

LISTY

Bauman i Esposito

– korespondencja
o wspólnocie. Jak przełamać
procesy wykluczania
i gettoizacji? — **s. 6**

IDEE

Życie jak atom węgla

– o metatezie olefin
i pożytkach z twórczego
lenistwa opowiada
prof. Karol Grela — **s. 78**

DEBATY

Relacje Chiny–Rosja

– dlaczego zachwała polityka Kremla jest wymarzonym parawanem dla interesów Pekinu — s. 42

KULTURA

Kino nowego wieku

– o zmianach, które przygotowały grunt dla dzisiejszych sukcesów polskiego filmu — **s. 86**

ZNAK

M I E S I E C Z N I K

Nr 718

CENA: 19,90 ZŁ | VAT 5% (W PRENUMERACIE: 13 ZŁ)
MARZEC (03) 2015





Znaki zapytania

audycja dla tych, którzy nie boją się pytać

niedziela, godz. 11.00

8 marca • 22 marca • 5 kwietnia • 19 kwietnia



Trójka
POLSKIE RADIO

● trojka.polskieradio.pl



DOMINIKA KOZŁOWSKA

Trzeba stać się sobą, aby być z innymi

Hannah Arendt, cytowana w tekście odredakcyjnym otwierającym marcowy temat miesiąca, twierdziła, że to nie człowiek, a ludzie zamieszkują nasz świat. To prawda, lecz to właśnie pojedynczy człowiek, a nie ludzkość w ogóle, może brać odpowiedzialność za kształt międzyludzkich relacji, a zatem również i wspólnot. Mając to na uwadze, chcę wskazać na kilka kontekstów, określających specyfikę polskiego sposobu rozumienia wspólnoty.

W PRL-u doświadczenie uczestnictwa realizowane było na dwa sposoby: z jednej strony – przez pryzmat przynależności do wspólnoty narodowej, z drugiej – przez pryzmat przynależności do wspólnot alternatywnych, czyli Kościoła, opozycji, niezależnej inteligencji. Wizja alternatywna budowana była w odniesieniu do prawdy: im bardziej ta pierwsza wspólnota opierała się na kłamstwie i przemocy, tym silniej te drugie doświadczane były jako miejsce wolności, prawa do bycia sobą, wzajemności, troski.

W dobie transformacji nie od razu pojawiła się świadomość, że odziedziczone sposoby myślenia o wspólnocie nie przystają do warunków demokratycznych. Bardziej oczywistą sprawą była nieufność wobec instytucji państwa, które są odpowiedzialne za kształtowanie więzi społecznych: a zatem szkół, wyższych uczelni, związków zawodowych, organizacji społecznych. To, co niepubliczne, ma się w Polsce całkiem nieźle, to, co publiczne, a zatem „państwowe”, wciąż jest przedmiotem sporów. Szkoła traktowana jest przez pryzmat PRL-owskich klisz: jako miejsce wsączania w dusze dzieci wrogiej propagandy (religijnej lub genderowej) oraz upowszechniające poglądy niespójne z przekazem domowym. A przecież, co pokazują doświadczenia tych placówek, w których rodzice włączyli się w proces budowania przestrzeni edukacyjnej, państwowe placówki pozostawiają ogromne możliwości dla współdziałania między rodzicami a nauczycielami. Mówi o tym Joanna Koleff-Pracka w wywiadzie publikowanym w marcowym temacie miesiąca.

Kolejną sprawą jest zawłaszczanie pojęcia wspólnoty przez narrację konserwatywną. Wygodnie byłoby uznać, że wszystko, co nie utożsamia się z konserwatywnym porządkiem, przynależy do sfery indywidualizmu. Jednak polska rzeczywistość potransformacyjna jest znacznie bardziej skomplikowana. Indywidualizm, rozumiany jako autonomia osoby, nie musi przeciwstawiać się temu, co wspólne. Wręcz przeciwnie, autonomia jest warunkiem bycia z innymi w sposób wolny (a nie z powodu przymusu, np. ekonomicznego czy obyczajowego).

Jest także i druga strona życia społecznego, na razie posiadająca słabszą reprezentację polityczną. To sfera poszukiwań form wspólnoty, które oparte są na równości, solidarności i wzajemności. Piszają o nich w zasadzie wszyscy autorzy tematu miesiąca: Zygmunt Bauman, Robert Esposito, Tadeusz Ślawek. Konkretnie formy tak rozumianej wspólnotowości pokazuje natomiast Beata Chomętowska.

Ostatnią rzeczą, na którą chciałam zwrócić uwagę, jest pytanie, czy Kościół może dziś stawiać się wspólnotą opartą na równości. Feminizm i *gender*, odwołujące się do zasady równości, trudno uzgodnić z najbardziej rozpowszechnioną wizją katolicyzmu. Nawet jeśli podejmowane są próby genderowego przemyślenia katolickiej rodziny, dokonują się one na marginesie. W centrum znajduje się wizja esencjalistyczna, opierająca się na idei prawa naturalnego. Czy w takim razie katolicyzm w Polsce wykształcił jakiś inny niż genderowy sposób mówienia o równościowej wspólnocie? Przecież równość jest wartością rodzinną. Upodmiotowienie dzieci i mężczyzn jako ojców na równi z kobietą podejmujących zadania opiekuńczo-wychowawcze służy wzmocnieniu wzajemnych związków. Świadomość tego wciąż nie jest powszechna.



FOT. MATEUSZ SKWARCZEK/AGENCIA GAZETA

22
PRAKTYKA BYCIA RAZEM

TEMAT MIESIĄCA:
WSPÓLNOTA

Czym jest wspólnota? Gdzie szukać jej we współczesnym świecie? Jak przekuć jej ideał na rzeczywistość? Na ile możliwe jest wychowywanie do wspólnoty i zbudowanie ogólnoludzkiej więzi?

- 6 Korespondencja: Wspólnota na odległość, Zygmunt Bauman, Roberto Esposito
- 15 Wspólnota tych, którzy przychodzą do siebie, Tadeusz Sławek
- 22 Praktyka bycia razem, Beata Chomętowska
- 34 Przewycięzenie etnocentryzmu, Z Joanną Koleff-Pracką rozmawia Dominika Kozłowska

DEBATY

- 42 Czy smok rozumie niedźwiedzia?, Michał Lubina
- 50 Turcja a Państwo Islamskie – niespiskowy punkt widzenia, Adam Szymański
- 58 W odpowiedzi na polemikę, Rafał Prostak
- 62 Trzy wyjaśnienia, Henryk Woźniakowski
- 63 Postscriptum, Rafał Prostak

STAŁE RUBRYKI

- 64 Józefa Hennelowa: Coraz bliżej albo coraz mniej
- 65 Justyna Bargielska: Z pułapki w pułapkę
- 124 Jerzy Illg: Mój przyjaciel wiersz
- 126 Janusz Poniewierski: Ogrody pamięci



FOT. IBRAHIM ERIKAN/ANADOLU AGENCY/GETTY

50
TURCJA A PAŃSTWO ISLAMSKIE

IDEE

- 66 Los cywilów jest sprawą świata, Debata z udziałem Payama Akhavana, Anthony'ego Dworkina, Assumpty Mugiranezy i Adama Daniela Rotfelda. Prowadzenie: Eugeniusz Smolar
- 78 Związek życia, Z Karolem Grelą rozmawia Anna Mateja
- 84 Zgłębiając tajemnicę Kościoła, Janusz Poniewierski

ŁUDZIE – KSIĄŻKI – ZDARZENIA

- 86 Krzywa wznosząca. Polskie kino nowego wieku, Adam Kruk
- 96 W głębokim, mrocznym lesie, Monika Świerkosz
- 101 Chudzi literaci, Krzysztof Wołodźko
- 104 Białe lament, Anna Arno
- 108 Psychoanaliza z ludzką twarzą, Dawid Matuszek
- 109 Krzysztof Pomian i materialistyczna historia czasu, Michał Pospiszyl
- 114 Kto pod kim?, Justyna Siemienowicz
- 116 Duch, który przenika i pali, Mateusz Burzyk
- 118 Przemoc bez ideologicznego uzasadnienia, Sławomir Buryła

FOT. NEXT FILM



86
KRZYWA
WZNOSZĄCA.
POLSKIE KINO
NOWEGO WIEKU

ZNAK
M I E S I Ę C Z N I K

ul. Tadeusza Kościuszki 37, 30-105 Kraków
tel. (12) 61 99 530, fax (12) 61 99 502
www.miesiecznik.znak.com.pl
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

REDAKCJA: Mateusz Burzyk, Marta Duch-Dyngosz, Monika Gałka, Dominika Kozłowska (REDAKTOR NACZELNA), Urszula Pieczek, Janusz Poniewierski, Agnieszka Rzonca, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Henryk Woźniakowski

ZESPÓŁ: Wojciech Bonowicz, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Józefa Hennelowa, Wacław Hryniewicz OMI, Jerzy Illg, Piotr Kłodkowski, [ks. Jan Kracik], Janina Ochojska-Okońska, bp Grzegorz Ryś, Władysław Stróżewski, Stefan Wilkanowicz

WSPÓŁPRACA: Andrzej Brylak, Paulina Bulska, Piotr Cebo, Aleksander Gomola, Ilona Klimek, Elżbieta Kot, Cezary Kościelniak, Daniel Lis, Artur Madaliński, Anna Mateja, Andrzej Muszyński, Tomasz Ponikło, Jolanta Prochowicz, Adam Puchejda, Miłosz Puczyłowski, Justyna Siemienowicz

OPIEKA ARTYSTYCZNA:
Władysław Buchner

PROJEKT OKŁADKI:
Władysław Buchner

SKŁAD I ŁAMANIE:
Barbara Sadowska

PROJEKT GRAFICZNY PISMA:
Marek Zalejski/Studio Q

FOTOEDYCJA:
Marcin Kapica

KOREKTA:
Barbara Gąsiorowska

DRUK: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16

NAKŁAD: 1600 egz.

PROMOCJA I REKLAMA: Monika Gałka, tel. (12) 61 99 530, e-mail: galka@znak.com.pl

PRENUMERATA: Joanna Dyląg, tel. (12) 61 99 569, e-mail: dylag@znak.com.pl

Redakcja nie zwraca tekstów niezamówionych oraz zastrzega sobie prawo ich redagowania i skracania. Redakcja nie odpowiada za treść zamieszczanych ogłoszeń. Rozpowszechnianie redakcyjnych materiałów publicystycznych bez zgody wydawcy jest zabronione.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego
Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

A high-angle, black and white photograph showing a massive crowd of people gathered on a light-colored, flat surface. The crowd is densely packed and arranged to form a large heart shape. The heart is oriented with its point towards the bottom left. The edges of the heart are somewhat irregular, with some individuals standing slightly outside the main cluster. The background is a uniform light gray, providing a stark contrast to the dark silhouettes of the people. The overall effect is one of a large-scale human formation, symbolizing community and unity.

Wspólnota jako punkt wyjścia

W świecie, w którym niemal każda czynność regulowana jest odrębnym paragrafem, a relacje międzyludzkie przybierają formę tymczasowego kontraktu, wspólnota pozostaje jednocześnie przedmiotem pragnień oraz obiektem lęku. Potrzebujemy jej, ale też boimy się utraty własnej autonomii.

Wspólnota jest czymś paradoksalnym: trudno ją nawet zdefiniować, o przekuciu ideału w rzeczywistość nie wspominając. Nie sposób jednak zrezygnować z nieustannego odnoszenia się do niej i porzucić jej krytyczną siłę skierowaną wobec aktualnych form życia. Prawdą niezaprzeczalną jest bowiem – jak stwierdziła Hannah Arendt – że to nie pojedynczy człowiek, a ludzie zamieszkują nasz świat

Korespondencja: Wspólnota na odległość

ZYGMUNT BAUMAN, ROBERTO ESPOSITO

Na przełomie lat 80. i 90., w momencie gdy oczywista była polityczna klęska komunizmu, ale też niewystarczalność samego liberalnego indywidualizmu, myśliciele z Francji i Włoch podjęli intensywny namysł nad zagadnieniem wspólnoty. Zdaniem Maurice'a Blanchota, Jean-Luca Nancy'ego, Giorgia Agambena i Roberta Esposito sensu wspólnoty nie można sprowadzić do jakiegokolwiek konkretnej esencji. Jest ona raczej tym, co wyraża ludzką kondycję oraz wyzwaniem, któremu sprostać można tylko wówczas, gdy zamiast starań o nieskazitelność własnych tożsamości,

uzna się ich wtórność wobec pierwotnego doświadczenia braku i inności.

Okolo 10 lat później swoją książkę na temat wspólnoty wydał Zygmunt Bauman. Polski socjolog, korzystając z innej terminologii, przedstawił ją jako obiekt ambiwalentnych uczuć: tęsknoty za utraconą harmonią i ciepłem domowego ogniska oraz ponowoczesnego lęku przed krępującymi węzłami stałych tożsamości.

Czym jest wspólnota? Gdzie szukać jej we współczesnym świecie? Na ile języki filozofii i socjologii mogą się w opisie tego fenomenu wzbogacać i uzupełniać?

Neapol, 1 listopada 2014

Szanowny Panie,
odpowiadając na pytania redakcji i zaproszenie do wspólnego namysłu i dialogu, pozwalam sobie skierować moją odpowiedź bezpośrednio do Pana.

Myszę, że języki filozofii i socjologii są względem siebie nie tylko komplementarne, ale również że ich krytyczne zestawienie wzmacnia analityczne możliwości każdego z nich. Mieliśmy już w tym zakresie istotne świadectwa. Wystarczy wspomnieć o Collège de sociologie, które skupione wokół Georges'a Bataille'a i Rogera Caillois, działało w Paryżu pod koniec lat 30., oraz o pracy wykonanej przez szkołę frankfurcką w Europie i Stanach Zjednoczonych – zwłaszcza przez Adorna, Horkheimera i Marcusego. W obu przypadkach języki filozofii i socjologii (do których można by jeszcze dodać język psychoanalizy) pozwoliły sformułować wyniki o wielkim znaczeniu – nie tylko dzięki ich potencjalnym analogiom, ale także na skutek ich semantycznych różnic. Stwierdziłbym nawet, że w obrębie nauk humanistycznych innowacyjne zmiany paradygmatów dokonywały się wówczas, gdy poszczególne języki wkraczały we wzajemne oddziaływanie, penetrując jeden w obrębie drugiego i uwydatniając wewnętrzne sprzeczności. Można by więc powiedzieć, że wzrost każdej wiedzy zachodzi pod wpływem zewnętrznego nacisku, zmieniającego jej pierwotną tożsamość.

Już ta pierwsza obserwacja zbliża nas do tematu wspólnoty – zagadnienia, którym z jednej strony zajmowali się filozofowie, koncentrując się na kwestiach społecznych, a z drugiej, autorzy tacy jak Pan, którego określenie wyłącznie mianem socjologa jest niepełne, gdyż nie uwzględnia Pana ogromnej wrażliwości filozoficznej. To nie przypadek, że w książce *Nowoczesność i Zagłada* dochodzi Pan – z innego punktu widzenia i przy wykorzystaniu innej metodologii – do wniosków zbliżonych do tych, które można znaleźć u francuskich i włoskich filozofów, zajmujących się bio- i tanatopolityką. Wyjątkowy jest także tok Pana myślenia, sprowadzający zbrodnie totalitarne do praktyk immunizacyjnych, które stosowane były w takim nadmiarze, że stały się potencjałem śmiertelności. Nawet więc jeśli nie posługuje się Pan *expressis verbis* kategoriami filozoficznymi takimi jak biopolityka czy immunizacja, to w moim odczuciu od dawna pozostaje Pan z nimi w domyślnej relacji.

Począwszy od wstępu do książki *Wspólnota*, udaje się Panu oddać sprzeczność dotyczącą zarówno samego pojęcia, jak i praktycznego wymiaru tytułowego zagad-

nienia: „Komunitariański projekt wspólnoty może tylko pogorszyć stan, który miał uzdrowić. Sprawí, że jeszcze potężniejsza stanie się presja atomizacji, która była i wciąż jest głównym źródłem niepewności”¹. W ten sposób doskonale uchwycił Pan antynomię paradygmatu immunizacyjnego (i autoimmunizacyjnego), który działa w ten sposób, że lecząc zło, wykorzystuje jego część, czyli szczepi życie (które chce chronić) pewnego rodzaju trucizną. Oczywiście w języku socjologii, ta antynomia jawi się jako rezultat dwóch sprzecznych bodźców skierowanych na ochronę i atomizację, bezpieczeństwo i wykluczenie, porządek i wolność. Starałem się podjąć tę samą kwestię, rozważając ją jako wynik jednej dialektyki, która łączy ideę (i praktykę) wspólnoty z jej przeciwieństwem, tj. z immunizacją.

Na początku swojej książki stawia Pan pytanie o znaczenie i emocje, jakie wywołują takie terminy jak „wspólnota”. Ja również wyszedłem od analizy tego pojęcia, posługując się jego etymologią łacińską. Zarówno *communitas*, jak i *immunitas* pochodzą od pojęcia *munus*, które w łacinie oznacza dar, obowiązek, posługę. Jednak podczas gdy *communitas* pozostaje w stosunku do *munus* w relacji pozytywnej, oznaczając „prawo daru”, który podlega obowiązkowej wymianie, *immunitas* ustanawia relację negatywną czy też wyłączającą: „odpornym” (obdarzonym immunitetem) jest ten, kto został zwolniony z prawa *munus* i zamyka się we własnej tożsamości, odróżniając go od innych.

Dzięki temu teoretycznemu aparatowi przeciwstawne bodźce, które w Pana ujęciu są wobec siebie zewnętrzne, postrzegam jako dwie strony tego samego pojęcia, a także tej samej rzeczywistości – rzeczywistości wspólnoty, która chcąc się samouodpornić względem swego pierwotnego otwarcia, kończy, zamykając się w sobie i ryzykując implozję. Ciało ludzkie nie mogłoby przeżyć bez systemu odpornościowego, który broni je przed patogenami. Podobnie wspólnota potrzebuje bronić się poprzez systemy immunologiczne. Niklas Luhman twierdził w tym duchu, że prawo stanowi układ odpornościowy dla systemów społecznych. Kiedy jednak system immunologiczny zaczyna odgrywać nadmierną rolę, to odwraca on swoją funkcję obronną w atak, najpierw wobec innego, a następnie także wobec samego siebie (tak samo jak dzieje się to w przypadku chorób autoimmunologicznych). Historia hitlerowskich Niemiec jest najstraszniejszym przykładem tej typowej dla nowoczesności tendencji. Oczywiście nie działa się tak jedynie w nowoczesności, ale to ona stanowiła najlepszy



Zygmunt Bauman | FOT. GRZEGORZ DĄBROWSKI/AGENCJA GAZETA

moment dla rozkwitu wielu czynników sprzyjających tej antynomii.

Uderzająca jest również inna analogia między naszymi książkami o wspólnocie. W tytule *Missing Community*² postrzega Pan wspólnotę – której dziś nam brakuje i której potrzebę zauważamy, ale nie potrafimy jej zaspokoić – właśnie poprzez sprzeczności, które ona sama odsłania, tj. niemożliwy do pogodzenia konflikt między wolnością a bezpieczeństwem. Ten piękny tytuł może być jednak rozumiany także w kluczu filozoficzno-ontologicznym, jako że brak jest konstytutywnym elementem wspólnoty. To, że brakuje jej samej siebie, że brakuje jej tożsamości i jakiegokolwiek własności, ustanawia to pojęcie. W takim rozumieniu brak nie wynika z warunków historycznych, ale z tego, że struktura wspólnoty wyraża się w pierwotnej pustce. Wspólnota, będąc przeciwieństwem samozawłaszczenia, a więc przemianą i wywłaszczeniem, musi być z konieczności „brakująca”, ponieważ przynosi pustkę bycia do własnego wnętrza. Immunizacja jest z kolei mechanizmem dążącym do wypełnienia tej pustki nową tożsamością, aż po jej zanegowanie i odwrócenie sensu w potencjalną przemoc.

Z tych wszystkich przyczyn uważam Pańską pracę za kluczową w pogłębieniu tej dynamiki.

Z serdecznymi pozdrowieniami,

Roberto Esposito

Leeds, 12 listopada 2014

Szanowny Panie,

wkład, jaki do współczesnej socjologii wniosła myśl europejska, w odróżnieniu od amerykańskiej z jej ekonomicznymi i prawnymi korzeniami, wywodzi się z filozofii. Jestem absolwentem Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego – w jego ramach te dwie dyscypliny zajmowały ten sam budynek (co po drugiej stronie oceanu stanowi kombinację rzadko – jeśli w ogóle – spotykaną). Nie zastanawiałem się nad tym, czy małżeństwo filozofii z socjologią zawarte było w niebie, czy też było związkiem morganatycznym, miałbym również trudności z rozeznaniem, co w postrzeganiu ludzkiego świata do każdego z tych dwóch porządków wiedzy należy. Za naturalne uznawałem, że podobnie jak bliźnięta syjamskie żyć osobno nie mogą, tak filozofia i socjologia żywić się muszą z jednego stołu ludzkiego doświadczenia i operować tą samą siecią pojęciową, za pomocą której „chwytają swój czas”. I tak pozostało mi do dziś, mimo że administracyjno-buchalteryjna parcelacja akademickich posiadłości poczyniła niesamowite postępy.

W pracy pt. *Communitas*, pisząc o „mocy immunizującej”, sugeruje Pan, że indywidualizacja, do jakiej ona prowadzi, wynikająca z uwolnienia się od „długu” wobec innych, „osiągana jest olbrzymim kosztem”. Ma Pan oczywiście całkowitą rację. Na czym jednakże ten koszt polega? Na tym – jak utrzymuje socjologia w odróżnieniu

Dzieje bezpieczeństwa i wolności nie dadzą się przedstawić za pomocą prostej linii postępu. Są raczej ruchem wahadła przemieszczającego się między nadmiarem a niedoborem jednej z dwu wartości

– Zygmunt Bauman

od teorii ekonomicznych i praktyk bankowych – że uwolnienie się od długu przychodzi w transakcji związanej z utratą kredytu. Émile Durkheim, pierwszy w dziejach Sorbony profesor socjologii, retorycznie pytał i udzielał zarazem oczywistej w jego przekonaniu odpowiedzi: „Inaczej niż sięgając poza siebie, jak mógłby człowiek powiększyć zasób energii, jaki posiada? Czy mógłby przekroczyć samego siebie o własnych siłach? Jedynym ogniskiem, przy którym mógłby się moralnie ogrzać, jest towarzystwo innych ludzi”. A jego najzdolniejszy i najbardziej wpływowy uczeń, Marcel Mauss, rozwijając myśl swego mistrza, określił zobowiązanie do dawania, przyjmowania, a nade wszystko do odwzajemnienia mianem krytycznego składnika tzw. zjawisk całkowitych, czyli takich, które wytwarzają nie tylko bogactwo czy sojusze, ale również solidarność społeczną, a więc odpowiedzialnych za powstanie i trwanie społeczeństwa. Bez nich ludzki sposób bycia-w-świecie jest nie do pomyślenia. Zarówno Maussa, jak i Heideggera, którego określenie właśnie przywołałem, wyprzedził o ponad dwa tysiąclecia Arystoteles, powiadając że bez *polis* obejść się mogą tylko zwierzęta lub aniołowie. Człowiek zaś aniołem nie jest, a zwierzęciem być nie chce...

Być członkiem *polis* to rościć sobie prawo do pomocy ziomków i zobowiązać się do pomagania im. Prawo daje poczucie bezpieczeństwa: nie jestem sam, w razie czego mam na kogo liczyć. Obowiązek jest ceną, jaką godzę się za bezpieczeństwo zapłacić. Dewizą *polis* jest wzajemność (i odwracalność) prawa i obowiązku. To z przędzy prawa i obowiązku powstaje tkanina wspólnoty. Jedno bez drugiego się nie obejdzie: albo razem, albo żadne. Jak powiada angielska mądrość ludowa, nie można jeść ciastka i mieć go jednocześnie. Ta oczywistość nie jest, rzecz jasna, łatwa do przełknięcia. Ludzki sposób bycia

w świecie jest rozdarty wewnętrzną (a nie zewnętrzną) sprzecznością bez nadziei na jej przewycięzenie. Choć praktyka ludzkiego sposobu bycia była, jest i chyba pozostanie próbą rozwiązania owego gordyjskiego węzła.

W moim odczytaniu u podłoża omawianej tu sprzeczności znajduje się dialektyka bezpieczeństwa i wolności. Są to dwie wartości, bez których znośne, a tym bardziej godne życie ludzkie obejść się nie może. Nie dziwi, że pragniemy ich w maksymalnym wymiarze. Szkopuł jednak w tym, że bezpieczeństwo da się powiększyć tylko kosztem ograniczenia wolności, zaś rozszerzenia wolności nie da się osiągnąć bez przykrócenia bezpieczeństwa. Wszystkie znane formacje społeczne próbowały znaleźć i zastosować przepis na idealne dawkowanie tych obu, pożądaných w ludzkiej egzystencji składników, ale nawet w tych nielicznych przypadkach, gdy zdawało się to udawać, sukces okazywał się jedynie przelotny. Dzieje bezpieczeństwa i wolności nie dadzą się przedstawić za pomocą prostej linii postępu. Są raczej ruchem wahadła przemieszczającego się między nadmiarem a niedoborem jednej z dwu wartości.

Pod tym względem *nihil novi*. Tym jednak, co stanowi moim zdaniem pewne *novum*, bez precedensu w historii i o następstwach trudnych jak dotąd do zinventaryzowania, jest to, kogo obarcza się i po kim spodziewa się odpowiedzialności za poszukiwanie optymalnego zrównoważenia bezpieczeństwa i wolności (lub – gdy osiągnięcie tego się nie powiedzie – łagodzenie niepożądanych następstw). Odpowiedzialność tę, spoczywającą niegdyś *explicite* lub *implicite* na wspólnocie, przerzucono obecnie na barki jednostki. Miejsce wspólnoty – pospólnego poczynania – przejęła tożsamość (lub ściślej: utożsamienie). Zamiast wspólnoty determinującej jednostkę jednostka postawiona została przed zadaniem skonstruowania własnej „wspólnoty”, przemianowanej na „sieć” (choć bliżej istoty rzeczy byłoby miano „pajęczyny”). Każdemu z nas, każdemu z osobna, wyznaczono w tej sieci rolę pajaka. Wierną służbę dobru wspólnoty zastąpiła nieustająca budowa i przebudowa własnej tożsamości, a pragnienie uwolnienia się od nader natrętnych i uciążliwych żądań wspólnoty zastąpiły syzyfowe wysiłki polegające na snuciu sieci z własnego odwłoka. Zarówno ład tradycyjny, jak i ten powołany do jego zastąpienia skażone są tą samą plagą nieuleczalnej dialektyki bezpieczeństwa i wolności – tyle że w dwu różnych odmianach: tezy i antytezy. Syntezy jak dotąd nie dostrzegam, bo nie sądzę, by stały się nią fabryczne marki, jakich używa się w naszym społeczeństwie konsumentów do zapełnienia

luki pozostawionej przez wspólnotę w procesie samo-określenia i samoutwierdzenia.

Mam wrażenie, że na niebie i ziemi gromadzą się oznaki, iż historyczne wahadło, o jakim wcześniej wspomniałem, odwróciło się: energia kinetyczna pchająca ludzi ku biegunowi wolności przeobraziła się w rosnącą energię ruchu zwrotnego nakierowanego na biegun bezpieczeństwa. Wspólnoto, wróć, bo wszystko, co złe zapomniane, a nawet to, co zapamiętane, zostało ci już wybaczone?

Pozostawiam z pytaniem i z najlepszymi pozdrowieniami,

Zygmunt Bauman

Neapol, 24 listopada 2014

Drogi Przyjacielu, jeśli mogę pozwolić sobie, by tak się do Pana zwracać, podzielam Pański pogląd na relację między socjologią i filozofią – dotyczy to również mojej formacji. Ten związek, który jest dziś naruszony (lub zagrożony) przez pochodzący ze Stanów Zjednoczonych sposób organizacji wiedzy, leży w sercu cywilizacji europejskiej. Niestety, obecnie ta świadomość zniknęła, a socjologia europejska imituje amerykańską naukę społeczną.

Odnosnie do *Communitas*, zgadzam się z Panem, że coraz bardziej rozszerzająca się immunizacja, dochodząca do punktu, w którym wywołuje ona rodzaj autoimmunologicznej choroby, pociąga za sobą wymianę: uwolnienie się od długu za utratę kredytu (albo też lepiej „daru”, jak zdefiniował to Mauss). Dziś w momencie pełnego rozwoju „teologii ekonomicznej” – by użyć terminu zastosowanego przez Waltera Benjamina w 1921 r. w tekście *Kapitalizm jako religia* – intencja wyzwolenia się od obowiązku wspólnotowego *munus* doprowadziła do sytuacji, w której wszyscy staliśmy się dłużnikami. Biorąc pod uwagę sprzeczne w sobie zjawisko „zadłużonych suwerenów”, określane mianem „długu publicznego” – a zatem długu państw, które utraciły suwerenność na rzecz anonimowej władzy globalnego systemu finansowego – każdy obywatel Europy rodzi się obciążony długiem w wysokości ok. 50 tys. €. Pragnąc wyzwolić się ze „wspólnego długu” (a więc w ostatecznym rozrachunku z samej wspólnoty), staliśmy się niewolnikami długu publicznego i prywatnego, podobnie jak ci, którzy w starożytnym Rzymie w zamian za niemożliwy do spłacenia dług oddawali wierzycielom w posiadanie własne ciała. To samo dotyczy zresztą zarówno imi-

grantów usiłujących zachować życie u wybrzeży Europy i poświęcających je następnie na spłacenie długu wobec kryminalistów, którzy ich tam przetransportowali, jak i absolwentów amerykańskich uniwersytetów zwracających państwu przez lata pieniądze wydane na koszty swojej nauki.

Gdy raz tylko wymiar wspólnotowy ograniczony został do minimum na rzecz masowego indywidualizmu, pozbawiającego jednostki ich wyjątkowości, oczywiste się stało, że wolność i bezpieczeństwo znalazły się na dwóch przeciwległych końcach linii stale zagrożonej przerwaniem. W pewnym sensie jednak dzieje się tak od zawsze. Michel Foucault wyjaśnił to doskonale w wykładach o biopolityce, gdzie zauważył, że w neoliberalizmie wolność powstaje poprzez negację – a zatem tworzy się po jednej stronie, a znika po drugiej. To temat, który podjął Pan w swoich dziełach z wielkim sukcesem. Nowoczesność, która zawiera w sobie bardzo różne elementy, może być analizowana poprzez tę dialektykę sprzeczności.

Sytuacja jednak pogorszyła się znacznie blisko 15 lat temu – dokładnie w chwili zamachu na WTC w 2001 r. Paradoxem jest, że upadek muru berlińskiego, słusznie świętowany na całym świecie, wzniósł cały ogrom nowych murów. Podobnie też globalizacja, która wywołała wiele aktów tożsamościowego zamknięcia się. Właśnie to mam na myśli, mówiąc o dialektyce między wspólnotą a immunizacją: typowe dla naszych czasów przenikanie się ludzi, idei i technologii, paradoksalnie, wywołuje strach i zamykanie się w obrębie własnych granic.

W podobny sposób można mówić o sieci lub – jak Pan sam to określił – o „pajęczynie”. Stworzyła ona spłot relacji nieznany w żadnej wcześniejszej społeczności. Ludzie nigdy nie kontaktowali się ze sobą tak intensywnie jak dzisiaj. Co dzień zalewają nas tysiące wiadomości, na które nie jesteśmy nawet w stanie odpowiadać. Jednak nigdy tak jak obecnie nie doświadczaliśmy też samotności i poczucia pustki. Dzieje się tak, ponieważ ta intensywność komunikacji, której nie potrafimy się wyrzec, ma niewiele wspólnego z projektem wspólnoty – jakkolwiek będzie pojmowany ten termin. Nie tylko ze względu na to, że powstające w sieci relacje mają charakter wirtualny, a nie realny (nie dotyczą ludzkiego ciała), ale również dlatego, że przesył komunikacji ponad pewną granicę skutkuje ciszą – powoduje entropię. Idea, zgodnie z którą każdy, pozostając w swoim domu, może poprzez Internet tworzyć własną wspólnotę z dala od rzeczywistego kontaktu z innymi ludźmi, jest wysoce niebez-

pieczna. Współcześnie biblioteki i księgarnie, a także poczty, banki, biura podróży i urzędy zwyczajnie pustoszeją. Jednocześnie znikają miejsca pracy. Wszystko, co odbywało się w tych miejscach poprzez osobisty kontakt, można załatwić w sieci. Nie lekceważę oszczędności czasu, zaangażowania i pracy związanych z tą zmianą, ale wskazuję na idące za nią poważne zagrożenia postępującej utraty więzów społecznych. Spadek frekwencji w wyborach politycznych w całej Europie jest kolejnym symptomem tego skoncentrowanego na sobie modelu, w którym tracimy ducha wspólnego działania.

Rzecz jasna, zdarzają się także zjawiska temu przeczące, jak np. wielkie manifestacje w Afryce Północnej czy też w niektórych, dotkniętych kryzysem gospodarczym, miastach Europy i Ameryki. Jednak skutki tych ruchów nie są jeszcze jasne. Znajdujemy się w takim momencie historycznym, który naznaczony jest rosnącymi sprzecznościami. Najbardziej, jak Pan słusznie zauważa, rzuca się w oczy ta między wolnością a bezpieczeństwem. Mnie również wydaje się, że wahadło dziejów przechyliło się aktualnie w stronę bezpieczeństwa. To oczywiste, że organizm społeczny (jak zresztą również organizm ludzki) nie może przetrwać konfliktów, które zagrażają mu wewnątrz i z zewnątrz bez systemu odpornościowego. Istnieje jednak pewien nieprzekraczalny próg, przy którym immunizacja zwraca się przeciw ciału, jakie chroni, powodując jego implozję. Jak zjawiska antywspólnotowe wpływają na to, co Pan po mistrzowsku nazwał „płynnym społeczeństwem”? Jakie są wynikające z Pańskiej oceny prognozy dla przyszłego społeczeństwa?

Z najlepszymi pozdrowieniami,

R.E.

Leeds, 8 grudnia 2014

Szanowny Panie, w pełni zgadzam się z przedstawioną przez Pana diagnozą kosztów społecznych zjawiska bardzo trafnie nazwanego „immunizacją”. Z racji na ograniczoną formułę listu skoncentruję się tylko na jednym z wielu wskazanych przez Pana wątków.

Co to takiego immunizacja? Czy to wyzwolenie, czy wydalenie / wykluczenie? Uprawnienie czy banicja z obszaru prawnego ładu? Rozwiązanie rąk czy rozmycie gruntu pod nogami? Wstęp do samostanowienia czy akt ubezwłasnowolnienia? Myślę sobie, że zarówno jedno, jak i drugie. Politycznie poprawnym, czyli oficjalnym, odgórnie nadanym mianem immunizacji jest „deregulacja”. Z perspektywy nader licznych aktorów ludzkich

deregulacja jest zniewoleniem pod maską emancypacji. Jej forma, intensywność i skutki nie są takie same dla wszystkich kategorii społecznych.

Najdotkliwszą chyba i najbardziej moralnie odrażającą szkodą, jaką wyrządza ona ludzkiemu społeczeństwu, jest odsunięcie stale rosnącej liczby ludzi na margines społeczeństwa, czyli poza zasięg ochrony prawnej (jak mówił Carl Schmitt, który utożsamiał suwerenność suwerena ze zdolnością wyłączania spod prawa, nad czym ubolewa dziś Giorgio Agamben). Dotyczy to owych *homini sacri* – ludzi wyłączonych spod prawa ludzkiego i Bożego; ludzi, których pozbywać się można bezkarnie i dla których nie ma miejsca w obrzędach religijnych. Jest to groźba wisząca aktualnie nad niemal całością ludzkiego społeczeństwa. Wyjątek stanowi tylko drobny ułamek uprzywilejowanych „immunizacją”, natomiast mroczne tego konsekwencje ponosi cała reszta. Klasa średnia wtrącana jest w sytuację „prekariatu” (życie na ruchomych piaskach, pod ciężarem wiecznej niepewności i ze zgorą wiecznego strachu przed społeczną degradacją), a pozostali, których na wydobywanie się z klęski życiowej już nie stać, odsunięci zostali poza nawias ciała obywatelskiego. A to właśnie ich głos należy słuchać i z nimi wypada się liczyć. Dla owego drobnego uprzywilejowanego ułamka społeczność z jej kodeksem etycznym i żądaniem solidarności jest czystą udręką, a immunizacja warunkiem wybicia się na niepodległość wobec norm moralnych i wyrzutów sumienia (jeśli takowe ostały się po wspólnotowej katastrofie). Dla pozostałych zaś społeczność uodporniona na negatywne skutki immunizacji wydaje się – przynajmniej w domyśle i marzeniu – tym, czym jest łódź ratunkowa dla rozbitków zdanych li tylko na swe wątle mięśnie...

Z potępieniem takiego stanu rzeczy i ostrzeżeniem przed zgubnymi jego skutkami wystąpił papież Franciszek w pierwszej po powołaniu go na urząd św. Piotra adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*. Przywraca on wymiar moralny naszej kapitulacji wobec rozpasanego, spuszczonego ze społecznej smyczy i zaślepionego żądzą zysku rynku: „Kiedy życie wewnętrzne – czytamy – zamyka się we własnych interesach, nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy, nie słucha się już więcej głosu Bożego, nie doświadcza się słodkiej radości z Jego miłości, zanika entuzjazm czynienia dobra”.

To następstwem tego właśnie stanu rzeczy jest „świat pustych mieszkań i bezdomnych ludzi”, jak zwięźle a dosadnie ujął to Joseph Stiglitz, oraz wyrzucanej na śmietnik żywności w obecności rzesz głodujących

ZNAK 03-2015

To, że wspólnocie brakuje (...) tożsamości i jakiegokolwiek własności, jest faktem, który ją ustanawia. W takim rozumieniu brak nie wynika z warunków historycznych, ale z tego, że struktura wspólnoty wyraża się w pierwotnej pustce

– Roberto Esposito

starców i dzieci, jak to z kolei wyraził papież Franciszek. Píše on: „Podobnie jak przykazanie »nie zabijaj« stawia jasną granicę, by chronić wartość życia ludzkiego, tak dzisiaj musimy powiedzieć »nie dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej«. Ta ekonomia zabija. Nie może tak być, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyjątkiem umiera starzec zmuszony, by żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty. To jest wykluczenie. Nie można dłużej tolerować faktu, że wyrzuca się żywność, podczas gdy są ludzie cierpiący głód. To nierówność społeczna. Dzisiaj wszystko podane jest prawom rywalizacji i prawu silniejszego, gdzie można pożera słabszego. W następstwie tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze »odrzućcia«, którą wręcz się promuje. Nie chodzi już tylko o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie zraniona jest w samej swej istocie przynależność do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, ponieważ nie jesteśmy w nim nawet na samym dole, na peryferiach czy pozbawieni władzy, ale poza nim. Wykluczeni nie są »wyzyskiwani«, ale są odrzuceni, są »niepotrzebnymi resztkami«.

Z diagnozą papieża korespondują dane, które zebrałem w wydanej we Włoszech książeczce „*La ricchezza di pochi avvantaggia tutti*” – *falso!* („Bogactwo nielicznych przelewa się na wszystkich” – nieprawda!). Świadczą one o rozmiarach rosnącej z dnia na dzień nierówności i rozmachu społecznego wykluczania. Pierwsza z brzegu para przykładów: jeśli w 1974 r. zarobki dyrektora korporacji 35-krotnie przewyższały płace przeciętnego robotnika, a w 1980 r. stosunek ten wynosił 135:1, to w roku 2000 osiągnął już 531:1. A popularne usprawiedliwienie, uparcie przez bogacących się ponad miarę i ich impresariów powtarzane, przez politycznych przywódców przyjmowane zaś na wiarę, że „wznosząca się fala podnosi wszystkie

łódzie” (czyli że tzw. wzrost gospodarczy polepszy byt wszystkich obywateli), nie wytrzymuje krytyki w świetle faktów. Od czasu ostatniego kryzysu bankowego 93% przyrostu amerykańskiego PKB pochłonięte zostało przez 1% najbogatszych przy spadku stopy życiowej niemal całej klasy średniej, o rosnącej nędzy „pracującej biedy” i powiększającym się marginesie wykluczonych – zależnych już tylko od zasiłków społecznych i datków charytatywnych – nie wspominając. Wedle wyrażenia Michaela Burawoya dominującą dziś w tzw. rozwiniętym świecie tendencją jest „eks-komodyfikacja” wykluczonych. Kategoriom niegdyś wyzyskiwanym odmawia się dziś nawet coraz nędzniej opłacanego zatrudnienia, czyli przeobrażonego w przywilej prawa do bycia wyzyskiwanymi. „Immunizacja” wobec ograniczeń krępujących ludzi traktowanych na rynku pracy jak towary oznacza dla milionów ludzkich odrzutów wyłączenie z prawa do pracy, do zarobku, do wnoszenia wkładu do społecznego dobrostanu i do godnego życia, czyli niestety, konfiskatę praw ludzkich.

Sądzę, że cztery przykazania z adhortacji papieża Franciszka – „nie” dla ekonomii wykluczenia, „nie” dla pieniądza, który rządzi, zamiast służyć, „nie” dla nowego bałwochwalstwa pieniądza, „nie” dla nierówności społecznej rodzącej przemoc – powinny służyć jako gwiazda przewodnia wszystkim świadomym, że „w świecie, w jakim rynek przyjmowany jest za rozwiązanie dla wszelkich problemów, wyzwanie ideologiczne rzucone dyktaturze rynku jest – jak trafnie twierdzi Burawoy – kluczowym warunkiem wstępnym wszelkiego skutecznego jej przeciwdziałania”.

I jeszcze w nieco innym duchu. José Saramago odnotował w swoim dzienniku: „Bóg jest milczeniem wszechświata, a człowiek jest krzykiem, który nadaje sens temu milczeniu”. Papież Franciszek odsłania sens słuchania tego krzyku, czyniąc z niego dziś ludzkie powołanie: „Zakłada to, że jesteśmy uważni na krzyk ubogiego i gotowi go wesprzeć. (...) [J]esteśmy powołani do troski o najsłabszych mieszkańców ziemi. Ale

w obowiązującym dziś modelu »sukcesu« i »prywatności« zdaje się nie mieć sensu inwestowanie, by pozostający w tyle, słabi lub mniej uzdolnieni mogli znaleźć sobie drogę w życiu”.

Kłopoty naszej cywilizacji biorą się stąd, że zaprzestała ona kwestionowania siebie. Obezwładnia rozum drogą „naturalizacji”: być „naturalnym”, być przejawem „natury rzeczy” to wszak nie mieć powodu ani celu – po prostu „być”. Przypisywanie „naturalności” twórcom ludzkim, przygodnie przez ludzi komponowanym, służy nastrojom samouspokojenia i samozadowolenia społeczeństwa, które porzuciło swe ambicje odróżnienia *comme il faut* od *comme il ne faut pas*, zwalczania niewyplenionego a dającego się wypłenić zła, naprawy popełnionych przez siebie błędów i – w konsekwencji – przyjęcia odpowiedzialności za własne wybory. Jest owa „naturalizacja” wytworem nieznośnej, a na dłuższą metę trującej mikstury zuchwałej samoaprobaty i tchórzliwego samozakłamania.

Te i podobne kwestie egzystencjalne, przesłonięte codzienną pogonią za nowymi doznaniem i nowymi wcieleniami (za ową marką fabryczną) zagonionego życia w otoczeniu notorycznie krótkowzrocznych (co jest już być może nieuleczalne) konsumentów, można (choć na własną zgubę) usunąć z pola widzenia, ale nie z kondycji ludzkiej. Domagają się one, i to coraz głośniejsze, naszej pilnej i wnikliwej uwagi. Jak długo jej im odmawiamy, autonomia człowieka – ów krzyk ludzki nadający sens milczeniu wszechświata – trwa poza zasięgiem naszych możliwości.

Kończę niewesoło, lecz tak właśnie widzę te sprawy – ukłony,

Z.B.

Neapol, 27 grudnia 2014

Drogi Panie Zygmuncie, podobnie jak Pan, jestem przekonany, że najbardziej palące problemy, z jakimi się dziś mierzymy, rodzą się z wyczerpania zdolności do stawiania podstawowych pytań dotyczących kondycji naszych czasów. Zgadzam się również z tym, że niebezpieczeństwo związane z nieobecnością tych pytań stanowi nową formę naturalizacji historii – w sensie, jaki nadawał temu wyrażeniu Adorno: dokładnie wtedy – w centrum aktualności – gdy historia ludzka zdawała się obejmować każdą formę cywilizacji,



Roberto Esposito | FOT. GRAZIANO ARICI/EYEVINE/EAST NEWS

powracał archaiczny mechanizm przynoszący przemoc i regresję.

Kategoria immunizacji musi być pojmowana w takiej perspektywie, jaka wynika z jej kontrastu wobec paradygmatu wspólnoty rozumianej w jej pierwotnym sensie, czyli jako wzajemne obdarowywanie się. Prawdą jest jednak, tak jak Pan pisze, że pojęcie immunizacji zawiera w sobie elementy wyraźnie opozycyjne (ale dzieje się tak też z wieloma innymi kluczowymi pojęciami naszego języka), np.: wyzwolenie i wykluczenie. Immunizacja zwalnia człowieka z pewnych zobowiązań (przede wszystkim z ciężaru współdzielenia wspólnego

świata) i pozwala mu wykorzystać energię na inne cele zorientowane już na jego własny dobrobyt. W tym sensie immunizacja jest bliska instytucji, która – w antropologicznej perspektywie Gehlena – ma na celu nic innego jak zwolnienie człowieka z obowiązków wobec środowiska, pozwalając mu na osiągnięcie większej wydajności w porównaniu z wydajnością innych zwierząt. Jednak za immunitarne zwolnienie (z ograniczeń i obowiązków) płaci się w formie zarówno emocjonalnego osłabienia ze strony jednostek, jak i również ogólnego deficytu wspólnotowego doświadczenia. Stąd wynika inny, wspomniany przez Pana, szkodliwy efekt immunizacji, a mianowicie wykluczanie wszystkiego, co niszczy tę indywidualną logikę, poczynawszy właśnie od więzi społecznej.

W tym sensie można powiedzieć, że immunizacja, nawet jeśli zdaje się ona reprezentować sekularną stronę naszych społeczeństw, jest urządzeniem o charakterze teologiczno-politycznym (co starałem się szczegółowo opisać w książce pt. *Due*). Nawiązanie do działań i słów papieża Franciszka musi zostać włączone w ten kontekst, podobnie jak walka, którą podejmuje on w obrębie samego Kościoła katolickiego. Urządzenie immunitarne wyklucza na różne sposoby – najbardziej gwałtownie w formie wydalania tych, którzy potrzebują pomocy i gościnności. Ale także i na sposób wyraźnie inkluzywny, np. zamykając w gettach ludzi, którzy zostali przyjęci na nasze terytoria, ale nie udzielono im tych samych co nam praw. Ogólny kryzys, w którym dziś żyjemy, jest także konsekwencją tej wykluczającej inkluzji.

Dziękuję Panu za ten listowny dialog, mając nadzieję, że uda się jeszcze w przyszłości pogłębić poruszone w nim tematy. Wierzę, że za każdym razem gdy z otwartością dzielimy się z innymi swoimi spostrzeżeniami, przesuwamy się małymi krokami w stronę wspólnoty.

Ciepłe pozdrowienia,

R.E.

Leeds, 30 grudnia 2014

Drogi Panie Robercie, trudno byłoby tę myśl wyrazić lepiej, niż uczynił to Pan w poprzednim liście! Zaiste, „bycie we wspólnocie” w tym się jednak wyrażało, że ludzie mówili do siebie, dzielili się wrażeniami i przemyśleniami – radościami i smutkami, nadziejami i obawami... Nie przechodzili obok siebie w milczeniu, unikając kontaktu wzrokowego, dając tym samym znać, że przerwać milczenia nie mają zamiaru – a i od innych spodziewają się, że im go nie zakłóca. W porządku rzeczy odwróconym przez miecz

obusieczny o ostrzach ekskluzji i inkluzji komunikacja wzajemna nie jest jednak dana, lecz zadana; nie pojawia się sama przez się, tkwiąc, jak to było we wspólnocie, w „naturze rzeczy”, lecz jest zadaniem, którego trzeba się z rozmysłem podjąć. Jest też zazwyczaj zdarzeniem celowym: odbywa się nie „dlatego że”, ale „po to aby”.

Z tego to powodu nie jest z pewnością bezzasadny Pana domysł, że podjęcie dialogu, jakiego rozpruta dziś w szwach wspólnota nie potrafi zapewnić, może przyczynić się do jej ponownego zszycia. A pewne jest już, że wysiłek wskrzeszenia cnót wspólnotowego współprzeżywania świata bez dialogu się nie obejdzie. Chyba też od dialogu owo zszywanie winno się zacząć. Trudno o lepszy punkt startu, bo podobnie jak wspólnotowemu sposobowi bycia-w-świecie (w przeciwieństwie do rynkowej konkurencji i rywalizacji o społeczne przywileje), w dialogu wartym swego miana nie o to wszak chodzi, by podzielić uczestników na zwycięzców i pokonanych, na przyjętych i odrzuconych, lecz o to, by wszystkich ich wzajemna wymiana myśli i doświadczeń duchowo wzbogaciła, a w czynach uszlachetniła.

Dziękuję więc Panu i serdecznie pozdrawiam,

Z.B. ■

Tłumaczyły Katarzyna Burzyk i Kinga Pasiowiec

¹ R. Esposito odwołuje się w tym miejscu do włoskiego wstępu do *Wspólnoty* Z. Baumana, nieobecnego niestety w jej polskiej edycji – przyp. red.

² To właśnie tytuł wstępu, jaki specjalnie do włoskiego wydania swej książki napisał Z. Bauman – przyp. red.

► ZYGMUNT BAUMAN – polski socjolog, filozof, eseista, jeden z twórców koncepcji postmodernizmu; przez wiele lat pełnił funkcję kierownika Katedry Socjologii na University of Leeds. Laureat Nagrody im. Theodora W. Adorno i Nagrody Księcia Asturii w dziedzinie komunikacji i nauk humanistycznych

► ROBERTO ESPOSITO – włoski myśliciel, prof. filozofii teoretycznej w Scuola Normale Superiore w Neapolu, autor oryginalnych koncepcji wspólnoty, immunizacji i biopolityki, a również impolityczności i impersonalności; jego ostatnia książka to *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (2013)

Wspólnota tych, którzy przychodzą-do-siebie

TADEUSZ SŁAWEK

Kontraktowość relacji skutkuje obawą: przed utratą pracy, rosnącą konkurencyjnością młodszych roczników, brakiem zabezpieczenia emerytalnego. Potrzebna nam jest zatem wspólnota zdolna do wydobywania jej uczestników z pętli lęku, umniejszenia sfery jego oddziaływania, a co za tym idzie, do zwiększenia zaufania jako relacji, z której biorą początek dobre poczynania

1. Henry David Thoreau: *Wielu zatem obywateli, ofiarowując swoje ciało państwu, służy mu nade wszystko jako maszyny, a nie jako ludzie (...). W większości przypadków nie kierują się ani rozsądkiem, ani pobudkami moralnymi; sami siebie traktują jak drewno, ziemię i kamienie (...). Mimo wszystko jednak uważa się ich powszechnie za dobrych obywateli*¹.

Jaki kształt ma przyjąć nasze bycie razem w świecie, będącym przede wszystkim światem z a r z ą d z a n y m? Kariera pojęcia „zarządzanie” zastanawia, bowiem jego znaczenie rozciągnęło się na sfery, będące miejscami prywatnego doznawania świata dzielonego co najwyżej z wąską grupą bliskich. Dzisiaj wszak zarządza się nie tylko firmą, ale zdrowiem i cierpieniem, kryzysem i emocjami, jakby dążąc do nałożenia na ludzkie życie i sposoby jego przeżywania siatki zarządczych schematów. Wspólnota słowa układającego się być może w niezborną, ale znaczącą i dotykającą do żywego opowieść, została zastąpiona posłuszeństwem wobec obo-

jętnego toku słów, które nie „opowiadają”, lecz „sprawozdają”, nie „dotykają” (świat przeżywany w moim cielesie), lecz „dotyczą” (świat raportowany jako bezcielesna struktura organizacyjno-administracyjna). Gdzie nic mnie nie d o t y k a, tylko d o t y c z y, tam nie ma prawdy, lecz jedynie paragrafy. Lekarz nie ma czasu na wysłuchanie pacjenta (wysłuchanie, czyli wydobywanie go z ciemnej jaskini cierpienia poświęconym jemu – wyłącznie jemu – uważnym słuchaniem), bo zajęty jest czynnościami profesjonalno-biurokratycznymi – nie słucha, lecz zarządza. Nie słuchamy już „wołania do...”, otwierającego człowieka na przygodność świata; słuchamy (a lepiej byłoby rzec – dajemy posłuch) „od-wołania” do zamykającego nas przepisu i normy. Już nie ludzkie ciało z bezkształtną nagością jego cierpienia i radości, nie *corpus*, ale „korpo-racja” z jej ścisłą strukturą stanowi scenę naszego bycia. Zarządzanie, siłą rzeczy, prowadzi do ujednolichenia tego, co chciałoby jawić się jako jednostkowe, a zatem – jak zauważył dawno temu Thoreau – maszynę wstawia w miejsce ciała. Korpo-racja

to machinizacja ciała; wspólnota jest w tym przypadku do pomyślenia tylko jako zbiór odpowiednio dopasowanych do siebie części.

2. Emil Cioran: *Podstawą społeczeństwa, każdego społeczeństwa, jest swego rodzaju duma z posłuszeństwa. Kiedy duma tej zabraknie, społeczeństwo upada*².

Czy w ogóle możliwa jest jeszcze wspólnota pojęta jako dobre-przychodzenie-ludzi-do-siebie (wrócimy do tego terminu), aby razem działać, tworzyć z zachowaniem perspektywy długiego czasu? Czy też może raczej dostępne nam są tylko momenty wspólnotowe, ulotne doznanie wspólnoty w nieprzewidywalnych okolicznościach, w świecie projektowanym z jednej strony przez, często globalne, polityczne scenariusze i przez zabiegające o swoje sprawy ludzkie monady – z drugiej? W oficjalnym dyskursie wyjście z tej sytuacji polega na zwróceniu się ku pojęciu obywatelskości. Trzeba jednak zachować ostrożność, gdyż niezależnie od szacunku, jaki winni jesteśmy temu określeniu, stało się ono przedmiotem politycznej gry, w której obywatel jawi się państwu nie tyle jako ktoś, kto w sposób wolny kształtuje siebie, ile jako aktor występujący w rozmaitych rolach w scenopisie podtrzymywania władzy napisanym przez polityków rządzących państwem. I tak obywatel jest konieczny do powołania władzy (wybory), ale już niekoniecznie do jej oceny; ma zobowiązania podatkowe, ale instytucja ściągająca podatki będzie wykorzystywała najmniejszy pretekst prawny (nierzadko niesłuszny) do pognębienia obywatela; ma płacić ubezpieczenia zdrowotne, ale to, co w zamian oferuje mu państwo, okazuje się żałosne. Obywatelskość bywa więc rozumiana na dwa sposoby: jako obywatele chcielibyśmy pojmować ją jako dążenie do równowagi i współpracy między jednostką a państwem, państwo natomiast najczęściej manifestuje bezwzględnie swą przewagę, żądając od obywatela „służby”, „posłuszeństwa”, „wywiązywania się z zobowiązań”. Naturalny proces „upaństwowienia” obywateli (jesteśmy wszak obywatelami zawsze jakiegoś państwa) podporządkowany jest zasadzie podtrzymania władzy. W razie potrzeby zachowania *status quo* może on zostać dowolnie odwrócony, powodując, że obywatelstwo ulegnie „sprywatyzowaniu”. Kryzys finansowy w roku 2011 pokazał dobitnie ścisłe połączenie między prywatnym zyskiem a publicznymi środkami służącymi jego ochronie. Gdy banki trwoniły pieniądze, wpędzając

ludzi w dramatyczne tarapaty, państwowe środki pochodzące z podatków wspierały prywatne instytucje bankowe, podtrzymując fikcję dobrze zorganizowanego społeczeństwa. Wszystkie te zjawiska spowodowały, że posłuszeństwo, o którym pisze Cioran, przestało być źródłem dumy, a zatem nasze bycie razem znajduje się w silnym kryzysie. Ruch *indignados* w Hiszpanii oraz *Occupy Wall Street* w Ameryce były próbami wykoncowania nowej zasady posłuszeństwa, w której etyka wzięłaby górę nad polityką. Nie było to łatwe zadanie, bowiem organizacja świata publicznego opiera się na silnie ufortyfikowanym porządku, który wymaga dostosowania do przyjętych scenariuszy i form. Przeczując to, Stéphane Hessel w słynnym przesłaniu doradzał zbuntowanym protestującym zorganizowanie się w instytucję, ponieważ tylko tak można skutecznie pojawić się w sferze publicznej polityki. To jednak wymusza zwrot w stronę klasycznego posłuszeństwa, czego właśnie *indignados* za wszelką cenę chcieli uniknąć w swym pragnieniu, jakby napisał Emerson, „łatwego, prostego, spontanicznego działania”³.

3. Giorgio Agamben: *Nie do naprawienia jest bycie rzeczy takimi, jakimi są (...). Nieodwracalne są stany rzeczy, jakiekolwiek by były: smutne czy radosne, okrutne czy błogosławione. Jaki jesteś, jaki jest świat – to nie do naprawienia*⁴.

Tajemniczo brzmiące wyznanie filozofa nie prowadzi nas w stronę fatalizmu. Jego efektem nie ma być – jak mniemam – przekonanie nas, że wszystko obejdzie się bez naszej inicjatywy. „Nieodwracalność” rzeczy w świecie nie narzuca biernego oczekiwania, raczej pozbawia nas złudzeń: nie do naprawienia są rzeczy tego świata, czyli musimy przyjąć, rezygnując z wszelkich iluzji, że są n a p r a w d ę, mają swoją grawitację, siłę oddziaływania i nie ulegają łatwo naszym pragnieniom, by wyglądały inaczej. Albert Camus mówi o „oczywistości” świata, który jest, jaki jest. Oznacza to, że rzeczy te musimy przyjąć, ale równocześnie musimy się nimi p r z e j ą ć. Rzeczy są nie do naprawienia, są oczywiste, czyli nie tylko do przyjęcia, ale przede wszystkim do przejścia się nimi. „Nie do naprawienia” to formuła szczególnego zaangażowania się w świat i w jego przeżywanie. Dlatego nazywam dobrą wspólnotę rodzajem więzi, w której ludzie-przychodzą-do-siebie. Pojmuję to co najmniej dwojako. Po pierwsze, wspólnota taka tworzy się wokół



W paryskim marszu ku czci ofiar strzelaniny w redakcji „Charlie Hebdo” wzięło udział (według różnych szacunków) od 1,5 do 2 milionów osób, 11 stycznia 2015 r. | FOT. FREDERIC SOLTAN/CORBIS/PHOTOCHANNELS

splotu relacji niewymuszonych zawodem czy układem społecznych ról – w tego rodzaju relacjach uczestniczymy bowiem jako ludzie pełniący określone funkcje lub dysponujący pewnymi umiejętnościami, na które jest akurat zapotrzebowanie. Przychodzimy więc nie tyle do-siebie, ile do „lekarza” lub „hydraulika”. Po drugie, przychodzenie-do-siebie prowadzi nas „przed” wszystkie role, do tego splotu okoliczności życiowych i dyspozycji egzystencjalnych, które określam jako „siebie” i spośród których dopiero wyłoni się taka czy inna funkcja lub pozycja społeczna. Dzięki owemu przyjściu-do-siebie stwarzam miejsce, z którego będę dobrze i „po ludzku”, a nie jedynie z zawodową wprawą pełnił powierzoną mi funkcję. Jestem dobrym profesjonalistą, gdy jestem dobrym „sobą”, tzn., gdy przychodzę-do-siebie, podczas gdy niehamowany pęd w stronę „profesjonalności” poj-

mowanej wyłącznie jako dysponowanie nieodzownym zespołem fachowej wiedzy proponuje inną zależność. Wedle przyjętego wzoru pedagogicznego i edukacyjnego uwidaczniającego się dobitnie w programach zajęć nastawionych niemal wyłącznie na „użyteczność” zależność jest odwrotna: technobiurokracja zarządzająca społeczeństwem działa w przekonaniu, iż zawód nie tylko zapewni nam życiowe powodzenie, ale wręcz warunkuje nasze poczucie człowieczeństwa. Doświadczenie codzienności przeczy takiemu stanowisku, o czym świadczy choćby wypowiedź pewnej lekarki: „Jako młody lekarz nie doceniałam, jak istotne dla powodzenia leczenia ma nawiązanie ludzkiej relacji w gabinecie. I tu nie chodzi o żadne plotkowanie, tylko o to, by pacjent zrozumiał moje zalecenia i przejął się nimi”⁵. „Ludzka relacja” sprzeciwia się „zglobalizowanemu”, ujednoliciącemu mode-

lowi człowieka, w którym znikają niepowtarzalne, jednostkowe cechy i w którym można opatrywać zjawiska (np. choroby) fachowymi określeniami, lecz nie da się tychże zjawisk „zrozumieć”, ten zaś brak zrozumienia rodzi obojętność i chłód, uniemożliwiając przejęcie się czymkolwiek, nawet samym sobą.

4. William Blake: *Ptak gniazdo, pająk sieć, człowiek przyjaźń*⁶.

Dobra wspólnota jest wiązaniem się przychodzących-do-siebie. Porzucają oni tożsamości wyznaczone przez strukturę społecznych obowiązków i teatr społecznych ról, czyli w jakimś sensie ogłaszają secesję z państwa, które widzi jednostki zawsze już obdarzone pewną identyfikowalną tożsamością widniejącą w spisach zawodów, numerów PESEL itp. Ale niedokonany aspekt owej czynności (wszak mówimy o przychodzeniu-, a nie dojszciu-do-siebie) oznacza jeszcze inną ważną rzecz: przychodząc-do-siebie, nie zamykam się w sobie, nie wkraczam do wnętrza, zatrzymując za sobą drzwi; zostaję raczej na progu, na granicy między mną a innymi. W takim przypadku obie formy tożsamości okazują się chwiejne: zarówno ta nałożona na nas przez organizację życia społecznego, jak i ta, która zamknęłaby mnie w moim własnym, imiennym świecie. Jestem więc radykalnie niesamowystarczalny, nawet wobec siebie (nie wystarczam sam sobie, moja biografia nie jest całkiem „moja”), potrzebuję innych (jestem „zewnętrzny” wobec siebie) i okazuję im wdzięczność (za wszystko, co zostało mi przekazane, nawet wtedy, a może szczególnie wtedy, gdy owo „wszystko” nie było po mojej myśli; wdzięczność pojawia się, gdy przyjmę „nienaprawialność” świata). Wspólnota tych, którzy przychodzą-do-siebie, jest wspólnotą angażujących się w świat („przejmujących się”) oraz wdzięcznych, czyli wychylonych w stronę innych. To trzecie znaczenie naszego określenia: przychodzimy-do-siebie nawzajem. Może to zacząć wspólnoty bez założeń i właściwości, której możliwości badają Roberto Esposito i Giorgio Agamben: „gdyby ludzie, na próżno poszukujący własnej tożsamości w na zawsze już niewłaściwej, obcej i absurdalnej formie jednostkowości, (...) mogli nie być-tak-oto, zamknięci w tej czy innej konkretnej tożsamości biograficznej, lecz być jedynie owym tak-oto, swą pojedynczą zewnętrżnością i własnym obliczem, to ludzkość po raz pierwszy

mogłaby powołać do istnienia wspólnotę bez założeń i bez podmiotów, nawiązać porozumienie, w którym nie byłoby już miejsca na to, czego nie sposób przekazać”⁷.

Wspólnota przychodzących-do-siebie jest wspólnotą bez warunków wstępnych i bez założeń (zarówno jedne, jak i drugie prowadzą do natychmiastowej ideologizacji i możliwości odrzucenia tych, którzy założeniom tym nie odpowiadają). Ożywia ją duch derridiańskiej praktyki gościnności i przyjaźni jako praktyki właśnie, bowiem tylko tak możemy wymknąć się, choć na krótką chwilę, definicjom i kodyfikującym opisom doświadczenia pozostającego generalnie poza zasięgiem takich procedur.

5. Roberto Esposito: *Nasza podstawowa równość polega na możliwości zabijania i bycia zabitym*⁸.

Ta formuła szczególnej demokracji bierze zapewne początek w przekonaniu, że śmierć (jedynie śmierć) może zrównać wszystkich i usunąć przedziały między możliwymi tego świata i jego pariasami. To, co wydaje się określać naszą sytuację w (po)nowoczesnym świecie, to refleksja nad historią, która udzieliła nam brutalnej lekcji o tym, że człowiek jest nie tylko ofiarą śmierci, ale przede wszystkim jej coraz sprawniejszym dysponentem. Dodatkowo po 11 września 2001 r. stało się jasne, że owa sprawczość człowieka zyskała integralność: wyzwoliła się spod władzy państwa dotychczas uprawnionego do zadawania i legitymizowania śmierci (np. poprzez akt wypowiedzenia wojny i stosowne przepisy prawa międzynarodowego), ale również przestała być jedynie przejawem występnych ambicji czy zaburzeń w życiu psychicznym jednostki (np. jako zabójstwo dla pieniędzy lub zbrodnia w afekcie). Decyzja o urzeczywistnieniu aktu zadania śmierci została niejako „sprywatyzowana” (to nie państwo i jego organy są odpowiedzialne za ten akt ujęty w odpowiednie struktury prawne i biurokratyczne), a jednocześnie prywatyzacja ta ma swoje wyraźne granice, które ją racjonalizują: jednostka zadaje śmierć wielu ludziom, szerzy zagładę, ale niejako nie w swoim tylko imieniu (może to być imię Boga albo sprawy). Stąd strach pojawia się już nie tylko jako hobbesowska podstawa społecznych relacji, lecz jako najbardziej fizyczne, codzienne doznanie tysięcy ludzi. Pytanie o wspólnotę musi zatem być pytaniem o to, czy możliwe jest bycie razem jeśli niepozbawione lęku, to przynajmniej takie, w którym strach nie byłby doznaniem tak powszechnym, że – paradoksalnie – zaczyna-

Wspólnotę tych, którzy starają się za wszelką cenę trafić, czyli ugodzić (...), winniśmy na tyle, na ile możemy, zastępować wspólnotą tych, którzy starają się docierać, a zatem łagodzić i zbliżniać

jącym zagrażać fundamentom wspólnoty. To, co zakorzenia się w strachu, od strachu niechybnie zginie. Pytanie o możliwość istnienia wspólnoty bez strachu jest więc badaniem szans naszej przyszłości. Musimy pamiętać o ostrzeżeniu Ciorana: „Być może bliski jest dzień, kiedy nie będąc już w stanie znosić tej masy strachu, którą nagromadziliśmy, upadniemy pod przytłaczającym nas ciężarem”⁹. Nie możemy nie zauważać kontrproduktywności praktykowanych przez nas i instytucjonalizowanych przez technobiurokrację (zarządzającą sposobami organizacji społeczeństwa) procedur mających zapewnić nam bezpieczeństwo. Esposito słusznie zauważa, iż „teraz, bardziej niż kiedykolwiek, zapotrzebowanie na bezpieczeństwo stało się niemal obsesyjne. Mamy do czynienia nie tylko z większą uwagą poświęconą zagrożeniom; wygląda bowiem na to, że zwyczajowa relacja między niebezpieczeństwem a obroną uległa odwróceniu. To nie obecność zagrożenia wymaga ochrony, ale potrzeba ochrony sztucznie wzmacnia poczucie zagrożenia”¹⁰.

Lęk (po)nowoczesny jest dojmujący, gdyż – jak powiedzieliśmy – jest lękiem powszechnym. W płynnej rzeczywistości rozpuściły się wszelkie gwarancje długoterminowego bezpieczeństwa. Kontraktowość relacji skutkuje obawą: przed utratą pracy, rosnącą konkurencyjnością młodszych roczników, brakiem zabezpieczenia emerytalnego. Potrzebna nam jest zatem wspólnota zdolna do wydobycia jej uczestników z pętli lęku, umniejszenia sfery jego oddziaływania, a co za tym idzie: do zwiększenia zaufania jako relacji, z której biorą początek dobre poczynania. Strach i nieufność to bliźniacze uczucia. Nie ufam, więc się lękam, a bojąc się, coraz bardziej staję się nieufny. Gdy grupa młodych mieszkańców bydgoskiego blokowiska utworzyła organizację grupującą lokatorów gotowych do bezinteresownych świadczeń (robiecie

zakupów, wyprowadzanie psa, douczanie itp.) na rzecz współmieszkańców, zdumiała ich nieufność wielu otwierających drzwi¹¹. Zaufanie pobudza do działania; nieufność zatrzymuje i zamraża chęć działania nie tylko u wykazującej ją jednostki, ale także w całym otoczeniu. Jeśli chcemy ocalić bycie razem, które byłoby czymś więcej niż tylko transakcyjną wymianą towarów i dóbr, musimy odzyskać wyjściowe zaufanie wobec słowa i gestu kierowanych w naszą stronę. Wiele złego uczynili tu politycy, dla których sfera publiczna to arena kontraktowych umów, często niespełnialnych już w momencie składania podpisu. Retoryka operująca takimi pojęciami jak „zgniły kompromis” czy „kupowanie sobie spokoju w czasie przedwyborczym” skrywa dramat nierealnej obietnicy, a więc w istocie zdradzanego ciągle zaufania.

6. Maria Pawlikowska-Jasnorzewska: *Widzę cię, w futro wtuloną, / wahając się nad małą kałużą / z chińskim pieskiem pod pachą, z parasolem i z różą... / I jakżeż ty zrobisz krok w nieskończoność?*¹².

Nigdy chyba nie doznawaliśmy tak wielkiego poczucia, że wolność, n a s z a wolność, jest zawisała od trudnych do przewidzenia i złowrogich okoliczności. Podczas tragicznych wydarzeń w Paryżu na początku 2015 r. mieliśmy wyraźne poczucie, że to, co pozwoliło nam ustanowić pewien model bycia razem zwany „Europą”, doznało dramatycznego wstrząsu. Ale już co najmniej od zamachu na World Trade Center wolność została poddana swoistej kwarantannie. Ustawa określana jako Patriot Act uchwalona 26 października 2001 r. pozwalała na uwięzienie i przetrzymywanie bez sądu obywateli nieamerykańskich podejrzanych o terroryzm, rzecz wcześniejszej nie do pomyślenia, bowiem występująca przeciwko świętemu dziedzictwu *habeas corpus* i *Magna Carta*. Ograniczenie działania owej ustawy do końca 2005 r. okazało się fikcją. Terroryzm, owa zbrodnia ani prywatna, ani państwowa – bandycka zbrodnia popełniona „w imię” i „w imieniu”, zachwiał tradycyjnymi zasadami prawa zachodniego. Wstrząsnął samą instytucją „imienia”, nadużył jej tak radykalnie, że właściwie skierował „imię” przeciwko niemu samemu. Cóż to za bóg, który mści się krwawo na bezbronnych? Zachwiał naszymi instytucjami także dlatego, że śmierć przestała być sojusznikiem prawa. Założenie, że jednostka nade wszystko pragnie zachować swe życie, okazało się fałszywe. Prawo dążące zawsze do tego, aby „wziąć żywca”, bowiem

tylko w tym przypadku sprawiedliwość może odegrać swój monumentalny i uwieczniony zbawiennym dla społeczeństwa sukcesem spektakl, musiało uznać swą porażkę. Męczeństwo jest być może najpoważniejszym zakłóceniem prawa. Śmierć nie jest czymś, czego winny unika za wszelką cenę, lecz przeciwnie – dąży do niej bez wahania i ze wszystkich sił. Pojmujemy to z trudnością, gdyż to, co niektórzy filozofowie nazywają zmysłem metafizycznym, wycofało się z naszej kultury, a nasza lekceważąca refleksyjny namysł edukacja, owładnięta ideą sukcesu mierzonego skalą testów i kryterium rynkowej użyteczności, czyni wszystko, aby pozbyć się go doszczętnie jako niepraktycznego balastu. Z nogami niezdolnymi wyjść poza globalną kałużę rynku będziemy coraz mniej zdolni do zrozumienia świata. Przychodzenie-do-siebie to ćwiczenie się w wychodzeniu poza tę kałużę. Nie aby ją usunąć – istnieje ona tak jak wszystko inne, należy do nienaprawialnego, oczywistego świata – ale aby zobaczyć, iż także poza nią są rzeczy przynoszące radość i cierpienie. Tak czyni wspólnota tych, którzy przychodzą-do-siebie.

7 Agnes Heller: *Wolność stanowi fundament domu, solidną podstawę; wszystko, co zostanie na niej wybudowane, będzie trwało z pokolenia na pokolenie – może temu zagrozić jedynie trzęsienie ziemi*¹³.

Jest rzecz jeszcze poważniejsza. Dotyczy bowiem nie tylko funkcjonowania maszyny prawnej sprawiedliwości, ale przede wszystkim sposobu, w jaki kształtujemy naszą codzienność. W konsekwencji morderstw popełnionych na dziennikarzach „Charlie Hebdo” musimy spytać o to, co chcemy budować na fundamencie, jakim jest wolność. Nie o prawną sprawiedliwość tu chodzi, lecz o sprawiedliwe życie, o pytanie, kto jest człowiekiem sprawiedliwym. Inaczej, pewnie lepiej, zapytać by trzeba, co to znaczy być człowiekiem prawym. Podkreślmy, nie człowiekiem prawa, lecz prawym. Spróbujmy odpowiedzieć: prawy jest ten, kto nie spełnia dyspozycji do wolności za każdą cenę, albowiem świadomy jest tego, że jego działanie nie trafia w próżnię, lecz napotyka przedmioty i osoby, zjawiska i procesy. Stanowią one (być może mimowolnie) cel jego działania nie w sensie militarnym, lecz relacyjnym. Chcę trafić nie tak, jak pocisk trafia do celu, lecz tak jak trafia słowo, które wypowiedziane rozumnie i z namysłem, może objaśniać i tłumaczyć. Powiedzmy raczej, że w prawym

działaniu nie chodzi o to, by „trafić”, lecz by dotrzeć. Jako człowiek podejmujący prawe działanie uświadamiam sobie, że moja wolność, chociaż jest bezcenną dyspozycją, którą muszę pielęgnować i rozwijać, nie może stanowić jednak absolutnej podstawy działania. Ponieważ dyspozycja ta jest powszechna, zatem za każdym razem każde działanie szuka swego uzasadnienia i umotywowania i musi rozważyć ewentualne kolizje z tymi, którzy swoje racje uzasadniają inaczej. Inaczej wolność będzie arogancką manifestacją, obstawaniem przy swoim, nie liczącym się z konsekwencjami wprowadzaniem ludzi na tor kolizji. Gdy redaktorzy „Charlie Hebdo” rozpoczęli ponowne wydawanie swego tygodnika od okładki z rysunkiem Mahometa, ćwiczyli się w jałowej wolności, na której nie wyrasta nic prócz konfliktu i nienawiści. Potrzebujemy więc wspólnoty prawego działania, tzn. takiego, które opiera się na stale podejmowanych wysiłkach do c i e r a n i a do Innego w przeświadczeniu, że moje wartości i moje prawdy, nie tracąc nic ze swego znaczenia, nie muszą być wartościami i prawdami dla tego, do kogo usiłuję dotrzeć. Wspólnotę tych, którzy się starają za wszelką cenę t r a f i ć, czyli u g o d z i ć (a taką narzuca nam wspomagany mediami świat zideologizowanej technobiurokracji), winniśmy na tyle, na ile możemy, zastępować wspólnotą tych, którzy starają się d o c i e r a ć, a zatem łagodzić i zabliźniać.

8 Hannah Arendt: *Działanie pozbawione mowy nie byłoby już działaniem, ponieważ nie byłoby już tego, kto działa, aktora, a ten, kto działa, sprawca czynów, jest możliwy tylko wtedy, gdy jest jednocześnie mówcą wypowiadającym słowa*¹⁴.

Chodzi o współbieżność słowa i czynu. Jest ona konieczna dla istnienia dobrej wspólnoty, gdyż to, co wiąże słowo i ludzkie czynienie, to nic innego jak zdolność do refleksyjności, a więc (auto)krytycznego spojrzenia na świat. Refleksyjność to nasz zwrot w stronę świata, który nie jest po prostu czymś obojętnym, istniejącym na zewnątrz nas, ale który w swej nienaprawialności jest także konsekwencją naszego działania i jego skutków. Wszystko to nie może obyć się bez słów. Rzecz nie tylko w ich obecności (mamy ich w sferze publicznej nadmiar), ale przede wszystkim w tym, aby słowa te straciły pewność siebie nadaną im przez zideologizowane programy. Dyskurs polityczny jest majaczeniem słów zacadzonych ideologicznymi wyziewami. Złe, chore

słowo uniemożliwia refleksyjność, idealizując postawę głoszącego i stygmatyzując wszelkie inne. Gdy jeden z polskich europosłów mówi o „tzw. Europie”, o jej rzeckomej lewicowości, nie może nie skonkludować, że widzi „fanatyzm w oczach tych [reprezentantów europejskiej lewicy – przyp. red.] ludzi”. Nie przeszkadza mu to z równie fanatyczną pewnością siebie utrzymywać, że rząd rządzi „z pewnością nie w interesie Polski”, a rządzący „to są wszystko ludzie bez właściwości”¹⁵. Świat polityczny cierpi na chroniczną niewrażliwość na własne słabości, którymi obarcza aktualnych adwersarzy.

Codziennosc powinna zatem być odzyskiwaniem słów, ich „dotlenianiem”, wyswobadzaniem z oków przekonania o własnej niepodzielnej racji. Słowo winno być doświadczeniem racji podzielnej, tzn. takiej, którą jestem w stanie dzielić z innymi bez warunków wstępnych. Ta bezwarunkowość dobrego słowa służy (auto)krytycznej refleksyjności. Sprawia, że nie spieszę się do uogólnień, nie wyrывam się do osądu i bliżej mi do przebaczenia niż do obwiniania o wszelkie możliwe grzechy. Potrzeba nam więc wspólnoty dobrego słowa, ta zaś jest nie do pomyślenia bez tego, co już Kant w swym słynnym eseju na temat oświecenia nazwał „czytającym światem”. To, co czytam przez miesiące i lata życia, jest ćwiczeniem się w rozumieniu i wrażliwości na to, co stanowi materię naszego bycia, w której daleko do jednoznaczności i w której niełatwo przychodzi formułować oceny. Jeśli chcemy osłabić działanie trapiącego nas lęku, nie uporamy się z tym zadaniem, gdy nie będziemy w stanie lęku owego nazwać, a lęk każdego z nas, niezależnie od tego, że dzielimy go z innymi, ma także oddzielne, „moje” oblicze. Dobre słowo sprzyja mądrymu praktykowaniu codzienności, bowiem nie tracąc z oczu wspólnej sprawy, potrafimy nadać jej nasz osobisty (a nie wyłącznie „partyjny”) odcień i walor. Nie jesteśmy jedynie trybikiem maszyny, ale podejmujemy wysiłek modyfikacji tejże maszyny, choćby jedynie na minimalną skalę. Wspólnota, o której myślimy, musi więc wypracowywać wspólny język, i uczynić to w dwóch fazach. Najpierw będzie to język jakby „wewnętrzny”, ogniskujący sprzeciw wobec dominującego dyskursu rynku i politycznego marketingu. A ponieważ takie zamknięcie groziłoby na dłuższą metę gettoizacją, a zatem uniemożliwiłoby zmianę sytuacji, język ów musi następnie przeniknąć i wpłynąć na dyskurs publiczny. Wszystko to wymaga uważnej pracy nad słowem i ze słowem. Ani arena polityczna zainfekowana ideologicznymi uprzedzeniami i uproszczeniami, ani

szkoła ćwicząca głównie umiejętności zdawania testów, ani też uniwersytety oddane sprawie rzekomej rynkowości nauki i nauczania nie służą kształceniu (auto)krytycznej refleksyjności, a zatem także budowaniu mądrej codzienności. Coraz wyraźniej widać, że wysiłek ten trzeba podejmować poza nimi. To zadanie wspólnoty dobrego słowa, czyli tych, którzy przychodzą-do-siebie i przejmują się światem.

¹ H.D. Thoreau, *Życie bez zasad*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983, s. 201.

² E. Cioran: *Ćwiartowanie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2004, s. 104.

³ R.W. Emerson, *Prawa duchowe*, w: tenże, *Eseje*, tłum. A. Tretiak, Lublin 1997, t. 1, s. 139.

⁴ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 97.

⁵ Wypowiedź lekarki zamieszczona w: A. Szyłło, *7 minut na chłopaka z białaczką*, „Gazeta Wyborcza–Duży Format”, 22 stycznia 2015, s. 14.

⁶ W. Blake, *Zasłubiny Nieba i Piekła*, tłum. W. Juszcak, Kraków 2001, s. 132.

⁷ G. Agamben: *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 71.

⁸ R. Esposito, *Community and Violence*, w: tenże, *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, tłum. R. Welch, Nowy Jork 2013, s. 124.

⁹ E. Cioran: *Ćwiartowanie*, dz. cyt., s. 60.

¹⁰ R. Esposito, *Community and Violence*, dz. cyt., s. 131.

¹¹ Por. A. Lewińska, *Wymiennik ciepła*, „Gazeta Wyborcza”, 13 stycznia 2015 s. 10.

¹² M. Pawlikowska-Jasnorzevska, *La précieuse*, w: *Poezja polska 1914–1939*, red. R. Matuszewski, S. Pollak, Warszawa 1962, s. 353.

¹³ A. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, tłum. T. Markiewka, w: tenże, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, Toruń 2012, s. 116.

¹⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 195.

¹⁵ *Państwo to czy rak? Z Ryszardem Legutko rozmawia Agata Kondzińska*, „Gazeta Wyborcza”, 21 stycznia 2015.



Café Fińska przy
ul. Józefińskiej
w Krakowie
FOT. MATEUSZ SKWARCZEK/
AGENCJA GAZETA

Praktyka bycia razem

BEATA CHOMĄTOWSKA

Lata 90. były w Polsce triumfem indywidualizmu. Pozamykaliśmy się w mieszkaniach i domach, poodgradzaliśmy płotami od sąsiadów, a pustoszejąca wspólna przestrzeń uległa prywatyzacji. Kolektywne formy egzystencji kojarzyły się z przymusem, opresyjnością minionego systemu. Teraz, w coraz bardziej niepewnych czasach, zaczynamy garnąć się ku sobie na nowo, korzystając ze sprawdzonych idei lub rozwiązań podpatrywanych za granicą

Wczesny styczniowy wieczór. W starej kamienicy przy ul. Cichej 4 w centrum Lublina trwa siekanie, obieranie i przyprawianie. Warzywa trafiają do wspólnego kotła, a ten na ulicę – to kolejna odsłona Jedzenia Zamiast Bomb, przedsięwzięcia, podczas którego wolontariusze rozdają wegetariańskie lub wegańskie posiłki chętnym, zwłaszcza bezdomnym lub ubogim.

„Już po akcji, możemy rozmawiać. – Michał Wolny (takich jak on nazywa się aktywistami społecznymi) odbiera telefon, w tle słychać będzie przez cały czas dyskusje wybijające się z kawiarnianego gwaru. – Czym jest dla mnie wspólnotowość? Przede wszystkim to działanie, z którego wynika nowa jakość, uzyskiwana dzięki połączeniu różnych sił i perspektyw” – mówi. W mieście znają go jako współorganizatora dwóch alternatywnych miejsc na mapie miasta: Przestrzeni Inicjatyw Twórczych Tektura i jej sukcesora, Autonomicznego Centrum Społecznego Cicha.

„Oba powstały z potrzeby samorealizacji i chęci stworzenia przestrzeni, w której będziemy czuli się jak u siebie i na którą możemy mieć wpływ. Tektura – nieformalny klub zorganizowany w przedwojennej willi przy ul. Wieniawskiej – była dobrowolną inicjatywą kilkunastu osób. Nazwa uosabiała przeciwieństwo sztuczności, plastiku, a również pewną surowość, chropowatość samego otoczenia. Nie funkcjonowaliśmy jako organizacja pozarządowa, tylko kolektyw, grupa, która czuła się odpowiedzialna za miejsce i wspólnie się nim zajmowała. Od początku założenie było takie, że Tektura ma być otwarta i służyć osobom z zewnątrz. Zapraszaliśmy więc wszystkich, którzy chcieli zrealizować tu swoje projekty, oferując im wsparcie”.

Tak ruszyło: oprócz gotowania w ramach *Food Not Bombs* także warsztaty językowe, inicjatywy lokalnej grupy Amnesty International, Kuchnia Społeczna, warsztaty samby Rytmu Oporu, koncerty zespołów z całego świata, a także dziesięć edycji festiwalu kontrkultury Tekturafest i liczne projekcje filmowe. Kiedy działkę z budynkiem, gdzie działała Tektura, przejął deweloper, członkowie kolektywu zaczęli rozglądać się za nową lokalizacją, w której mogliby kontynuować działalność.

„Zobaczyliśmy ogłoszenie o sprzedaży kamienicy przy ul. Cichej. Właściciel, do którego dotarliśmy, był z początku zaskoczony, ale znał podobne inicjatywy z Włoch i po tygodniowych negocjacjach zgodził się udostępnić nam za darmo budynek do czasu, aż znajdzie nań nabywcę, pod warunkiem że zadbamy o niego i pokryjemy koszty eksploatacji”.

Tak powstało Centrum Autonomiczne Cicha – ni to squat, bo wynajmowane legalnie, a poza tym nie służy do mieszkania, ni klub, bo działa na niekomercyjnych zasadach, a jego twórcy pracują dobrowolnie i nieodpłatnie. Gdyby szukać dla jego działań motta, brzmiałoby: „Zróbmy to razem”, bo wszystko, co tutaj się dzieje, jest efektem pracy kilkudziesięciu bardzo różnych osób (założyciele doliczyli się blisko 70 mniej lub bardziej regularnych pomocników).

PRZECIW I WOKÓŁ

„Realizując projekt Synchronicity, poświęcony tworzeniu wspólnotowości i wszelkim odmianom wspólnej przestrzeni, przez cały ubiegły rok zastanawiałam się, czym jest dziś wspólnota. Jaka jest jej rola w rzeczywistości, w której dominuje logika neoliberalnego kapitalizmu, stanowiąca zaprzeczenie myślenia wspólnotowego? – mówi Bogna Świątkowska, prezeska fundacji Bęc Zmiana. – Dziś żyjemy w wielu wspólnotach: plemię, rodzina, miasto, państwo, Wspólnota Europejska. Nie wiemy tylko, jak tę wspólnotowość praktykować”.

Z całorocznego badania wynika więc wniosek, który można sprowadzić do refleksji językowej: Polakom zostało samo słowo „wspólnota”, które coś oznacza, ale jest jak ciało bez ducha. Przywołujemy je, szukając sensu, lecz nie umiemy podać znaczenia, zwłaszcza że często jest niewygodne. Wymagałoby rezygnacji ze swego indywidualizmu. Chcemy więc wspólnoty, jeśli jest nam do czegoś potrzebna.

Inną cechą współczesnych wspólnot jest ich tymczasowość, jak choćby inicjatywy na rzecz ścieżek rowerowych,

które potrafią zawiązać się błyskawicznie, zgromadzić liczną społeczność i równie szybko, po rozwiązaniu problemu, rozpaść. W takim przypadku chodzi raczej o wspólnotę interesów. Wspólnotowość można zdefiniować również w sposób negatywny, jako opozycję czy wręcz obronę przed zewnętrznym wrogiem. Wówczas w takiej kategorii mieściłyby się również ruchy nacjonalistyczne. Odrębny typ stanowią wspólnoty wytworzone w sposób przymusowy, jak społeczności tworzące się w obozach dla uchodźców, gdzie ludzie muszą zorganizować sobie życie w nienaturalnych warunkach, nie mogąc swobodnie korzystać z otaczającej ich przestrzeni ani w pełni decydować o własnym losie.

Polakom zostało samo słowo „wspólnota”, które coś oznacza, ale jest jak ciało bez ducha. Przywołujemy je, szukając sensu, lecz nie umiemy podać znaczenia, zwłaszcza że często jest niewygodne. Wymagałoby rezygnacji ze swego indywidualizmu

„Nie chciałam iść tym tropem – mówi Bogna Świątkowska. – Wolałam śledzić wspólnotowe usiłowania różnych nieformalnych grup, jak anarchiści, którzy kwestionują za ich pośrednictwem logikę rynku. Oczywiście większość z nich też jest *de facto* wspólnotą interesów, nawet jeśli się tak nie definiuje. One jednak wydają mi się najciekawsze. Takie wspólnoty tworzą się zwykle wokół pewnych idei i są nakierowane na rozwój, co jest rzadkością w świecie, gdzie wielkie narracje zniknęły, wypaczone lub skompromitowane. Skupiają ludzi, którzy z jednej strony cenią sobie własne autonomiczne wybory, ale z drugiej, kwestionują z różnych powodów otaczającą ich rzeczywistość i sami próbują ją przełamać, tworząc alternatywne modele”.

W Polsce, jak przyznaje Świątkowska, tego typu zjawiska są jeszcze słabo rozpowszechnione. To zarówno skaza po latach komunizmu, z którym od razu kojarzy

się kolektywne życie. „Wspólnota manifestowana jest przy takich okazjach jak śmierć papieża czy katastrofa smoleńska, a więc moc wyprowadzenia na ulice Polaków niezależnie od wieku czy przekonań mają głównie tragiczne wydarzenia o doniosłym zasięgu. Przeżywana wówczas jedność jest chwilowa, choć ważna, podobnie jak podczas imprez sportowych czy Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, gdy jednoczymy się wokół tego samego celu i chcemy się zobaczyć, poczuć wspólną siłę”.

„Tęsknota za wspólnotowością jest przecież niczym innym jak tęsknotą, jak to ujął któryś z moich rozmówców, za pierwotną potrzebą ogrzania się przy ognisku wraz z resztą plemienia, zapewnia poczucie bezpieczeństwa” – zauważa szefowa fundacji Bęc Zmiana.

Inicjatywy o mniejszej skali – squattersi, kooperatywy spożywcze, grupy zajmujące się ogrodnictwem miejskim, otwarte spotkania prowadzone przez artystyczne kolektywy – to wciąż nisza, ale modna (opowiada się o niej nawet w telewizjach śniadaniowych) i przyciągająca coraz liczniejsze grupy, zwłaszcza młodych, rozzarowanych kapitalistyczną rzeczywistością i nastawionych na bezinteresowną współpracę.

ZASADY ZAMIAST REGUŁ

Centrum Autonomiczne Cicha otwiera drzwi dla gości głównie popołudniami. W ciągu dnia jego twórcy mają własne zajęcia: wykładają na uczelniach, pracują zarobkowo w innych miejscach, niektórzy studiują. Na parterze działa bezgotówkowa kawiarnia Miłość, czynna od 17 do 22. Wszystkie wydarzenia organizowane w przestrzeni Cichej są bezpłatne. Dodatkowym celem działania centrum jest wspieranie niezależnych lubelskich inicjatyw, wykluczonych z powodów formalnych. Chodzi o przedsięwzięcia niedysponujące wystarczającymi środkami, niemające własnego lokalu lub odbierane negatywnie, bo ich działalność dotyczy np. mniejszości seksualnych albo praw pracowniczych. Wyjątkiem są inicjatywy dyskryminujące innych, hierarchiczne, ksenofobiczne czy antydemokratyczne, w których pojedyncze osoby nie mają wpływu na podejmowanie decyzji. Te nie mają tu wstępu.

„Normy, na jakich oparta jest Cicha, wykuwamy w praktyce na co dzień” – mówi Michał Wolny. Woli nie używać słowa „reguły”. Decyzje starają się podejmować zbiorowo, a gdy się to nie udaje – demokratycznie, poprzez głosowanie, mając na uwadze przede wszystkim dobro miejsca, za które wszyscy biorą odpowiedzialność.



Lubelska Kawiarnia Miłość przy ul. Cichej 4 | FOT. JAKUB ORZECZOWSKI/AGENCJA GAZETA

Jej przejawem jest też przekazywanie miesięcznej składki w wysokości kilkudziesięciu złotych przez każdą z zajmujących centrum inicjatyw. W taki sposób finansują bieżącą działalność. W przestrzeni Cichej, skupiającej wielu wegetarian, nie wolno pić alkoholu ani jeść mięsa. Podział kompetencji we wspólnocie jest rotacyjny.

Michał: „Nie mamy tradycyjnego klucza do drzwi, tylko kłódkę zamykaną na kod. Zmieniamy go raz w miesiącu i rozsyłamy informację wszystkim użytkownikom – dla higieny psychicznej i bezpieczeństwa, choć jak dotąd ani razu nie czuliśmy się zagrożeni”.

Na podobnych zasadach działa krakowska Café Fińska, bezgotówkowa kawiarnia i miejsce spotkań przy ul. Józefińskiej w Podgórzu, przez twórców okre-

ślana mianem „ruchomego tworu” albo „grupy indywidualistów połączonych wspólnym celem, którzy potrafią dlań ograniczyć własne ego”.

„Każdy z nas jest inny, ale wszyscy czują się tutaj swobodnie – mówi Dariusz Kachlak, pseudonim »Bluewind«, w Fińskiej od sierpnia ubiegłego roku. – Jedną z zasad jest brak oceniania. Jeśli ktoś chce zorganizować na Fińskiej jakieś wydarzenie, robi to, niezależnie od tego, czy pozostali członkowie wspólnoty uważają je za interesujące. Najwyżej nie będą w nim uczestniczyć”.

„Bluewind,” indianista, na co dzień pracujący w korporacjach, trafił do Fińskiej prosto z ulicy. „Mieszkiałem niedaleko. Przechodząc obok któregoś dnia, zauważyłem wystawione przed budynkiem stoliki, przy których

kręciło się paru miejscowych oryginałów. Zajrzałem do środka, pogadałem z siedzącymi tam ludźmi. Gdy usłyszeli, czym się zajmuję, zaproponowali: a może zrobisz spotkanie dotyczące Indian? I tak się stało. Spodobało mi się, zacząłem im pomagać, choć bardziej krążyć wokół i obserwować, niż jestem tam stale. Łączy nas to, że wszyscy lubimy się dzielić swoimi pasjami. W efekcie wytwarza się coś w rodzaju wymiennika inspiracji”.

Wspólnotę tworzy blisko 30 najbardziej zaangażowanych członków i niezliczona liczba satelitów, wspomagających ich sporadycznie. Podstawą funkcjonowania Fińskiej są pełnione przez jej twórców dyżury, których podział ustalany jest w poniedziałki, podczas cotygodniowych zebrań, gdy omawiane są najważniejsze bieżące

] Inicjatywy o mniejszej skali – squattersi, kooperatywy spożywcze, grupy zajmujące się ogrodnictwem miejskim, otwarte spotkania prowadzone przez artystyczne kolektywy – to wciąż nisza, ale modna (...) i przyciągająca coraz liczniejsze grupy

sprawy. Dyżurny ma za zadanie posprzątać pomieszczenia, rozpalić w piecu (w lokalu wynajmowanym od prywatnego właściciela nie ma centralnego ogrzewania), pełnić danego dnia funkcję gospodarza. Jeśli akurat nie ma chętnych, dyżurnym zostaje któryś z założycieli mieszkających w pobliżu. Fundusze na utrzymanie lokalu i bieżące potrzeby pochodzą ze zrzutek członków wspólnoty, datków od gości – przy wejściu stoi puszka – oraz wpłat internautów, którzy mogą wspierać Fińską dzięki akcji w sieci.

„Większość z nas to ludzie w wieku 30–40 lat. Jesteśmy na tyle dojrzały, by wiedzieć, że samymi ideałami nie da się żyć” – mówi Kachlak. Dlatego rozważają założenie stowarzyszenia: sformalizowanie działalności pozwoliłoby pozyskiwać na nią środki m.in. z grantów i dotacji. Trwają na ten temat dyskusje, bo część członków wspólnoty, nastawionych antysystemowo, wołałaby funkcjonować poza jakimikolwiek strukturami.

Dariusz „Bluewind”: „Nic nie jest jeszcze przesądzone, bo w Fińskiej wszyscy są równi, nie ma podziału na przywódców i resztę grupy. Przypomina to trochę wspólnoty indiańskie, gdzie przedstawiciele starszyzny nie mają za zadanie rządzić, tylko służyć pozostałym, dzieląc się doświadczeniem i umiejętnościami”.

Warszawski kolektyw UFA, działający na rzecz kobiet i mniejszości seksualnych, który wcześniej sformalizował swoją działalność i prowadził ją w wynajmowanych od miasta lokalach, też podejmuje decyzje poprzez głosowanie, ale poprzedza je dyskusją pozwalającą wyłonić wyjście akceptowalne dla wszystkich. Na co dzień wspólnota działa w zadaniowych zespołach nazywanych „trze-

bami”, od słowa, którego zazwyczaj używa się, planując jakieś czynności: trzeba zrobić to lub tamto. „Trzeby” są rotacyjne, żeby każdy mógł nauczyć się różnych funkcji i nie wytworzyło się coś na kształt władz kolektywu.

Inaczej wspólnotę może czekać los podobny do tego, który spotkał kiedyś grupę squatterską zajmującą opustoszały kościół w holenderskiej Bredzie (Holandia, kraj ceniący indywidualną wolność, to zarazem matecznik wyznawców alternatywnego stylu życia, zasiedlających pustostany – w języku niderlandzkim istnieje nawet osobne określenie na squat: *kraakpand*). „Urządzaliśmy się tam w kilka osób, stopniowo mieszkańców zrobiło się kilkunastu – opowiadał kilka lat temu Jerome, jeden z założycieli. – Jeden z nas, Adri, wymyślił sobie własną ideologię, typowy bełkot *New Age*, i zapragnął zostać liderem społeczności zorganizowanej na kształt religijnej sekty. Nie zadbalimy zawczasu, żeby temu zapobiec. Nie dawało się z nim wytrzymać, więc wszyscy, którzy tworzyli to miejsce, stopniowo stamtąd uciekli. Z początku działo się wiele: koncerty, występy teatralne, pokazy filmów, wszystko dostępne dla ludzi z zewnątrz. Za rządów Adriego działalność kulturalna skurczyła się do kilku otwartych wydarzeń w ciągu roku”.

MIEJSCE NA ODDECH

Bogna Świątkowska: „Squaty są nieprojektowane, to ich zasadnicza cecha. Podstawowy zestaw do ich obsługi powtarza się niezależnie od szerokości geograficznej: wolna, zajęta przez wspólnotę przestrzeń i równy podział funkcji, zaś aranżacja jest już kwestią wtórną – zwykle jest zaprzeczeniem tego, co członkowie grupy uważają za emanację odrzucanego przez nich systemu”.

Tym, którzy wspólnotowe życie kojarzą z losami pierwszych komun hipisowskich, może ono kojarzyć się, zwłaszcza w najbardziej radykalnych formach, z jedyną zasadą: „Hulaj dusza, piekła nie ma”. Gdyby przyjrzeć się im bliżej, czekałoby ich rozczarowanie. Zasady zgoła innego typu, często dość mocno ingerujące w jednostkową wolność, obowiązują nawet w kontekstującym normy liberalnej gospodarki ruchu „wolnych mieszkań dla wolnych ludzi”, który w Polsce mógł pojawić się dopiero po 1989 r., czyli z dużym opóźnieniem w stosunku do krajów Europy Zachodniej. Jak choćby wspomniany już zakaz picia alkoholu, palenia czy jedzenia mięsa.

W kontekście najbardziej radykalnych odmian wspólnotowości przywołuje się też zwykle kibuce, zapomi-



W Kawiarni Miłość kawę lub herbatę można kupić za uśmiech albo piosenkę | FOT. TOMASZ RYTYCH/AGENCJA GAZETA

nając, że te akurat mogły powstać tylko w konkretnym miejscu i czasie – ich fenomenowi nie sposób zrozumieć w oderwaniu od historii. Poprzez stulecia rozliczne regulacje odsuwały Żydów w Europie od pełnienia niektórych funkcji – nie mogli m.in. uprawiać roli. Planując powrót do swojej ziemi, musieli jednak się tego nauczyć,

by nad nią zapanować. Stąd próba stworzenia odrębnej struktury społecznej, czegoś pomiędzy miastem i wsią, która byłaby jednocześnie w pełni samowystarczalna. Początkowo, w Palestynie i w pierwszych latach istnienia państwa Izrael, kibuce pełniły również funkcje obronne, pozwalały zaznaczyć obecność Żydów na ich ziemi.

Bogna Świątkowska, która ponad 20 lat temu pracowała jako wolontariuszka w jednym z izraelskich kibuców, określa tamto doświadczenie jako jedno z najważniejszych w życiu: „Wywarło to na mnie ogromny wpływ, tamta wiara w możliwość stworzenia nowego świata na własnych zasadach przy jednocześnie niewyobra-

żalnej porażce w osiągnięciu długotrwałego upragnionego szczęścia. Izrael nie był ziemią niczyją, kiedy zaczęli do niej zjeżdżać syjoniści. Nie widać końca tragicznych skutków polityki Izraela wobec Palestyńczyków”.

Zamknięta społeczność musiała wytworzyć swoje zasady, by zorganizować pracę. Wspólnota gromadziła się

„Szybko okazało się, że nie jesteśmy zgraną grupą, a po kilku miesiącach, że już się nią nie staniemy” – mówi Piotr.

Przyczyną nie okazały się różnice charakterów ani przyziemne kwestie związane z domowymi obowiązkami, choć jak w każdej zbiorowości osób o odmien-

Przepis na współczesną, skutecznie działającą wspólnotę wydaje się więc prosty: otwarta forma, brak hierarchii, jasno określone podstawowe reguły pozwalające zapanować nad zajmowaną przez grupę przestrzenią i margines wolności

zarówno wokół pozytywnych celów, jak podróż do ziemi ojców, jak i negatywnych: odcięcie się od zewnętrznego świata, budowa nowej, utopijnej rzeczywistości opartej na kolektywnych zasadach. Podobnie jak w przypadku komun hipisowskich, to drugie założenie okazało się zbyt radykalne – wewnętrzne relacje ulegały zaburzeniu i komuna była skazana na rozpad. Dziś świetnie funkcjonują tylko te kibuce, które przestawiły się na kapitalizm.

Dlatego Kibuc Warszawa, uruchomiony latem 2013 r. przez członków żydowskich organizacji młodzieżowych w jednym z przeznaczonych do wyburzenia domków fińskich na Jazdowie, funkcjonował w trybie podobnym do Tektury, Cichej czy Fińskiej – otwieranego cyklicznie miejsca spotkań, a nie agrarnego kolektywu.

Przepis na współczesną, skutecznie działającą wspólnotę wydaje się więc prosty: otwarta forma, brak hierarchii, jasno określone podstawowe reguły pozwalające zapanować nad zajmowaną przez grupę przestrzenią i margines wolności, by żaden z jej członków nie czuł się przymuszony do bycia z innymi. To jednak nie zawsze wystarcza.

KONFLIKT POGLĄDÓW

W przypadku Piotra, politologa, i jego dziewczyny Claudii wspólnotowy eksperyment potrwał dziewięć miesięcy. Wystarczająco długo, by dziewięć osób (w tym jedno dziecko) mieszkających pod jednym dachem zdążyło lepiej się poznać, wymienić doświadczeniami i stracić zainteresowanie sobą nawzajem, a potem opuścić wynajmowany dom na warszawskim Ursynowie i pójść każda swoją drogą.

nych nawykach wybuchały konflikty o ich egzekwowanie. Poszło przede wszystkim o poglądy. „Gdy się poznawaliśmy, połączyły nas zainteresowania dotyczące wspólnotowości na styku z ekologią, lecz potem stało się jasne, że ja patrzę na te sprawy bardziej politycznie, zaś dla innych najistotniejszy jest wątek samorozwoju – wyjaśnia Piotr. – Oczywiście można spotkać się gdzieś pośrodku, lecz żadne z nas zwyczajnie nie było tym wystarczająco zainteresowane. Początkowo próbowaliśmy, lecz w miarę upływu czasu coraz mniejszą mieliśmy na to ochotę. Zrozumiałem, że nie zrealizuję swoich zamierzeń w tym gronie. Nie byliśmy pierwszymi, którzy zaczęli przebąkiwać o wyprowadzce. Któregoś dnia razem z moją partnerką poinformowaliśmy pozostałych, że dla nas eksperyment się skończył. Reszta opuściła dom w ciągu dwóch–trzech miesięcy po nas”.

Sprawny przebieg rozstania grupa zawdzięcza własnej przezorności. Przed wynajmem domu przyszli mieszkańcy spisali szczegółowo wzajemne zobowiązania finansowe i wyznaczyli wysokość kaucji, wpłaconej na konto tego z nich, który podjął się reprezentacji grupy w rozliczeniach i kontaktach z właścicielką. Kaucja była zabezpieczeniem na wypadek, gdyby któremuś ze współlokatorów przyszło do głowy zniknąć, nie uregulowawszy zawczasu swojej części należności.

Równie skrupulatnie określono zasady codziennego funkcjonowania domu. W każdy poniedziałkowy wieczór grupa zbierała się, by omówić bieżące sprawy i podjąć decyzje metodą konsensusu. „Uznaliśmy, że konsensus zapewnia bezpieczeństwo, bo wówczas nikt nie będzie miał poczucia, że został przegłosowany we własnym domu. Takie głosowanie byłoby ostatecz-

ZNAK 03-2015

nością, ale nigdy do niego nie doszło. Do konsensusu prowadzili nieraz ostre dyskusje, ale dzięki temu udało się zapobiec konfliktom na wczesnym etapie. Takie »wypuszczanie pary« było dobrą metodą – ocenia Piotr. Równie skrupulatnie rozwiązano kwestię sprzątania: gdy bałagan w kuchni zaczął być dominującym tematem poniedziałkowych rozmów, niemyte naczynia zaczęto oznaczać drewnianymi spinaczami z imieniem użytkownika, co prędzej czy później zmuszało go do wzięcia się za porządk.

Piotr: „Eksperyment nie miał twardych założeń. Stała za nim głównie potrzeba wzajemnej inspiracji, uwspólnienia niektórych sfer życia. Nie zdecydowaliśmy się na squatting, bo w Polsce z tym ruchem związani są głównie anarchiści, ludzie o poglądach antykapitalistycznych i antysystemowych. Nikt z nas nie podzielał takich idei, poza tym część z nas czułaby się źle, zajmując niezgodnie z prawem nie swoją przestrzeń. Od studentkiego zaś wynajmowania mieszkań czy domów na spółkę, motywowanych głównie potrzebami ekonomicznymi, odróżniała go intencjonalność. Nie było wśród nas osób przypadkowo dokooptowanych, ale też wcześniej nie byliśmy grupą bliskich przyjaciół. Funkcję łącznika pełnił jeden kolega. Mimo porażki nie oceniam tego doświadczenia negatywnie, bo dzięki ilości odbywanych w domu rozmów nauczyłem się sporo o odmiennych światopoglądach, relacjach rodzinnych, stylach życia. Gdybym jednak miał jeszcze raz rozważyć udział w tego typu wspólnocie, gdzie mieszkamy tak blisko, w jednym domu, wolałbym stworzyć ją z gronem sprawdzonych wcześniej znajomych. Ale na razie takiej możliwości nie szukam”.

Takie dania
serwowano
na otwarciu
Autonomicznego
Centrum Społecznego
przy ulicy Cichej 4
w Lublinie

FOT. JAKUB ORZECZOWSKI/
AGENCJA GAZETA



BARIERA KAPITAŁU

Model, w którym grupa decydująca się na wspólne życie nie musi być wcześniej szczególnie zgrana, znacznie lepiej sprawdza się w przypadku niezależnych projektów mieszkaniowych określanych mianem cohousingu, gdzie obok osobnych jednostek mieszkalnych istnieje wspólna przestrzeń. Nie ma obowiązku korzystania z niej, gdy lokator nie odczuwa akurat potrzeby socjalizacji. Cohousing, rozpowszechniony zwłaszcza w krajach skandynawskich, przypomina pod wieloma względami polskie tradycje budownictwa spółdzielczego z lat 20. ubiegłego wieku, choćby dlatego że kładzie nacisk na aspekt projektowania – grupa sama decyduje, jak będzie wyglądać przyszłe osiedle, dopasowując jego wygląd i funkcje do własnych potrzeb.

„O tej idei słyszeliśmy wszyscy, a część moich byłych współlokatorów angażowała się w jej promowanie poprzez ruch Cohabitat. Z początku nazywaliśmy nawet nasz projekt cohousingiem, choć z jego klasyczną formą nie miał nic wspólnego” – mówi Piotr. Jak zauważa, byłby niezmiernie trudny do realizacji ze względu na rozmiary przedsięwzięcia i związane z tym koszty, w Polsce zbyt wygórowane nawet dla przedstawicieli tutejszej klasy średniej. Już początkowy warunek: znalezienie znajomych o odpowiednio wysokich dochodach i skłonnych do podzielenia się ryzykiem kredytowym, może okazać się sporym wyzwaniem.

Bogna Świątkowska: „W przypadku cohousingu trudno mówić o wspólnotach. To raczej pewna forma przetrwania wewnątrz obowiązującego systemu spo-

łecznego. Tworzą je ludzie, którzy z różnych powodów są jego ofiarami, nie umieją, choć chcą się w nim odnaleźć, nie negują go, staje się on dla nich punktem odniesienia, ostatecznie marzą o swoim mieszkaniu. Próbuje jedynie w dostępnych sobie warunkach urządzić się po swojemu”.

Przykład berlińskiej spółdzielni Möckernkiez, w ramach której do końca 2015 r. ma powstać 460 mieszkań, lecz jej założycielom nie udało się dotąd zebrać wystarczającej liczby przyszłych lokatorów dysponujących wymaganym wkładem kapitałowym, dowodzi, że cohousing może napotkać bariery finansowe nawet w mieście wyjątkowo przyjaznym dla tego typu inicjatyw i w rezultacie zatracić pierwotny wspólnotowy sens. U podstaw Möckernkiez stała bowiem

integracja społeczna przedstawicieli różnych pokoleń i kultur. Trudno zaś sobie wyobrazić realizację tej wizji, gdy o doborze lokatorów zaczyna decydować głównie zawartość portfela.

► BEATA CHOMĄTOWSKA – pisarka i dziennikarka, założycielka Stowarzyszenia Inicjatyw Społeczno-Kulturalnych Stacja Muranów. Stale współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”, stołeczną „Gazetą Wyborczą” i Muzeum Historii Żydów Polskich

03-2015 ZNAK



Przewycięzenie etnocentryzmu

Z **JOANNĄ KOLEFF-PRACKĄ**

ROZMAWIA DOMINIKA KOZŁOWSKA

Znam małe placówki, które prowadzą międzynarodowe projekty. Małe ojczyzny pozwalają się dzieciom odnaleźć: dzięki takim miejscom uczniowie wiedzą, skąd pochodzą i dokąd wracają. Taki też jest mój ideał edukacji: wychowywać w miłości, bezpieczeństwie, szacunku. Zbudować dziecku dobry początek, aby zechciało ze wspólnoty wyjść i poznać inny świat, a potem miało gdzie powrócić. I aby chciało wrócić

W którym momencie dziecko staje się częścią społeczeństwa?

Dziecko rodzi się, aby żyć w społeczeństwie, ale zanim zacznie realnie brać udział w jego współtworzeniu, potrzebuje czasu i wsparcia dorosłych, najpierw rodziny, potem wychowawców i nauczycieli. W pierwszych dwóch latach życia skoncentrowane jest przede wszystkim na podstawowych potrzebach biologicznych, czyli na tych, które w piramidzie Masłowa znajdują się na samym dole. Ten pierwszy okres określany jest mianem anomii.

A potem dziecko idzie do przedszkola i rozpoczyna się proces socjalizacji?

Niektóre idą do przedszkola. Inne zostają w domu, z rodzicem bądź opiekunem. Tak czy inaczej, ten właśnie moment zbiega się w rozwoju dziecka z początkiem okresu określanego mianem heteronomii. To czas kiedy zaczyna ono przyjmować pierwszy system wartości, jednocześnie nasiąkając kulturą, w której się wychowuje. Na tym etapie najważniejszą rolę odgrywają oczywiście najbliżsi, a później – pierwsi wychowawcy i nauczyciele. Dziecko chce identyfikować się z tymi, których kocha.

Chce zachowywać się zgodnie z oczekiwanymi wzorcami, ale czerpie również z tego realne zyski, jak choćby uwagę czy aprobatę ze strony dorosłych. Można powiedzieć, że na etapie przedszkola i początku szkoły podstawowej dzieci są zewnątrzsterowne. Nie znaczy to oczywiście, że dziecko jest jak gąbka, która bezrefleksyjnie nasiąka wiedzą przekazaną mu przez nauczyciela. Niezwykle istotny jest na tym etapie dobór narzędzi społecznych, które służą interpretacji rzeczywistości i dostarczają wzorców do późniejszego funkcjonowania w grupie.

Czy szkoła powinna uczyć konkretnego modelu wspólnoty?

Wymiar dydaktyczny, czyli to, czego i w jaki sposób dziecko powinno się w szkole nauczyć, realizowany jest zawsze w określonym wymiarze aksjologicznym i według niego kształtuje określone kompetencje społeczne.

W szkolnictwie polskim cele edukacyjne w zakresie materiału nauczania reguluje podstawa programowa dla poszczególnych przedmiotów, przez co są z reguły dość podobne zarówno w placówkach publicznych, jak i niepublicznych. Różnice mogą pojawiać się w doborze metod nauczania i właśnie na poziomie wartościowania.

wychowania stawać się osobą autonomiczną, a więc wolną w wyborze indywidualnej drogi życiowej, ale zarazem świadomie i demokratycznie uczestniczącą w życiu społecznym. Badania pokazują, że część ludzi zatrzymuje się w rozwoju moralnym na etapie heteronomii. Jako ludzie dorośli wciąż są zewnątrzsterowni, niezdolni do własnej oceny i świadomego wyboru norm moralnych. W świetle badań międzykulturowych jawimy się jako społeczeństwo o jednym z wyższych współczynników dystansu wobec władzy. Dla rozwoju wspólnoty tzw. socjonomia stanowi swoiste obciążenie: ci wszyscy eksperci, od których zależy nasze życie, nasz rozwój i decyzje czy wręcz nasz dobrostan psychospołeczny. W szkołach wciąż pracują ludzie wykształceni w modelu, w którym nauczyciel „wie lepiej”. Oni chcą napełniać dziecko wiedzą, wlewać w nie wiedzę jak wino do bukłaków.

Aby dziecko odtwarzało ją w taki sam sposób jak nauczyciel albo rodzic.

Taki model, niestety, nie czyni nas ludźmi ani wolnymi, ani demokratycznymi. Dlatego w pewnym momencie zaczęliśmy się zastanawiać, co takiego sprawia, że my,

Konflikt jest nam potrzebny, aby się rozwijać. Kiedy spotykamy się z czymś obcym, pojawia się ten rodzaj mobilizacji, który pozwala nam odkrywać nowe treści

Preambuła do podstawy programowej ogólne cele wychowawcze określa na tyle szeroko, by dać możliwość kreowania różnych modeli edukacyjnych, a w nich, jak się okazuje, realizacji różnych wizji człowieczeństwa. W proces edukacji nieodłącznie wpisane jest pytanie: do czego i po co wychowujemy? Nawet matematyka stawia nas wobec pytań o wartości. Mogę np. dzielić coś po to, aby się podzielić z innymi albo zabrać coś dla siebie. Zależy więc, czy myślimy wyłącznie o sobie czy również o wspólnocie, której jesteśmy częścią. Są to tzw. ukryte treści edukacyjne, które podlegają stałemu monitorin- gowi i badaniom społecznym.

Jakie jest najważniejsze zadanie, przed którym stają wychowawcy?

Przede wszystkim wypracowanie wraz z dzieckiem narzędzi, dzięki którym będzie ono mogło w procesie

Polacy, wciąż nie korzystamy z naszej odzyskanej wolności w sposób autonomiczny. Dlatego tak istotna jest dyskusja dotycząca kompetencji społecznych, które powinniśmy zdobywać dzięki dobrze pomyślanemu systemowi edukacji. Edukacja ma nas czynić ludźmi wolnymi, zdolnymi do rozwoju we wszystkich wymiarach, nie wyłączając przestrzeni *sacrum*.

Dobrze pojęte dojrzewanie do społeczeństwa nie polega na bezrefleksyjnym odrzuceniu systemu wartości, ale na wejściu z nim w dyskusję. W pewnym momencie każdy człowiek musi podjąć próbę zanegowania albo zrozumienia zewnętrznego autorytetu człowieka lub grupy, by zbudować coś własnego. Innymi słowy: musi podjąć wysiłek zrozumienia, interpretacji i poszukiwania sensu życia poprzez własne konteksty. Najpiękniejszym momentem, na który czeka wielu rodziców i wychowawców, jest chwila, kiedy dziecko, po etapie

dyskusji z wartościami, które przyjęło w okresie heteronomicznym, mówi: „Twoje wartości są jednak moimi wartościami i przyjmuję je jako wolny człowiek jako własne”.

To prawda. Każdy rodzic o tym marzy, tylko czy wtedy nie za bardzo się zamykamy, koncentrujemy na sobie?

Dobremu wychowawcy bardziej jednak niż na tym końcowym efekcie zależy na samej drodze, aby dziecko podjęło próbę przejścia jej w sposób samodzielny i podobne próby stały się sposobem na życie. Również dla mnie jako nauczyciela najbardziej wartościowy jest ten własny moment, w którym widzę, że uczeń w świadomy sposób zaczyna szukać, nie czekając już na to, co ja o tym powiem. Niedawno w szkole, w której uczę, podczas wspólnej protestancko-katolickiej lekcji religii rozmawialiśmy o filarach chrześcijaństwa. Omawialiśmy kwestie takie jak miłość bliźniego czy wiara w trójjedynego Boga. W pewnym momencie wywiązała się dyskusja na temat sensu pielgrzymowania. I ci młodzi ludzie, niezależnie od wyznania, doszli do wniosku, że ich celem nie jest Santiago de Compostela, Częstochowa czy Wittenberga. Sens jest w samym byciu w drodze i w tym, w jaki sposób ją przemierzają.

Czasami więc ten wymarzony finał w ogóle nie nastąpi?

Przynajmniej nie w tym momencie, w którym byśmy tego oczekiwali, często nie my zbieramy owoce naszej pracy. Ale nawet wówczas nasze starania mogą przyczynić się do ukształtowania takiego sposobu myślenia, które uznajemy za autonomiczne, demokratyczne, wolne. Sens pracy pedagoga polega dla mnie na doświadczeniu pracy z dzieckiem, które przejawia oznaki autonomii, stwarzaniu sytuacji dydaktyczno-wychowawczych i towarzyszeniu mu w poszukiwaniach odpowiedzi na pytania fundamentalne. Oczywiście istnieje realne ryzyko złe pojętego upodmiotowienia wychowanka, w trakcie indywidualizacji procesu wychowania, w którym jednostka skupiona na własnym rozwoju nie jest w stanie dokonać upodmiotowienia nikogo poza samą sobą.

W pierwszej klasie gimnazjum wszyscy uczniowie chodzą na religię. Na tym etapie widać jeszcze silny wpływ domu. Już rok później, kiedy dziecko ma za sobą ostatnie rytę religijne, można dostrzec zmianę. Natomiast w wieku 18–19 lat młody człowiek potrafi już bardzo jasno powiedzieć, dlaczego czegoś chce, a inną rzecz odrzuca. Dzieci korzystają z wolności w bardzo

różny sposób. Wchodzą wtedy albo w okres buntu, albo w poszukiwanie silnej wspólnoty, również religijnej. Niektórzy wybierają całkowitą negację: nic nie jest warte uwagi.

Jakie zatem różnice w podejściu do indywidualizmu i wspólnoty występują w modelach edukacyjnych obecnych w Polsce?

Szkolnictwo w Europie i w Polsce z zasady stoi na straży autonomii światopoglądowej rodzica polegającej na wyborze własnego systemu wartości, który oczywiście nie może pozostawać w konflikcie z ogólnie przyjętymi normami społecznymi. W praktyce społeczeństw wielokulturowych napotykamy w tym kontekście wiele raf – dotyczy to zarówno problemów wynikających z pluralizmu wartości prowadzących często do relatywizmu, jak i postaw zamkniętych, ograniczających się do jednego słusznego światopoglądu.

W Polsce historycznie skażonej latami demagogii i manipulacji rodzice często nie życzą sobie żadnego wartościowania w szkole, oczekując edukacji wolnej od wpływów światopoglądowych, w tym religijnych. Na drugim biegunie istnieje model szkoły, który opiera się na bardzo konkretnym rycie, uznawanym za jedyny właściwy i kształtujący w procesie edukacji oczekiwane postawy społeczne. Rodzicom, którzy wybierają tego typu szkoły, nie zależy tylko na narzędziach czy metodach pozwalających skutecznie przekazywać dzieciom wiedzę, ale także na wychowaniu w duchu określonych wartości. To ostatnie podejście w zależności od wartości wpisanych w dany system kulturowy określa się jako „generowanie etnocentryczne” albo „patriotyczne”.

Problem polega na tym, że obydwie formuły są skrajne, a przez to jeśli funkcjonują w obrębie jednego społeczeństwa, skazane są na konflikt. Jesteśmy tego świadkami i uczestnikami.

Alternatywnym podejściem jest tzw. generowanie międzykulturowe. W pierwszym okresie życia dziecko jest otwarte na wszystko i na nic. Tyle tylko że „wszystko i nic” rodzi relatywizm. Powiedzieć młodemu człowiekowi, że wszystko już było, że każdy może wybrać coś innego, jest szalenie niebezpieczne: to tak, jakby wszystko przez niego się przelewało i nie zostawało nic.

Generowanie międzykulturowe polega na bardzo świadomej pracy z dzieckiem, jego tożsamością przy jednoczesnym budowaniu komunikatu: „Inne nie jest złe”, „Obce jest inne, ale może stać się swoim”. Okazuje