

1

Jak żyć razem

*Żadna bowiem z cech nie jest tak charakterystyczna
dla przyjaźni jak współżycie.*

Arystoteles, Etyka nikomachejska

Do kryzysu wspólnoty zdążyliśmy się już przyzwyczać. I nic dziwnego, stanowi on bowiem – zgodnie z klasyczną diagnozą – jeden z podstawowych składników nowoczesności. Świat nowoczesny to taki, w którym coraz mniej miejsca pozostaje dla wspólnot opartych na więzach krwi, podzielanej religii i tradycji, świat, w którym ustępują one zbiorowościom innego typu. Te nowe zbiorowości są raczej stowarzyszeniami jednostek przestrzegających pewnych formalnych (przede wszystkim prawnych) reguł wynikających z umowy społecznej. Rozprawami na temat owej głębokiej przemiany – przejścia od wspólnoty do stowarzyszenia jako modelu życia zbiorowego właściwego dla nowoczesności – można by zapełnić sporą bibliotekę. Nie mówiąc o książkach w mniej bezpośredni sposób nawiązujących do tej problematyki,

ukazujących psychologiczne, egzystencjalne, estetyczne i wszelkie inne aspekty tego procesu, jego mniej lub bardziej długofalowe skutki, efekty uboczne i koszty, ale też niekwestionowane zyski i korzyści, jakie dla nowoczesnej jednostki wynikają z wyzwolenia z krępujących więzów dawnego życia wspólnotowego. Wydaje się, że nawet zjawiska przenoszące nas, zdaniem niektórych, w fazę późnej nowoczesności albo postmoderny nie zmieniły tu niczego w sposób istotny. Żadne tendencje neoplemienne, żadne odrodzenie kultur lokalnych, żadne religijne ożywienie nie jest w stanie zmienić faktu, że żyjemy w epoce kryzysu tradycyjnych wspólnot. I może właśnie dlatego, za sprawą tej swojskości, osłuchania się z motywem zmierzchu tak rozumianej wspólnoty, umyka nam natura innego kryzysu, świeższego, ale już od jakiegoś czasu odciskającego swe piętno na naszym życiu. Kryzys ten jest nawet bardziej fundamentalny, stanowi bowiem efekt nie tyle porzucenia form tradycyjnych, ile zmagania z samą nowoczesną formą uspołecznienia. Zasadnicze pytanie nie brzmi już: co się stało z dawną wspólnotą? Stoimy raczej wobec problemu bardziej podstawowego, a zarazem szerszego, który można by streścić w formule: *jak żyć wspólnie?* Zaskakujące jest przy tym, w jak niewielkim stopniu problem ów wciąż przyciąga uwagę filozofów, zwłaszcza że ambitniejsza publicystyka, popularne diagnozy społeczne, a nawet psychologiczne poradniki pełne są alarmujących albo zatroskanych głosów, analiz, w których powtarza się ten sam wątek – nie wiemy, jak żyć razem, jak być parą czy małżeństwem (w obliczu rozchwiania systemu genderowych ról), ale też jak tworzyć społeczeństwo (w obliczu kryzysu społecznego zaufania) czy wspólnotę polityczną (gdy polityka przestała być odróżnialna od PR-u). Tytuł tej części został zapożyczony od Rolanda Barthes'a, który w 1977 roku wygłosił w Collège de France cykl wykładów *Comment vivre ensemble* – *Jak żyć razem* albo *Jak żyć wspólnie*.

Powstają oczywiście analizy rozmaitych zjawisk i procesów społecznych, a więc takich, które dotyczą ludzkich zbiorowości. Mechanizmy działania najróżniejszych bytów kolektywnych są badane i opisywane naukowo, jednak w problemie sformułowanym niemal czterdzieści lat temu przez Barthes'a chodziło o coś innego. I tego problemu nie rozważano, przynajmniej na gruncie filozofii, tak często, jak by na to zasługiwał. „Jak żyć...”, podobnie jak słynne „Co robić?” Lenina (a wcześniej Czernyszewskiego), to zagadnienie, przed którym staje jakiś podmiot i które dotyczy tego podmiotu. Inaczej niż u klasyków literatury rewolucyjnej, podmiot implikowany w pytaniu Barthes'owskim nie jest przy tym podmiotem, który wie i wyklada tę swoją strategiczną albo taktyczną wiedzę czytelnikom, z którymi łączy go określony wspólny cel. Wręcz przeciwnie. Jak podkreśla Eric Marty, francuski wydawca notatek Barthes'a do wspomnianych wykładów¹, dominującym nastrojem wśród słuchaczy owego cyklu było rozczarowanie. Rozczarowanie, „które Barthes przewidział, ale też którego poniekąd chciał”². Choć na końcu zaproponowanego przez niego tytułu nie pojawia się stosowny znak interpunkcyjny, zadał on właśnie pewne pytanie, i to takie, na które sam nie znał odpowiedzi, cały kurs był zaś osobliwą medytacją na temat tego braku, tej niemożności. Zamiast utopii, projektu albo przynajmniej analizy jakiejś konkretnej formuły bycia razem, wielki semiolog miał do zaoferowania wyłącznie pewien, jak sam go nazwał, „fantazmat”, któremu nadał dziwaczne imię *idiorytmii*. Będzie jeszcze czas, by wrócić do tego pojęcia, do wyobrażenia paradoksalnej wspólnoty opartej na dystansie i przez to pozwalającej na zachowanie

¹ R. Barthes, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris 2002.

² Tamże, s. 10.

„własnego rytmu”³. Znacząca jest już sama konieczność operowania przez Barthes’a paradoksami i ograniczenie do fantazmatów, gdy idzie o zagadnienie wspólnego życia.

Dlaczego, mimo coraz głębszego i bardziej szczegółowego poznania mechanizmów działań zbiorowych, dynamiki grup itp., coraz trudniej nam, jako żyjącym, działającym podmiotom odpowiedzieć sobie – zarówno teoretycznie, jak i praktycznie – na owo pytanie? I czy nie jest to również jedno ze źródeł fundamentalnego problemu, o który od długiego już czasu rozbija się każda filozofia polityczna proponująca mniej lub bardziej sensowne sposoby naprawy świata, lecz niemająca recepty na skonstruowanie politycznego podmiotu, który stanowiłby realne zagrożenie dla panującego porządku rzeczy? Podmiotu, z którym *Monsieur le Capital* musiałby się liczyć w najmniejszym chociaż stopniu? Zbiorowy podmiot polityczny nie powstanie tam, gdzie ludzie w ogóle nie wiedzą, jak żyć razem, gdzie już samo słowo „kolektyw” kojarzy się złowrogo. Jak doszło do tej sytuacji? Aby to zrozumieć, trzeba na chwilę wrócić jeszcze do kwestii nowoczesności, a ściślej rzecz biorąc – do tego, co oferowała ona, od swych narodzin, jako środki zaradcze na alienację, którą poniekąd sama powodowała. Jednostka pozbawiona umocowania w tradycyjnej wspólnotocie i rzucona w wir rynkowej konkurencji, a w każdym razie regulowanych umowami działań, których zasadniczym sensem jest dbanie o własny, nawet jeśli szeroko rozumiany interes, musiała otrzymać nie tyle nawet jakiś *ersatz* dawnego życia wspólnotowego, ile możliwość przynależności do wspólnot równie silnych i substancjalnych co te, które przyszło jej porzucić. Te inne rodzaje substancjalnej (to znaczy nie opartej wyłącznie na dającej się wypowiedzieć umowie) wspólnoty

³ Por. tamże, s. 36–37.

już na nią czekały. Były to (i do pewnego stopnia nadal są): rodzina oraz naród. W świecie przednowoczesnym istniały, rzecz jasna, rodziny i monarchie, ale nuklearna rodzina mieszczańska⁴ i państwo narodowe to wynalazki nowoczesne, nowoczesne formy wspólnoty, w których indywidualizm staje się czymś więcej niż nośnikiem siły roboczej, tworzy właśnie substancjalne więzi, żyje z innymi, a nie tylko obok nich. To, że alienacja jednostki w sferze ekonomicznej albo jej status jako „przedsiębiorcy samego siebie”⁵ i jej substancjalna przynależność do wspólnoty rodzinnej stanowią dwie strony tego samego medalu, najlepiej ilustruje słynne powiedzenie Margaret Thatcher: „nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo. Są tylko pojedynczy mężczyźni, kobiety i rodziny”. Pojedynczy mężczyźni i pojedyncze kobiety na rynku, którzy wszelako żyją razem – w swoich rodzinach. To właśnie troska o byt rodziny uzasadnia, usprawiedliwia bezwzględny rywalizację z innymi w ramach rynkowej gry. I to na jej „łonie” mężczyźni i kobiety (choć nie

⁴ Znaczenie słowa „rodzina” odsyłające do ojca, matki i dzieci pojawia się wprawdzie we Francji już pod koniec XVII wieku, długo jeszcze nie będzie jednak znaczeniem podstawowym. Jak pisze Jean-Louis Flandrin, „to, co nazywano niegdyś rodziną, nie łączyło się z triadą ojciec-matka-dzieci” i dlatego „w XVI, XVII i XVIII wieku nie można analizować tej triady pomijając jej związki z rodem lub krewnymi z jednej strony, a służbą z drugiej” (J.-L. Flandrin, *Historia rodziny. Pokrewieństwo, dom seksualność w dawnym społeczeństwie*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2015, s. 18). Proces wyodrębniania i uprawomocniania się takiego, wąskiego modelu rodziny przebiegał też odmiennie i w różnym tempie w różnych warstwach społecznych. Por. M. Perrot (red.), *Historia życia prywatnego. T. 4: Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, przeł. A. Paderewka-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław/Warszawa/Kraków 2006, zwłaszcza rozdz. 2 („Aktorzy”), poświęcony rodzinie.

⁵ W ten sposób Michel Foucault określa nową, neoliberalną postać człowieka ekonomicznego (*homo economicus*), zastępującą jego postać dawniejszą, jaką był „człowiek wymiany” (por. M. Foucault, *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France. 1978–1979*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011).

zawsze i nie w tej samej mierze) znajdują schronienie przed światem, który jawi im się w najlepszym razie jako obojętny, w najgorszym zaś – wrogi. „Razem przeciw światu” – tak brzmi dewiza nowoczesnej rodziny. Ów gest stanowi przy tym funkcjonalny element całości, przeciw której się zwraca. Wszelkie inne formy wspólnego życia – we frazeologii Thatcher: społeczeństwo – mogłyby tylko przeszkadzać, w szczególności stanowić podstawę dla jakichś roszczeń. Dopóki istnieją tylko jednostki i (ich) rodziny, a wszelkie inne niż oparte na więzach rodzinnych przejawy wspólnego życia i działania zostają skutecznie wyparte albo przynajmniej zmarginalizowane, wszystko jest w porządku. W tym sensie narzekanie, że współczesny kapitalizm niszczy rodzinę, stanowi co najmniej duże uproszczenie. Owszem, życie na kredyt, prekarne warunki zatrudnienia czy wreszcie permanentna dyspozycyjność wymagana od pracowników nie sprzyjają życiu rodzinnemu. Tym bardziej jednak tragiczna jest sytuacja człowieka w późnej nowoczesności, który pracuje, zmagając się z wrogim, obcym światem, by zapewnić byt swojej rodzinie, a zarazem nie ma czasu ani siły, by żyć wspólnie z mężem/żoną i – ewentualnie – dziećmi. Podobnie ma się rzecz z narodem. Na początku ery globalizacji (czy może raczej na początku jej najnowszej, obecnej fazy) nieraz głosząco zmierzch, może nie tyle samego narodu, ile państwa narodowego. Podkreślanie faktu, że w związku z rosnącą potęgą multinarodowych korporacji państwa narodowe tracą swe dotychczasowe znaczenie, w szczególności że ich zdolność do regulowania przepływów kapitału finansowego jest znikoma, stało się wręcz rytuałem. Wszystko to prawda, suwerenność narodu, zwłaszcza w sensie ekonomicznym, na naszych oczach staje się mitem, a mimo to – czy może właśnie dlatego – same narody i ich państwa nie tylko nie spieszą się, by zniknąć ze sceny historii, ale zdają się wręcz tym bardziej przywiązane do swojego „bytu”, swoich „wartości”

i „tradycji”, im mniejsze jest ich realne znaczenie. Znamy to oczywiście z naszego, polskiego podwórka, jednak coraz wyraźniej widać, że w całej Europie odradzają się nastroje nacjonalistyczne tudzież rodzi się nowy szowinizm kulturowy, broniący już nie tyle tradycji czy wartości narodowych, ile „judeochrześcijańskiej” kultury zachodniej przeciw islamskiemu zagrożeniu, imigrantom⁶ itd. Na razie nic nie wskazuje na to, by ów odradzający się szowinizm bardzo niepokoił multinarodowe korporacje i stanowił jakiegokolwiek zagrożenie dla swobody przepływów kapitału. Te ostatnie nie znają granic, w przeciwieństwie do ludzi, którzy zagrażają integralności „naszej” kultury bądź takiego czy innego narodu. Także państwo narodowe, którego uwiad wieszczili prorocy globalnej wioski, trzyma się nieźle, w przeciwieństwie do Unii Europejskiej, mierzącej się z widmami kolejnych „exitów”. Niewykluczone, że rację trzeba będzie przyznać raczej Deleuze’owi i Guattariemu, którzy już w latach siedemdziesiątych sformułowali tezę o państwie narodowym – z jego administracją, biurokracją, policją i aparatem przemocy – jako koniecznym warunkiem implementacji zasad kapitalistycznego rynku na danym terytorium⁷. To, co sprawia wrażenie archaizmu, skamieliny z poprzedniej epoki, okazuje się doskonale funkcjonalne w nowej rzeczywistości.

⁶ Płynne przejście i bliskie związki między tymi dwoma rodzajami szowinizmu (nacjonalistycznym i kulturowym albo „cywilizacyjnym”) najlepiej ilustruje zjawisko powstawania w ostatnim czasie w Europie swego rodzaju nacjonalistycznej międzynarodówki. Myliłby się ten, kto by sądził, że zachodzi tu jakakolwiek sprzeczność. Nie idzie przy tym wyłącznie o ideę „Europy narodów”, gdzie każdy naród okopuje się w swojej suwerenności i dumie, ale też o wspólny front obrony „cywilizacji białego człowieka”. Samozwańczy zbawcy Zachodu mówią językiem wypracowanym w dużej mierze właśnie przez radykalne ruchy narodowe, a ich organizacje (na przykład niemiecką Pegidę) zasilają zwolennicy owych ruchów.

⁷ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972, s. 279–280, 299–301.