizji z jednej strony było dla człowieka wyzwoleniem, z drugiej zaś nałożyło nań obowiązek przemyślenia problemu świata i uporządkowania własnego życia pod kątem właściwego celu, odpowiadającego naturze ludzkiej i płynącej z niej godności człowieka⁵¹.

Osobowe życie człowieka wyraża się w poznaniu, działaniu oraz wytwarzaniu. Dlatego „jedną z najbardziej potrzebnych dziś spraw jest [...] refleksja nad strukturą bytową i wynikającym stąd działaniem człowieka”⁵². Realistyczna tradycja pojmowania osoby rozpoczyna się wraz z odkryciem rozumności czło-

⁴⁸ Tezę tę szczegółowo uzasadniają Mieczysław Albert Krąpiec (por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 25-64) oraz Piotr Jarczyński (por. P. Jarczyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020, s. 129-286).

⁴⁹ Chodzi o to, aby na płaszczyźnie instytucjonalnej człowiek miał zapewnione warunki umożliwiające osobowy rozwój w zakresie poznania, postępowania oraz wytwarzania (por. H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2007, s. 125-208; t e n ż e, *Osoba i społeczność*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 225-309; zob. P. Tarsiewicz, „Osoba” jako kryterium badawcze?, w: *Kultura i metoda*, red. K. Michalik, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2011, s. 185-197).

⁵⁰ Por. J. S o c h o ń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 71-81.

⁵¹ Por. H. K i e r e ś, *Sztuka religijna – religijność sztuki*, w: *Filozofia o religii. Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*, red. W. Dłubacz, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 209n.

⁵² Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 6.

wieka jako istotnego przejawu jego bytowania⁵³. Dzieje tej tradycji to historia żmudnego wnikania w tę rozumność, wyróżniania i porządkowania jej przejawów oraz odkrywania ważnych, lecz trudnych pytań. Starożytni Grecy dostrzegli w człowieku potencjał rozumności, ale zatrzymali się przed pytaniem dotyczącym ostatecznego celu ludzkiego życia⁵⁴: „Ani Platon, ani Arystoteles, ani Plotyn – wyjaśnia Piotr Jaroszyński – nie potrafili dać satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o ostateczny cel ludzkiego życia, który właśnie byłby spełnieniem życia i naszego człowieczeństwa, naszej natury i naszej kultury. Stąd brała się ucieczka w mitologię, ale jakże zmienna, niedookreślona, dowolna. Antyczna koncepcja kultury, w jej różnych wariantach, stawia nas przed znakiem zapytania w najważniejszym momencie, jakim jest punkt dojścia ludzkiego życia, a który rozstrzyga o całości”⁵⁵. Wprawdzie pytanie to podejmuje mit, ale odpowiada na nie w sposób naiwny, rozum zaś jest wobec zawartego w nim problemu bezsilny⁵⁶. Problem ten zostaje podjęty w ramach nowej religii, która pojawiła się w czasach starożytnych i przejęła dziedzictwo filozoficzne antyku, wnosząc jednak nową perspektywę rozumienia kultury. Chrześcijaństwo odkryło prawdę, że człowiek jest bytem osobowym, a jego tożsamość zasadza się na tym, że jest on „obrazem i podobieństwem” Boga (por. Rdz. 1,26). Dało to asumpt dociekaniom teologicznym oraz filozoficznym, na kanwie których pojawiły się dwie wersje personalizmu. Personalizm religijny stawiał osobę Chrystusa za wzór życia dla chrześcijanina, a jako drogę naśladowania Chrystusa wskazywał realizację paradygmatu poświęcenia się dla drugiego jako bliźniego⁵⁷. Personalizm filozoficzny (inspirowany sporami trynitologicznymi i chrystologicznymi) wypracował substancjalną teorię człowieka jako niepodzielonej substancji natury rozumnej (według Boecjusza)⁵⁸, najdoskonalszej w całej naturze (według Tomasza z Akwinu)⁵⁹. Personalizm

⁵³ Por. A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, frg. 65, tłum. i oprac. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. i oprac. M. Chigerowa i in., PWN, Warszawa 2001, s. 647; tamże, frg. 70, s. 648; tamże, frg. 96, s. 652.

⁵⁴ Por. É. G i l s o n, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 39n.

⁵⁵ J a r o s z y ń s k i, dz. cyt., s. 87.

⁵⁶ Por. H. K i e r e ś, *Kultura maski czy kultura osoby?*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 75.

⁵⁷ „Religia chrześcijańska – argumentuje Kiereś – swoją wizją człowieka przekracza i znosi wszystkie religie plemienne: Bóg chrześcijan jest Bogiem wszystkich ludzi, ci zaś są z tej racji absolutnie równi, niezależnie od rasy, płci, wieku, pozycji społecznej, stanu zdrowia itp., a z racji swej pochodności od Boga dzielą z Nim życie osobowe” (tamże).

⁵⁸ Osoba to „naturae rationabilis individua substantia” – „indywidualna substancja rozumnej natury”. B o e c j u s z, *Contra Eutychem et Nestorium – Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 123.

⁵⁹ „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”. S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Summa theologiae*, t. 1, I, q. 29, a. 3, resp., s. 158. W przekła-

filozoficzny wyrasta z opisu rozumnego dynamizmu człowieka rozważanego na tle przyrody i w relacji do bytu społecznego, co pozwala odkryć cechy osobowego życia człowieka, takie jak: poznanie, miłość, wolność oraz podmiotowość prawa, suwerenność-odrębność oraz godność religijną⁶⁰. Jednakże życie osobowe wymaga aktualizacji, a rola filozofii polega na opisanie tego życia, jego uwarunkowań, hierarchii jego przejawów oraz konsekwencji jego naruszenia. Wymienione cechy życia osobowego są „zadane”, co oznacza, że ich źródłem nie jest ani przyroda, ponieważ w przyrodzie panuje determinizm (a wolność to sfera związana z osobowymi aktami decyzji), ani kultura, ponieważ to one są koniecznym warunkiem kultury (na przykład człowiek jako osoba wyłania z siebie działanie, którego kulturowe skutki zauważamy w postaci artefaktów). W tym kontekście należy stwierdzić, że natura rozumiana jako świat przyrody nie jest w stanie stworzyć niszy kulturowej, poza człowiekiem w przyrodzie ożywionej nie występuje bowiem bytowanie na sposób osobowy⁶¹: „Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”⁶².

KONIECZNOŚĆ KSZTAŁTOWANIA LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Uwzględniając kontekst personalistyczny, należy podkreślić, że wolność stanowi niezbywalną cechę człowieka jako osoby. Jeśli sercem ludzkiej wolności jest akt decyzji, a człowiek jako byt spotencjalizowany nie działa w sposób doskonały, to w aspekcie działania winien się usprawniać na gruncie odczytania rzeczywistości jako inteligibilnej (racjonalnej) oraz amabilnej (będącej przedmiotem chcenia-pożądania). Wówczas przestrzeń wolności w ludzkim życiu może się poszerzać lub zacieśniać w zależności od wychowania i samowy-

dzie Piusa Bełcha: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (t e n z e, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. i oprac. P. Bełch, Veritas, London 1978, s. 37).

⁶⁰ Por. M.A. K r ą p i e c, hasło: „Osoba”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 876n.

⁶¹ „Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot nie mniej wyraźnie niż inteligencja, wolność czy język. Bowiem tamte istoty nie posiadają kultury, nie są twórcami kultury; co najwyżej – są biernymi odbiorcami działań kulturalnych człowieka. Aby mogły wzrastać i przetrwać, zostały wyposażone przez naturę w pewne instynkty i określone uzdolnienia, umożliwiające przetrwanie i obronę. Człowiek zaś, zamiast tego, posiada rozum i ręce, które są jakby organem organów, z ich pomocą bowiem człowiek może wyposażyć się w narzędzia, służące osiągnięciu jego celów”. J a n P a w e ł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 V 1982), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 5(29), s. 14.

⁶² T e n z e, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 4.

chowania. Poszerza się wówczas, gdy „usprawniamy siebie w naszych aktach decyzyjnych, które są aktami wolnego wyboru sądu praktycznego o dobru, które mamy realizować”⁶³. Zakładam przy tym, że wolność ludzka jest zawsze wolnością wyboru sądu praktycznego o dobru. Zło nie jest motywem działania człowieka, raczej należy mówić tutaj o dobru pozornym⁶⁴. Ponadto przyjmuję, że człowiek ma zdolność do rozeznania dobra, a tym samym zdolność do wyboru dobra, które zarazem jest prawdą, czyli dobrem rzeczywistym.

Nie należy wolności utożsamiać z całością życia osobowego ani traktować jej jako ideału istniejącego przed czy poza człowiekiem. Człowiek jako osoba (czyli *compositum* ciała i duszy) działa poprzez rozum i wolę. Wola nie jest bytem, ale władzą (sprawnością), dlatego też wolność nie może być ontologicznie doskonalsza od bytu ludzkiego. Wolność wymaga aktualizowania w człowieku jako osobie ze względu na prawdę i dobro bytu. Prawda w odniesieniu do ludzkiej woli pełni podwójną funkcję: formuje prawą wolę (łac. *recta voluntas*) oraz sama jako właściwość bytu staje się przedmiotem dążenia woli, czyli dobrem⁶⁵. Dlatego też prawda i dobro są czynnikami konstytutywnymi wolności, bez których człowiek nie może stać się bytem wolnym; dopiero działanie skierowane ku prawdziwemu dobru czyni człowieka wolnym. Prawda jest racją działań immanentnych, skierowanych od świata rzeczy do wnętrza osoby ludzkiej, dobro zaś jest racją działań prowadzących na zewnątrz podmiotu poznającego. Gdy wola kierowana jest prawdą bytu, działanie może prowadzić człowieka do doskonałości, która jest szczęściem⁶⁶. Zgodnie z tradycją tomistyczną wolność należy zatem pojmować jako zadanie i przestrzeń życia racjonalnego oraz amabilnego, konieczny warunek realizacji tego zadania stanowi zaś prawda⁶⁷.

W tradycji tomistycznej ludzka wolność nie jest tożsama z istotą osoby ludzkiej, lecz stanowi jedną z jej fundamentalnych własności (obok życia, myślenia, języka czy kultury). Dlatego też wolność pozostaje podmiotem tych samych ograniczeń, którym podlegają życie, myślenie czy mowa⁶⁸. Człowiek nie

⁶³ M.A. Krąpiec, hasło „Wolność”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 836.

⁶⁴ Por. tenże, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 69-99; P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Oficyna Wydawnicza Most, Warszawa 1993, s. 14-36.

⁶⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 311-317.

⁶⁶ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Prooemium*, w: tenże, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis cexpositio*, red. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini–Romae 1971, s. 1-2.

⁶⁷ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 25-30.

⁶⁸ „Intelligere [...] et velle creaturae non est esse eius”. S. Thomae Aquinatis, *De potentia*, q. 9, a. 9, resp., oprac. P.M. Pession, w: tenże, *Quaestiones disputatae*, oprac. P. Bazzi i in., Taurini–Romae 1965, t. 2, s. 249.

jest wolny od bycia cielesnym czy społecznym; zanim zacznie robić użytek ze swojej wolności, jest już obecny w jakimś środowisku fizycznym, społecznym czy kulturowym, a także uwarunkowany w swym życiu towarzyszącymi mu od urodzenia instynktami. Podobnie nie jest wolny w zakresie posługiwania się językiem, język bowiem stanowi narzędzie komunikacji z innymi ludźmi i aby spełniał tę funkcję, musi być używany zgodnie z obowiązującymi w nim regułami oraz znaczeniami słów. Nie jest też wolny w dążeniu do dobra: tak jak intelekt naturalnie dąży do prawdy, tak wola naturalnie kieruje się ku dobru. Skłonność woli do dobra jest konieczna, lecz naturalna i niewymuszona. Tomasz z Akwinu pisze: „Podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość. [...] Rolę celu w zakresie przedmiotów działania spełnia w dziedzinie tego, co jest przedmiotem rozważań, pierwsza zasada. To bowiem, co z natury i w sposób niezmienny czemuś przysługuje, winno być podstawą i zasadą wszystkiego innego, gdyż natura rzeczy jest w każdym bycie czymś pierwszym, a wszelki ruch wypływa z czegoś nieruchomego”⁶⁹. W tym sensie doświadczenie wolności ujawnia się w horyzoncie naturalnej skłonności do dobra⁷⁰. Wolność ludzka uwarunkowana jest przez namiętności, co potwierdza doświadczenie dnia codziennego. Ich wpływ na wolność nie może być marginalizowany, stąd jednym z istotnych przejawów realizowania własnej wolności jest opanowywanie swoich namiętności. Dlatego ważną rolę w kształtowaniu naszej wolności odgrywają cnoty (usprawnienia)⁷¹. Jesteśmy wolni na miarę bytu osobowo-potencjalnego, który ma możliwość usprawniania się w zakresie działania. Dramat ludzkiej wolności dokonuje się we wnętrzu osoby ludzkiej, gdy wybierając sąd praktyczny o dobru, człowiek sam się determinuje do działania, konstytuując siebie jako przyczynę sprawczą i realne źródło działania. Akt decyzji stanowi serce wolności, jest równocześnie momentem samostanowienia, ustanawiania siebie jako autora czynu⁷². Owo samostanowienie jest uwarunkowane procesem poznawczym, w którym doświadczam, że posiadam samego siebie, a następnie doświadczam, że poprzez wolę panuję nad swymi aktami chcenia i nie-chcenia, a więc

⁶⁹ Tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, I, q. 82, a. 1, resp., tłum. i oprac. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 404.

⁷⁰ „Wola powoduje coś tylko poruszana przez swój przedmiot, którym jest pożądane dobro i cel”. Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 14, a. 2, resp., tłum. A. Aduszkiewicz i in., Antyk, Kęty 1998, t. 1, s. 633.

⁷¹ Por. J a r o s z y ń s k i, *Kultura. Dramat natury i osoby*, s. 191n; zob. Z. P a ń p u c h, hasło „Cnoty i wady”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 216-231.

⁷² Por. K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 425-427.

doświadczam samopanowania⁷³. Aby zaistniało konkretne działanie, muszą najpierw zaistnieć realne warunki. Decyduje o nich człowiek, wybierając taki sąd praktyczny o dobru, który przez wolę zostaje uznany za sąd determinujący osobę do działania. Wolność działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego działania, a jej przekreślenie jest zarazem zanegowaniem ludzkiej działającej natury⁷⁴.

*

Filozoficzny namysł pokazuje, że problematyka wolności jest wielowątkowa, wymaga uwzględnia płaszczyzn antropologicznej, politycznej oraz społecznej. Okazuje się to szczególnie ważne w obliczu przemian społeczno-kulturowych, w których istotne znaczenie odgrywiają praktyki konsumpcyjne. Kultura będąca rezultatem tych praktyk staje się paletą opcji kreowania tożsamości, konsumowania symboli i tworzenia nowoplemion; jej funkcją nie jest uszlachetnianie czy uprawa, ale „namnażanie” potrzeb, pragnień i zachcianek. Kultura ta „nie posiada «ludu» do oświecania i uszlachetniania; posiada natomiast klientów do uwodzenia”⁷⁵ – konstatuje Bauman. „Uwodzenie, w odróżnieniu od oświecania czy uszlachetniania, nie jest zadaniem do jednorazowego, raz-na-zawsze spełnienia, lecz niekończącą się czynnością. Funkcją kultury nie jest zaspokajanie istniejących potrzeb, ale stwarzanie nowych – przy równoczesnym utrzymywaniu potrzeb już wprzód zakorzenionych czy posiadanych w stanie permanentnego niezaspokojenia. Jej troską naczelną jest zapobieganie satysfakcji jej byłych wychowanków/podopiecznych, teraz w klientów przedziergniętych, a już szczególnie przeciwdziałanie ich kompletnej i ostatecznej, niewymagającej dalszych uzupełnień satysfakcji, jaka nie pozostawiłaby miejsca dla dalszych, nowych i jeszcze niezaspokojonych pożądań i zachcianek”⁷⁶. Człowiek-konsument, kierując się tak zwanymi opcjami, zgodnie z zasadą pożytku i przyjemności, jednocześnie skazany jest na wolność, która staje się koniecznością nieustannego budowania nowych, zawsze odwoływalnych projektów bytowania⁷⁷. Moralność takiego konsumenta jest autentyczna i heroiczna, skazuje go bowiem na całkowicie indywidualne wybory, pozbawione

⁷³ Por. tamże, s. 429-432.

⁷⁴ Por. M.A. K r a p i e c, *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 38.

⁷⁵ B a u m a n, *Kultura w płynnej nowoczesności*, s. 30.

⁷⁶ Tamże, s. 31.

⁷⁷ Zob. t e n ż e, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, „Er(tr)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2003, nr 1(6), s. 9-25; por. I. Z i e m i ń s k i, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 146.

oparcia w obiektywnym porządku rzeczywistości. W efekcie następuje utrata rozumienia siebie oraz kryzys w zakresie działania: „Nie wiemy już, dokąd idziemy, nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko”⁷⁸ – pisze Bauman.

Pojmowanie wolności winno być nabudowane na rozumieniu człowieka jako osoby, realizowanie wolności natomiast winno suponować rozeznanie rzeczywistości w aspekcie prawdy i dobra. Człowiek rodzi się z inklinacją do wolności, ale konstytuowanie siebie jako realnego źródła działania wymaga usprawnienia. Możemy wychować siebie do wolności, a więc do podejmowania decyzji z większą niezależnością od różnych form konieczności. Dokonując coraz bardziej zreflektowanych, świadomych aktów decyzji i poddając je autodeterminacji, możemy usprawniać się w dokonywaniu wolnych wyborów, a podejmując decyzje roztropnie i cnotliwie – kształtować nasze osobowe oblicze. W ten sposób poszerzamy depozyt niszy kulturowej, w której możemy rozwijać osobowe wymiary naszego życia. Tak rozumiana wolność nie jest samowolą czy dowolnością działania, nie jest wolnością absolutną, ale wolnością w granicach racjonalności oraz amabilności, na miarę doskonałości bytu osobowego. Dlatego należy pogłębiać rozumienie prawidłowej wizji osoby ludzkiej oraz związanej z tą wizją koncepcji ludzkiej wolności. Wychowanie człowieka do właściwego przeżywania wolności i życie w tej wolności stanowić będzie najlepszą gwarancję poszerzania kultury życia i cywilizacji miłości, a tym samym stanowić szansę na przezwycięzenie kryzysu cywilizacji zachodniej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Appadurai, Arjun. *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji*. Translated by Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2005.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Edited and translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *O częściach zwierząt*. In Arystoteles, *Dziela wszystkie*. Vol. 3. Translated and edited by Paweł Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- . “Zachęta do filozofii.” Edited and translated by Kazimierz Leśniak. In Arystoteles, *Dziela wszystkie*. Vol. 6. Edited and translated by Maria Chigerowa et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2001.

⁷⁸ Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 72.

- Baudrillard, Jean, and [Philippe Petit]. *Przed końcem: Rozmawia Philippe Petit*. Translated by Renata Lis. Warszawa: Sic!, 2001.
- Baumann, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- . *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- . *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Agora, 2011.
- . “O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie.” *Er(r)go: Teoria – Literatura – Kultura*, no. 1 (6) (2003): 9–25.
- Beck, Ulrich. *Spoleczeństwo ryzyka: W drodze do innej nowoczesności*. Translated by Stanisław Cieśla. Warszawa: Scholar, 2002.
- Berlin, Isaiah. “Dwie koncepcje wolności.” Translated by Daniel Grinberg. In Berlin, *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- . “Wstęp.” Translated by Dorota Lachowska. In Berlin, *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Bierdiajew, Nikołaj. *Nowe średniowiecze*. Translated by Marian Reutt. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Rój, 1936.
- Boecjusz, Anicjusz Manliusz Sewerynus. “Contra Eutychen et Nestorium – Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi.” In Boecjusz, *Traktaty teologiczne*. Translated by Agnieszka Kijewska and Rafał Bielak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Brzeziński, Zbigniew. *Bezład: Polityka światowa na progu XXI wieku*. Translated by Krzysztof Murawski. Warszawa: Editions Spotkania, 1993.
- de Cervantes, Miguel. *Przemysłny Hidalgo Don Kichot z Manczy*. Vol. 2. Translated by Edward Boyé. Warszawa: Książka i Wiedza, 1952.
- Croce, Benedetto. *History of Europe in the Nineteenth Century*. Translated by Henry Furst. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1933.
- Diamond, Jared. *Upadek: Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*. Translated Jacek Lang et al. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2010.
- de Dijjn, Herman. “Wolność we współczesnej kulturze.” Translated by Artur Szutta. In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Gilson, Étienne. *Bóg i filozofia*. Translated by Maria Kochanowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Golka, Marian. *Aparycje współczesności*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2015.
- . *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Hall, Stuart. “The Question of Cultural Identity.” In *Modernity and Its Futures*. Edited by Stuart Hall, David Held, and Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . “Who Needs ‘Identity.’” In *Identity: A Reader*. Edited by Paul du Gay, Jessica Evans, and Peter Redman. London: Sage, 2014.
- Jan Paweł II. “Kultura i perspektywy przyszłości świata.” Address to the university professors and men of the world of culture. Coimbra, May 15, 1982. *L'Osservatore Romano*, Polish Edition 3, no. 5 (29) (1982): 14–15.

- . “W imię przyszłości kultury.” Address to UNESCO. Paris, June 2, 1980. *L’Osservatore Romano*, Polish Edition 1, no. 6 (1980): 1, 4–6.
- Jaroszyński, Piotr. *Etyka: Dramat życia moralnego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Most, 1993.
- . *Kultura: Dramat natury i osoby*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Kamiński, Stanisław. “Nauka i filozofia a mądrość.” In Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Edited by Tadeusz Szubka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- Kapuściński, Ryszard. *Autoportret reportera*. Edited by Krystyna Strączek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Kierś, Henryk. *Człowiek i cywilizacja*. Lublin: Fundacja Servire Veritati, 2007.
- . “Kultura maski czy kultura osoby?” In *Osoba i realizm w filozofii*. Edited by Andrzej Maryniarczyk and Katarzyna Stępień. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.
- . *Osoba i społeczność*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- . “Sztuka religijna – religijność sztuki.” In *Filozofia o religii: Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*. Edited by Włodzimierz Dłubacz. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009.
- Krapiec, Mieczysław A. *Człowiek i kultura*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- . *Człowiek w kulturze*. Warszawa: Gutenberg-Print, 1996.
- . *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.
- . “Natura ludzkiej wolności.” In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Kuykendall, Eleanor, ed. *Philosophy in the Age of Crisis*. New York: Harper and Row, 1970.
- Maffesoli, Michel. *Times of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage, 1996.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Translated by Wiesław Gromczyński, Stanisław Konapacki, et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Maryniarczyk, Andrzej. “Wolność a prawda.” In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Maryniarczyk, Andrzej, and Katarzyna Stępień, eds. *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2021.
- Maryniarczyk, Andrzej, et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 2, s. v. “Cnoty i wady” (by Zbigniew Pańpuch). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 6, s. v. “Kryzys” (by Henryk Kierś). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.

- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 9, s. v. “Wolność” (by Mieczysław A. Krąpiec). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 7, s. v. “Osoba” (by Mieczysław A. Krąpiec). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- Naisbitt, John, Nana Naisbitt, and Douglas Philips. *High Tech – High Touch: Technologia a poszukiwanie sensu*. Translated by Alicja Unterschuetz. Poznań: Zysk i S-ka, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Translated by Piotr Niklewicz and Henryk Woźniakowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Polanowska-Sygulska, Beata. *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998.
- Postman, Neil. *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*. Translated by Anna Tanalska-Duleba. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995.
- Ricoeur, Paul. “Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne.” Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In *O kryzysie: Rozmowy w Castel Gandolfo*. Edited by Krzysztof Michalski. Translated by Anna Kluba et al. Warszawa: Res Publica, 1990.
- de Rougemont, Denis. “A Lecture on ‘The History of the Ideal for a United Europe.’” In de Rougemont, *The Meaning of Europe*. Translated by Alan Braley. London: Sidgwick & Jackson, 1965.
- Sartre, Jean-Paul. *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Translated by Janusz Krajewski. Warszawa: Muza, 1998.
- Schweitzer, Albert. *Kulturphilosophie*. Vol. 1. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Bern: C. H. Beck, 1923.
- . *Kulturphilosophie*. Vol. 2. *Kultur und Ethik*. Bern: C. H. Beck, 1923.
- Sochoń, Jan. *Religia w projekcie postmodernistycznym*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.
- Spengler, Oswald. *Zmierzch Zachodu: Zarys morfologii uniwersalnej*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Szostek, Andrzej. “Wolność – prawda – sumienie.” *Ethos* 4, nos. 3–4 (15–16) (1991): 25–37.
- Tarasiewicz, Paweł. “‘Osoba’ jako kryterium badawcze?” In *Kultura i metoda*. Edited by Joanna Michalik. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, 2011.
- Thomae Aquinatis. “De potentia.” Edited by P. M. Pession. In Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*. Vol. 2. Edited by P. Bazzi et al. Taurini et Romae, Marietti, 1965.
- . *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Edited by M. R. Cathala and Raimondo M. Spiazzi. Taurini and Romae: Marietti, 1971.
- . *Summa theologiae*. Vol. 1. Edited by Patri Caramelo. Torino: Marietti, 1952.
- Tomasz z Akwinu. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Vol. 1. Translated Adam Aduszkiewicz et al. Kęty: Antyk, 1998.
- . *Traktat o człowieku: Summa teologiczna I, 75–89*. Edited and translated by Stefan Swieżawski. Poznań: Pallottinum, 1956.

- Touraine, Alain. *Po kryzysie*. Translated by Marcin Frybes. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.
- Toynbee, Arnold J. *Cywilizacja w czasie próby*. Translated by Wojciech Madej. Warszawa: Przedświt and Fundacja Aletheia, 1991.
- . *Studium historii*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Osobowa struktura samostanowienia." In *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Ziemiński, Ireneusz. "Ateizm i teizm: Dwie interpretacje wolności." In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- . "Postmodernizm a dylematy człowieka." *Ethos* 9, no. 1–2 (33–34) (1996): 141–9.
- Znaniński, Florian. *Upadek cywilizacji zachodniej: Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Poznań: Komitet Obrony Narodowej, 1921.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech DASZKIEWICZ – Kryzys cywilizacji zachodniej a problem wolności
DOI 10.12887/35-2022-4-140-06

W artykule podjęty został problem wolności jako jednej z fundamentalnych własności człowieka. Dramat ludzkiej wolności dokonuje się we wnętrzu osoby ludzkiej, gdy wybierając sąd praktyczny o dobru, człowiek sam siebie determinuje do działania, konstytuuje siebie jako przyczynę sprawczą i realne źródło działania. Akt decyzji stanowi serce wolności, jest równocześnie momentem stanowienia siebie jako autora czynu. Wolność działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego działania, a jej przekreślenie jest zarazem zanegowaniem działającej ludzkiej natury. We współczesnej cywilizacji zachodniej występuje tendencja do absolutyzowania wolności. Wolność bywa utożsamiana z możliwością nieograniczonej konsumpcji, co pociąga skutki natury antropologicznej. Aby przezwyciężyć kryzys cywilizacji zachodniej należy poddać refleksji problem człowieka i jego działania. Wówczas okazuje się, że wolność nabudowana jest na prawdzie o rzeczywistości oraz o człowieku jako osobie.

Słowa kluczowe: wolność, kultura, cywilizacja, kryzys, osoba

Kontakt: Katedra Metafizyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.daszkievicz@kul.pl
https://www.kul.pl/dr-hab-wojciech-daszkievicz,art_16354.html
ORCID: 0000-0003-3904-293X

Wojciech DASZKIEWICZ, *The Crisis of Western Civilization and the Problem of Freedom*

DOI 10.12887/35-2022-4-140-06

Freedom is one of the fundamental attributes of man. The drama of human freedom takes place in the inner core of the human person where, by choosing a practical judgment about the good, man determines himself to act, constituting himself as an efficient cause and real source of action. The act of decision is the heart of freedom; it is at the same time the moment of one's self-determination as an author of an act. Freedom of action and choice is inherent in the very structure of human action and its denial leads necessarily to the negation of human nature as the principle of action. In modern Western civilization there is a tendency to absolutize freedom. Freedom is sometimes identified with the possibility of unlimited consumption, which entails anthropological consequences. To overcome the crisis of Western civilization, it is necessary to reflect on the human being and his actions. In such a context, freedom turns out to be based only on the truth about reality and about man as a person.

Keywords: freedom, culture, civilization, crisis, person

Contact: Katedra Metafizyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wojciech.daszkieicz@kul.pl

https://www.kul.pl/dr-hab-wojciech-daszkieicz,art_16354.html

ORCID: 0000-0003-3904-293X