

Jerzy Kochan

Wolność, wolność, wolność...

Nowa Krytyka 9, 159-172

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Kochan

Uniwersytet Szczeciński

Wolność, wolność, wolność...

Studiując filozofię w latach siedemdziesiątych późno spostrzegłem, że w bezpośredniej przeszłości intelektualnej swoicie istnieje bogata twórczość autorów takich jak Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian, Bronisław Baczko, Zygmunt Bauman, Helena Eilstein, Maria Hirszowicz...

Co prawda „Historię i prawdę” kupiłem sobie na majowym kiermaszu jeszcze jako uczeń, ale ani o historii, ani o prawdzie, ani o filozofii nie miałem wtedy wielkiego pojęcia. Jeśli tak dobrze wspominam ten zakup, to może głównie z podziwienia dla młodzieńczej odwagi w wyborze lektur.

Wielka dyskusja o alienacji w polskiej humanistyce lat sześćdziesiątych, ba!, sama lektura „Marksizmu a jednostki ludzkiej” A. Schaffa były czymś, co zostało odkryte na marginesie seminaryjnej dyskusji o teoretycznym antyhumanizmie L. Althussera i E. Balibara. Nie byłem i nie jestem gorącym zwolennikiem teorii alienacji, lecz pamiętam, z jakim osłupieniem przygotowując referaty czytało się dziesiątki recenzji tej książki i liczące dziesiątki stron burzliwe dyskusje na łamach „Studiów Filozoficznych”, „Studiów Socjologicznych”, „Nowych Dróg”. Była to niewątpliwie

największa dyskusja filozoficzna w historii Polski. Z perspektywy współczesnej roli humanistyki w społeczeństwie, jej rozmiary wydają się wręcz nieprawdopodobne, a może nawet monstrualne, chorobliwe.

W scenografii lat siedemdziesiątych, gdzie dominowała „szkoła poznańska”, kolejne wydania „Społeczeństwa” J.J. Wiatra, badania empiryczne W. Wesołowskiego i systematyczny wykład filozofii w wersji Z. Cackowskiego, w jakby trochę sztucznie uporządkowanym świecie filozofii i socjologii akademickiej, nie było nawet śladów niedawnych emocji i morderczych wręcz sporów.

Później przeczytałem wszystko co się dało, wraz z rocznikami „Kwartalnika Społeczno-Politycznego” wydawanego kilka lat przez Uniwersytet Warszawski i odkrywczym dla mnie wówczas artykułem Z. Baumana „Wizja robotnika. Przyczynek do ideologicznej funkcji socjologii amerykańskiej”. Ale to już było później i zaczynały się lata osiemdziesiąte.

Pamiętam też poniekąd bezrefleksyjnie uprawiany obyczaj pouczania początkujących dydaktyków filozofii przez starszych kolegów, aby teksty do czytania dla studentów z filozofii współczesnej zadawać raczej ze zbioru „Filozofia współczesna” z lat sześćdziesiątych, a nie z nowocześniejszej wersji z lat późniejszych, dostępnejszej i mniej obdartej. Lepsze wprowadzenia, lepsze tłumaczenia, lepiej dobrane źródła – „lepiej wychodzą zajęcia”.

Mozolne przedzieranie się do świadomości bezpośredniej przeszłości intelektualnej, przecedzonej, przesłoniętej i rozbitej, jej specyficzna obecność, jej przebijanie się, jej powrót.

Po stałych wysiłkach utrzymania się na polskim rynku wydawniczym A. Schaffa, najpierw „nielegalnym”, a potem triumfalnym powrocie L. Kołakowskiego, obok nowej książki H. Eilstein pojawiły się w księgarniach nowe książki Zygmunta Baumana.

W wydanej nie tak dawno monografii zatytułowanej „Wolność”, swoje wprowadzenie Z. Bauman rozpoczyna w ten sposób: „Możesz mówić co chcesz. To jest wolny kraj». Sformułowanie takie słyszymy zbyt często, by zastanawiać się nad jego znacze-

niem. Traktujemy je jako oczywistość, której zrozumienie nie stanowi problemu ani dla nas, ani dla naszego rozmówcy¹.

I

Gdy uwolnimy się od wspomnień i narzucającej się symboliki, zapowiedź oczywistości rozumienia wolności okazuje się tylko przyręta. Odtworzeniem klasycznego: „Wiem, póki nie pytasz”. Odpowiedź na pytanie o wolność udzielana przez Z. Baumana staje się okazją do przedstawienia całej historiozofii, poruszenia wielu kwestii filozoficznych, socjologicznych, może nawet okazją do demonstracji pewnego światopoglądu.

Lektura „Wolności” jest odświeżająca. I nie wiadomo do końca, czy dlatego, że teoretyczne założenia uświęcające ontologię i kategoryzacje rzeczywistości w języku zdrowego rozsądku ułatwiają więź intelektualną z czytelnikiem, czy dlatego, że dostajemy w tym wypadku przykład, jakże nam obecnie potrzebny, pisania „w nowych warunkach” prac naukowych tak, by mogły stać się sukcesem wydawniczym i nie były spychane do skansenu rzadko odwiedzanego przez normalnych ludzi.

Na ile można być współcześnie bezstronnym, obiektywnym badaczem w stylu Clauda Bernarda, gdy okazało się, że nawet styl ten (jak każdy inny) jest przede wszystkim sposobem eliminacji innych, formą panowania? Może każdy współczesny twórca teorii jest ostrożnym budowniczym maszyny wojennej, której reżim konstrukcyjny wiąże wolność autora, a czasem zmusza do kontestacji oczywistych reguł teoretycznych i zasad logiki? Może jest autorem książek albo za każdym razem autorem książki, może wręcz filozofem ostentacji, nie zaś twórcą teorii, systemu, koncepcji ewoluujących i doskonalonych w trakcie życia? Nie jest zaś w żadnym wypadku jakimś tomistą, fenomenologiem, marksistą, nawet z przedrostkiem neo-. Postnowoczesny twórca zdaje się nie potrzebować już tego typu mediatyzacji swojej obecności na rynku. To jego obecność na rynku jest uniwersalnym medium otwierającym prze-

¹ Z. Bauman: *Wolność*. Kraków 1995. Wszystkie cytaty w artykule pochodzą z tej właśnie książki.

różne możliwości. Podobnie jak to jest w wypadku laureata Nagrody Nobla, który z chwilą jej uzyskania staje się, niezależnie od dyscypliny w jakiej został uhonorowany, autorytetem moralnym, politycznym, a wkrótce po prostu autorytetem.

Współczesność, wolność w warunkach społeczeństwa konsumpcyjnego to przede wszystkim obszar zainteresowań Z. Baumana. Ostrząc narzędzia analizy odwołuje się do Michela Foucault, Jeremiego Benthama i Talcotta Parsonsa.

Punktem wyjścia jest spontanicznie pojawiające się wyobrażenie o jednostce ludzkiej jako podmiocie kierującym się osobistymi intencjami, w sposób zamierzony podejmującym świadome działania. Wyobrażenie to ma, zdaniem Z. Baumana, swoje ugruntowanie w „praktyce prawa”, wymagającej podejmowania osobistych zobowiązań prawnych i odpowiedzialności za swoje czyny wobec prawa: „Ciągłe to widzimy wokół nas, w związku z czym nie mamy okazji zastanawiać się nad osobliwością tego faktu. Spostrzegamy go raczej jako coś, w czym przejawia się «natura rzeczy», powszechna, niezmienna istota człowieczeństwa” (s. 7).

Wypełniona od początku potocznymi sędziami socjologia ulega myśleniu potocznemu tym chętniej, że taki sposób pojmowania człowieka jest niezbędny dla praktycznej, projektowej funkcji socjologii, która najbardziej zainteresowana jest ograniczaniem i ukierunkowywaniem indywidualnej woli. Z konieczności więc obdarza jednostkę wolną wolą i zakłada możliwość regulacji ludzkiego działania, choć sama jest głównie „nauką o niewolności”.

Tak naprawdę wolność jednostki nie jest – zdaniem Z. Baumana – uniwersalnym stanem człowieczeństwa, lecz „tworem historycznym i społecznym”, pojawia się wraz ze społeczeństwem pewnego typu, a jednocześnie jest nieodzownym warunkiem integracji społecznej, reprodukcji systemu.

Pozytywna charakterystyka wolności przedstawiona przez Z. Baumana zakłada, że wolność jest stosunkiem społecznym, różnicą społeczną pierwotnie związaną z rozdarciem, przeciwstawieniem sobie części społeczeństwa, ludzi zróżnicowanych z uwagi na posiadanie władzy. Przeprowadzona przez M. Foucault analiza „Panoptikonu” J. Benthama jest podstawą do snucia wielu ana-

logii. Panoptikon jest modelem społeczeństwa rozbitego, kontrolowanego: „Panoptikon dowodzi, że w takim społeczeństwie wolność jednych sprawia, że podporządkowanie drugich staje się rzeczą konieczną i opłacalną, zaś niewolność jednego otwiera możliwość wolności drugiego. Panoptikon nie stanowi uzupełnienia reformy parlamentarnej. Zakłada ją raczej jako swój warunek i uzasadnienie” (s. 26).

W odróżnieniu od zbudowanego przez Parsonsa modelu systemu społecznego, zakładającego zasadniczo identyczne jednostki, homogeniczność wszystkich podmiotów, koncepcja leżąca u podstaw Panoptikonu przyjmuje przedwstępne zróżnicowanie i kontrolę. „Porządek społeczny – pisze Z. Bauman – nie jest bynajmniej rezultatem gry między «fenomenologicznie równymi» wolnymi podmiotami, lecz raczej czymś, co jedni ludzie przygotowali dla drugich” (s. 30).

„Wolność jest władzą”. Nadzorca jest więc relacjonalnie bardziej wolny, a w określonym systemie społecznym obdarzony samokontrolą, optymalizuje własne działania zgodne z prawami zysku. Tym samym system jest w ruchu i prawodawcy mogą odpocząć, bo „system może tolerować wolność nielicznych swych członków, co więcej, dla sukcesu całego przedsięwzięcia tej wolności nielicznych potrzebuje” (s. 32). W modelu Parsonsa prawodawcy systemu to ideolodzy, w wersji Benthama, rozwijanej przez Z. Baumana, prawodawcy to „eksperci, projektanci, technolodzy”.

Wolność nie jest więc cechą, atrybutem wszelkich jednostek, lecz „czynnikiem” w mechanizmie wytwarzania i reprodukcji porządku społecznego. Jako taka sytuuje się ona w strategicznie ważnych węzłach, na których trzyma się cała sieć stosunków społecznych. Wolność pozostaje więc zasobem rozmieszczonym zgodnie z dystrybucją przywileju i władzy.

Sprowadzenie wolności do władzy i przywileju, w wyniku czego analiza wolności zdaje się być także aluzyjnym innobytem rozpoznania stosunków ekonomicznych, własnościowych i ich konsekwencji, skłania Z. Baumana do uznania istnienia wolności w systemach przedkapitalistycznych, choć nie ulega dla niego wątpliwości szczególnie związek nowoczesnego (zachodniego) zja-

wiska wolności z indywidualizmem, „genetyczne i kulturowe związanie z ekonomią rynkową i kapitalizmem”.

Indywidualizm, „ostra samoświadomość” w zachodnioeuropejskim stylu powstaje początkowo w Anglii, a jej źródłem jest głęboka zmiana sposobu wywierana nacisku społecznego. Od pewnego czasu polegającego coraz bardziej na „swobodzie wyboru”, wystawieniu na konieczność wyboru spośród różnych autorytetów, zazwyczaj sprzecznych ze sobą, a żądających dla siebie bezwzględnego posłuszeństwa, podporządkowania. Sprzeczny wielogłos, będący wynikiem osłabienia władzy, wzmożonej ruchliwości społecznej, rosnącego zakresu pośrednictwa rynku, wymuszał zajęcie stanowiska, rodził rozterki, zmuszał do autoanalizy, tworząc podstawy nowego wymiaru wolności.

Procesy te, sięgające wstecz do XIII wieku, szczególnie nasiliły się obecnie: „Wolność nowoczesnej jednostki wynika z niepewności, ze swoistego niedookreślenia rzeczywistości zewnętrznej, z nieusuwalnej konfliktowości nacisków społecznej [...] tożsamość musi być czymś ciągle od nowa negocjowanym, regulowanym, bez końca re-konstruowanym” (s. 51).

Jest to wynik niejednorodności, pluralizmu, heterogeniczności kultury. Znajdowało to swój wyraz u E. Durkheima, który wiązał kształtowanie się podmiotowości z rosnącym podziałem pracy, u E. Simmla, widzącego w osobowości jedyny pewny punkt odniesienia w zgiełku nowoczesnego miasta, Z. Freuda i wielu innych badaczy. Jednocześnie generujący niepewność kapitalizm „otwiera wielką przestrzeń dla wolności” rozszerzając pole społecznej kalkulacji ekonomicznej środków i celów. Podmioty gospodarujące działają intencjonalnie, racjonalnie i celowo, a będąc w ten sposób wolne – są jednocześnie warunkiem niezbędnym społecznej reprodukcji systemu.

Wydaje się, że obok dotychczasowego pojmowania wolności jako władzy pojawia się określenie wolności jako działalności racjonalnej, kalkulacji kierującej się czystym pragnieniem zysku, bez rozpatrywania innych względów ograniczających tak pojętą wolność. Tak, zdaniem Z. Baumana, definiuje wolność kapitalizm. Ujęcie rzeczywistości w kategoriach środków i celów urzeczowia innych

ludzi, którzy na równi z rzeczami stają się środkami podporządkowanymi różnym celom: „Być wolnym oznacza prawo i możliwość pozbawiania wolności innych” (s. 56).

Z. Bauman nie jest nosicielem dobrej nowiny. Tak jak we wcześniejszych typach społeczeństw historycznych, także wolność kapitalistyczna jest wolnością niektórych, a jej niezbędnym dopełnieniem jest biegun norm, ograniczeń i przymusu. Co więcej, fakt ten jest „zaciemniany” przez pośpieszne generalizacje filozoficzne i socjologiczne, uogólniające w sposób nieuprawniony racjonalistyczną i wolną pozycję niektórych, i przypisujące te cechy „człowiekowi jako takiemu”. Tymczasem wolność kapitalistyczna, opisywana jako racjonalizacja społeczna przez Maxa Webera, czy też ta przedstawiana przez J. Benthama w wizji panoptikonu, to wolność indywidualna, wmontowana w system racjonalności, traktowana jako „czynnik funkcjonalny”, instrument, za pomocą którego „projektuje się i wzmacnia środki przymusu generujące zachowania uznawane za pożądane [...] na każdym poziomie systemu” (s. 60).

Uwolnienie od wmontowania w system jest możliwe w obszarze prywatności, ale i ona współczesne jest trudna do osiągnięcia, kosztowna, dostępna tylko elitom. Prywatność zbyt radykalna ujawnia jednak, że potrzeba wolności jest w takim samym stopniu silna jak potrzeba kontaktów społecznych, wspólnoty trwałą cechą *conditio humana*.

Współczesny kapitalizm otwiera jednakże – zdaniem Z. Baumana – poprzez rozwój konsumpcji obszar samorealizacji i samopotwierdzenia, wolności i pewności „w stopniu większym niż jakiegokolwiek inne znane społeczeństwo minione czy współczesne”. Konsumeryzm ma dla Baumana wiele cech pociągających, ozdrowieńczych. Przenosi rywalizację ze sfery bogactwa i władzy w sferę symboli, symbolicznego współzawodnictwa, zastępującego rywalizację w obrębie klasy i walkę klas współzawodnictwem i „licytacją smaku” pomiędzy „określonymi grupami statusu”. Konsumpcja jest środkiem i areną wolności indywidualnej, kreowania własnej tożsamości przez rynek dla znaczącej większości społeczeństwa.

Dla większości... Konstrukcja wywodu Z. Baumana przypomina „Powiększenie” Antonioniego. W toku lektury ujawniają się coraz

to nowe odsłony, powiększenia, zbliżenia problemu, plaster po plastrze. Tym razem zza zracjonalizowanych struktur reprodukcji wyłania się optymistyczna (zbyt optymistyczna, jak się prawie natchmiast okazuje) wizja społeczeństwa konsumpcyjnego, lecz zaraz widać, że dotyczy ona „tylko” większości i choć zakłada nowy, bardziej cywilizacyjny sposób gwarantowania reprodukcji systemu, to generuje istnienie poza rynkiem „konsumentów ułomnych”: ubogich, bezrobotnych, ludzi objętych pomocą społeczną. Są to grupy degradowane, zniewolone i infantylizowane przez biurokracyjny system opieki.

Konsumpcja okazuje się też „jedyną rekompensatą” za ucisk w pracy i jedynym ujściem dla potrzeby wolności i autonomii, wyrugowanej z całego pozostałego życia społecznego, „z najbardziej rozległych i najważniejszych dziedzin życia”, „namiastką ambicji i nadziei uciśnionych”.

Wolność konsumencka wiąże sferę życia jednostki z celowością i racjonalnością systemu, „zatrudnia” potencjalnie niebezpieczny ludzki pęd do przyjemności w zdobywaniu dóbr na rynku. Wielość „przekonań, stylów życia, wierzeń, wartości moralnych, estetycznych może rozwijać się bez przeszkód”, ich pluralium rozładowuje groźbę wybuchu społecznego, jest zabezpieczeniem przed erupcją, zaworem bezpieczeństwa.

Sama wolność konsumencka, jak i wzmaganie przez system dążeń do przyjemności, będąc skutecznymi środkami kontroli, są źródłem kolejnych kłopotliwych zjawisk. Widoczny jest proces odpolityczniania rzeczywistości społecznej, jej rynkowej homogenizacji, odideologizowania. Poddane ostrzałowi, „uwodzeniu” przez mass media społeczeństwo uznaje za swoją wolność coraz większą zależność od rynku i ekspertów. Jednostka myśli w sposób określany przez konsumeryzm i podporządkowane rynkowi media. „Siła systemu społecznego opartego na konsumpcji, pisze Z. Bauman, jego wyjątkowa zdolność do zdobycia społecznego poparcia, albo przynajmniej wyciszania sporów, ma solidną podbudowę w praktyce oczerniania, spychania na margines i upychania po kątach wszelkich rozwiązań wobec siebie alternatywnych, z wyjątkiem

władzy tępych biurokratów, egzekwowanej wobec niezaradnych i ubogich” (s. 114).

Realną alternatywą dla wolności konsumenckiej jest jednak tylko „dyktatura nad potrzebami”, ta występująca wobec „ułomnych konsumentów” we własnym społeczeństwie lub ta, której przykładem dla Z. Baumana był realny socjalizm.

Konsumeryzm – niezależne od tego, czy może być systemem globalnym, czy wytycza jako awangarda przyszłość ludzkości, czy też musi być zjawiskiem lokalnym, elitarnym – aktualnie jest przywilejem. Odgradzony murami od krajów biednych, od innej strony rzeczywistości własnych społeczeństw, kamufluje swą wyjątkowość. Możliwości jego zanegowania nie ma, póki jedyną alternatywą jest biurokratyzacja, „dyktatura nad potrzebami”.

Czy jest szansa na trzecią drogę?

Może, niewielka. Pewne przesłanki dla jej powstania widzi Z. Bauman w rozwoju wolności publicznej, ponadindywidualnej (komunalizm), w rozwoju samorządów mogących oddolnie wykreować nową rzeczywistość. Przyszłość zarysowana przez autora „Wolności” z perspektywy globalnej i ogólnohumanistycznej wydaje się być dość ponura. Za murami odgradzającymi od „ułomnych konsumentów” można cieszyć się tym, że jeszcze nigdy w historii ludzkości tak wielu nie miało się tak dobrze. Czy to mało?

Ogólnohumanistyczny język, uniwersalizujący regionalny dobrobyt – trzeba się tu zgodzić z Z. Baumanem – pełni funkcje kamuflujujące realne rozbieżności, lecz, paradoksalnie, tak jak idea równości w tradycji chrześcijańskiej, jest żywym projektem nowej rzeczywistości, wobec której *status quo* ciągle ekshibicjonistycznie obnaża swoją niedoskonałość.

Książkę swą napisał Z. Bauman po angielsku w roku 1988. Czy aktualnie tworzona integracja europejska T. Blaire’a i A. Jospina, przez niektórych uważana za początek urzeczywistniania ideałów socjaldemokracji europejskiej z początku dwudziestego wieku, zmienia w dziesięć lat później zarysowane przez Baumana perspektywy? Wiemy doskonale, że historia lubi, zwłaszcza na przełomie wieków, przyśpieszać, czynić zygzaki (także w sensie podwór-

kowego „zyg-zyg”). Czy nie dokonała się ostatnio niespodziewana (?) zmiana miejsc?

II

Wartość rozprawy Z. Baumana, jej nowoczesność, błyskotliwość, bogactwo myśli, problemów, z których każdy ma sążnistą bibliografię i historię, sprawiają, że rozkołysany umysł czytelnika dostrzega coraz to nowe możliwości rozwiązań i hipotez.

W rozważaniach Baumana o wolności pewien niepokój wzbudziło we mnie dosyć natarczywe demonstrowanie niechęci do filozofów, filozofii i teoretyków, którzy jako ideolodzy systemu maskują jego nieczne cechy. Urażony tym przesadnym chyba wyróżnianiem filozofii, filozof nie mógłby się zapewne powstrzymać od chęci wskazania niebezpieczeństw zsocjologizowania problematyki wolności, a nawet w ogóle refleksji nad społeczeństwem. Czyż bowiem pewność socjologii nie idzie często w parze ze zbytym „ujednolicieniem” badanej rzeczywistości? Czy nie jest tak wtedy, gdy wolność próbuje się badać głównie jako władzę?

Podkreślając historyczny charakter wolności Z. Bauman wskazuje, że przyczyną ugruntowanej świadomości własnej wolności współczesnych jest praktyka codzienna prawa, zmuszająca do wielokrotnego, indywidualnego podpisywania umów i osobistej za nie odpowiedzialności. Można jednak tę myśl rozwinąć w stronę ekonomicznej analizy społeczeństwa. Być może dałoby się uzasadnić, że podmiotowość prawna indywiduum jest najbardziej widocznym przejawem indywidualnej (prywatnej) własności siły roboczej. Historyczność wolności w rozumieniu Baumana można by więc łączyć z procesem uwalniania się indywiduum z ograniczeń, antycznych i feudalnych, w dysponowaniu własną siłą roboczą. Powstanie wolnego producenta dysponującego swoją siłą roboczą, sprzedającego ją na rynku, zdaje się owocować zarówno wspomnianą podmiotowością prawną, jak i, w fazie konsumeryzmu, charakteryzowaną przez autora „Wolności” wolnością konsumentką. Wszelka „dyktatura nad potrzebami” zdaje się współczesnym tak wstępną dlatego, że widzą w niej oni (nie bez historycznych pod-

staw) próby ograniczania, a nawet odebrania możliwości dysponowania własną siłą roboczą.

Paraniewolnicze i parafeudalne stosunki pojawiające się w XIX i XX wieku, choć tworzone czasem pod hasłami uspołecznienia lub unarodowienia, rzeczywiście taką funkcję spełniały. Historycznie biorąc, proces uwalniania własności siły roboczej skojarzony jest z postępującą racjonalizacją społeczną, autonomizacją, a nawet scholaryzacją jednostek. Poczucie niepewności, wskazywane jako podłoże wolności nowoczesnej jednostki, ma też swoje ugruntowanie w niepewności dotyczącej możliwości i warunków sprzedaży własnej siły roboczej, w obawie marginalizacji i wypadnięcia z rynku.

Bardziej filozoficznie niż socjologicznie można też pewnie interpretować Michela Foucault i metaforę panoptikonu. Metaforę, gdyż zbyt empiryczne, zmysłowe traktowanie panoptikonu być może odpowiada zamysłom J. Benthama czy też intencjom Foucault, lecz nie wyjaśnia sensacji i aplauzu, jaki wywołało opublikowanie książki „Nadzorować i karać”. Należałoby sobie wstępnie uświadomić, że panoptikon nie może być wybudowany dla całego społeczeństwa. Jego metaforyczny charakter jest więc nieunikniony. Będąc ucieleśnieniem idei zindywidualizowanej, absolutnej kontroli przez niedostępne zmysłom zewnątrz, panoptikon wywołuje pytanie o możliwość niemetaforycznego określenia ogólnospołecznego medium, mogącego spełniać analogiczną funkcję.

Musi to być medium *a contrario*, niewidoczne, ale indywidualizujące, zniewalające, sytuujące jednostkę bez reszty w mechanizmie wytwarzania i reprodukcji porządku społecznego, medium, które w taki sposób jak środek przekazu jest informacją, samo jest wartością i to taką wartością, że wobec niej cała koncepcja panoptikonu jest szczególnie bezczelną i drażniącą prowokacją.

Zarówno pomysł Benthama, jak i rozprawa Foucault jawią się bowiem nie jako zewnętrzne, osłabiające działanie reprodukcji systemu, lecz wręcz przeciwnie – jako systemowe, wzmacniające, funkcjonalne wobec stanu rzeczy. Tym, co w istocie utrwalają jest poczucie wartości własnej tożsamości, niezależności, indywidualności. Są też drastycznym, żeby nie powiedzieć karykaturalnym,

napiętnowaniem wszelkich form socjalizacji pozaperswazyjnej, odwołującej się do przymusu fizycznego, siły.

Zmysłowo-cielesny charakter represji opisywany przez Foucault jest formą uświęcania abstrakcyjnie, niehistorycznie, niekonkretnie pojmowanej wolności w ogóle. Choć oczywiście takie pojmowanie wolności może się ukształtować tylko w historycznie określonych warunkach, stając się – jak pisze Bauman – „utopijnym horyzontem”. Jednak jako idea, symbol, manifest, wezwanie, apelacja wolność jest w mniejszym stopniu realnym projektem społecznym, niż sposobem traktowania podmiotu przez systemy ideowe, religijne, cały świadomościowy i kulturowy segment reprodukcji systemu.

Wolność jest jądrem każdego takiego systemu, bez założenia wolnej podmiotowości człowieka ich byt jest bezsensowny i bezprzedmiotowy.

Utrzymywanie się w kulturze (powiedzmy europejskiej, choć staje się ona coraz bardziej kulturą uniwersalną) idei racjonalnej podmiotowości człowieka, jakże wymęczonej już przez I. Kanta, jakże irracjonalnej po Z. Freudzie, jest czymś więcej, niż produktem pracy intelektualistów. Ale też światopogląd, religia, ideologia, pomagające w autonomicznym wykreowaniu swojej świadomościowej obecności w świecie, są tworzone przez intelektualistów. Niknie więc chyba opozycja między pojmowaniem wolności przez intelektualistów jako atrybutu jednostek i preferowanym przez Z. Baumana ujęciem jej jako „czynnika wytwarzania i reprodukcji porządku społecznego”. Wolność, nie władza, okazuje się warunkiem reprodukcyjnej funkcji kultury.

Drastyczność powyższego stwierdzenia może być w dużym stopniu złagodzona w odbiorze, gdy uświadomimy sobie, że w gruncie rzeczy obdarzanie wolnością w przeróżnych systemach apelacji podmiotowej jest tylko chwila, momentem, po którym, nie pozostawiając czasu na otrzeźwienie, natychmiast pojawia się zobowiązanie do odpowiedzialności za wolność oraz mniej lub bardziej szczegółowy opis praktyki będącej rzeczywistą realizacją nadanej wolności. Niepodjęcie zobowiązania jest świadomą lub nieświadomą rezygnacją z „prawdziwej wolności”. Prawdziwą wolnością

może być, jak wiemy, zarówno „pójście za Jezusem ku prawdziwej wolności”, walka o realizację ideałów humanizmu, akces do światowego ruchu rewolucyjnego, jak i walka o przestrzeń życiową dla własnego narodu. W każdym wypadku chodzi o aktywność, działanie na rzecz pewnego projektu społecznego, poświęcenie, oddanie.

Ogólna formuła apelacji do wolności jednostki jest podatna na nieskończone, zmienne, dynamiczne konkretyzacje. Alternatywne lub komplementarne, komplementarne mimo pozornej alternatywności. Możliwe są przeróżne całościowe lub cząstkowe projekty społeczne będące wezwaniem do konkretnych działań, biografii, losów. Nie oznacza to, że projekty owe są zupełne, dyskursywne, teoretyczne ponad historyczne standardy. Ich struktura i funkcja nie wykluczają synkretyzmu, szczątkowości, zindywidualizowanych manifestacji.

III

Uwodzicielstwo we współczesnym społeczeństwie nie jest zastrzeżone dla reklamy, mass mediów czy sprzedających intelektualistów. Również i ideologiczność nie wydaje się polem, po którym hasają tylko filozofowie. Publiczność musi być uwodzona przez każdego autora. Zapośredniczenie możliwości społecznego istnienia twórcy, także i teoretyka, przez rynek sprawia, że jego potencjalny odbiorca, klient, to „konsument nieułomny”, pełnowartościowy nabywca elitarnych wartości.

Mówienie o wolności, w świetle przedstawionej interpretacji, można by uznać za nieprzyzwoitość. Chyba że z góry zgodzimy się na tak uwodzicielską konwencję wykładu. Nie mamy zresztą innego wyjścia. Wolny podmiot racjonalny potrzebny jest nie tylko sądownictwu i moralizatorom, ale także teoretykom. Akceptacja takiego stanu rzeczy w wypadku książki Z. Baumana jest tym łatwiejsza, że mimo pewnych pozorów nie jest ona pochwałą wolności współczesnego konsumenta, lecz w ostateczności głównie odarciem go z szat samozadowolenia i odsłonięciem pospłatanych uwarunkowań dobrego samopoczucia. Z. Bauman ma jednak

o ludziach dobrą opinię. Jak pisze: „Nie można bezkarnie (tzn. bez wyrzutów sumienia) życzyć innym ubóstwa, można jednak pragnąć dla siebie niższych podatków. Podobnie też, bez ryzyka znienawidzenia samego siebie, nie sposób pragnąć, by w Afryce trwał głód. Można jednak cieszyć się z powodu spadku cen towarów” (s. 114).

Oby miał rację!