

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

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 stycznych. 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 ciągle odnawianie się niedosytu i niepokoju konsumpcyjnego. 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”.

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 ducha. Odpowiedzialność wymaga konfrontacji z drugim człowiekiem jako równorzędnym dobrem. To specyficzne doświadczenie wymaga jednak rozstrzygnięcia problemu: na czym oprzeć odpowiedzialność? Liberalizm i anarchizm postulują solidarność i tolerancję, ale czy można być solidarnym i tolerancyjnym, jeśli nie rozumie się samego siebie i drugiego, partnera dialogu?