

Magdalena Matysek-Imielińska

Wspólnoty, w których żyjemy. Zygmunta Baumana nieprzemijające rozważania o wolności i bezpieczeństwie

Kiedy w 1991 roku Zygmunt Bauman pisał *Etykę ponowoczesną*, szeroko dyskutowana była w kręgach humanistycznych książka innego socjologa, Michela Maffesoli'ego, pt. *Czas plemion* (*Le temps des tribus*), powstała w 1988 roku. W Polsce wydana dopiero dwadzieścia lat później, dziś szalenie popularna nie tylko ze względu na wieloznaczności i trudności interpretacyjne, lecz również na (złudną?) trafność zaproponowanej diagnozy. Propozycja Maffesoli'ego, jak się zdaje, była również kusząca dla Baumana, który w *Etyce ponowoczesnej* chciał rozprawić się z aporetyczną sytuacją jednostki uwikłanej w społeczeństwo. Wiadomo z resztą, że socjologiczny zamysł polskiego myśliciela zdradza zainteresowanie losem jednostki, doświadczeniem, które rodzi się w trudnej sytuacji bycia pomiędzy kulturą i społeczeństwem z jednej strony, a z drugiej strony pomiędzy tym, co autor nazywa „impulsem moralnym” („sceną pierwotną”) i „kodeksem etycznym”.

W *Etyce ponowoczesnej*, książce dziś już trochę zapomnianej (a jak sądzę, najcenniejszej) Bauman proponuje, abyśmy przyrzekli się dwóm procesom, które zastępują indywidualny impuls moralny. Jeden z nich

czyni to wprowadzając reguły poznawczo-dyskursywne (rozum, socjalizacja, społeczeństwo, normatywna struktura), drugi zaś wprowadza kryteria estetyczne (zmysłowość, socjalność, wyjątkowość, wzniosłość).

Wskazane procesy socjalizacji i socjalności można rozumieć jako procesy dialektyczne, następujące po sobie zgodnie z logiką historii. Oczywiście oba procesy występują w społeczeństwach jednocześnie. Stąd wskazać tu można rolę rytuału przejścia, który ułatwia przechodzenie z jednego stanu społecznego do drugiego poprzez fazę wspólnoty, zmysłowości, mocy. W istocie jednak zarówno Bauman, jak i przywoływany przez niego Maffesoli pokazują, że w określonym typie społeczeństwa zawsze jakaś tendencja jest dominująca. Dlatego Bauman interpretuje nowoczesność jako epokę zawiadywania i zaprowadzania ładu społecznego. Dominujący w nowoczesności proces socjalizacji polega na klasyfikowaniu i różnicowaniu, normalizacji i kontroli tożsamości nie tylko jednostkowych, lecz również społecznych a nawet biologicznych. Najwyraźniej ów proces wypierania impulsu moralnego przez rozum, który wydziela i kategoryzuje, Bauman zarysował

w *Nowoczesności i Zagładzie*, gdzie pokazał, jak zmienia się obraz Żyda w zależności od kontekstu bliskości/odpowiedzialności, z Żyda jako sąsiada na Żyda jako kategorię abstrakcyjną. Bliskość relacji jest głucha na wszelkie rozumowe argumenty, za pomocą których dokonuje się wydzielenia w jednostce jej biologiczności¹. Dziś, gdy racjonalność wyczerpała swoje możliwości, osiągając ich kres w ideologii nazistowskiej, możemy obserwować proces estetyzacji impulsu moralnego, proces, w którym Moc wypiera Władzę, a to, co zmysłowe wypiera to, co rozumowe. Odległość pomiędzy jednostkami, jaką wyznaczał kategorizujący i porządkujący rozum, zostaje zastąpiona przez bliskość, lecz jest to bliskość zupełnie innego rodzaju niż ta, która powstaje na „scenie pierwotnej” bycia we dwoje. Estetyczna bliskość lekceważy sobie prawa, normy, zobowiązania, nie rozważa zysków i strat. Jest to bliskość tłumu, bliskość, którą osiąga się w momencie wyładowania emocji. Jak wiadomo, w tłumie jednostka traci Twarz, zostaje sprowadzona do roli maski po to, by odegrać wspólnotowe emocje.

Daje się zauważyć podobieństwo opisów współczesnych społeczeństw (późno/

płynno/po) nowoczesnych zaproponowanych przez socjologów. Widać również jak bardzo różnią się oni w ocenie tego, co nadeszło.

Przypomnijmy, że Maffesoli zdaje się optymistycznie witać neotrybalizm. Jeśli przyjąć, że autor konsekwentnie podtrzymuje tezę o dialektyczności Władzy i Mocy, społeczeństwa i uspołecznienia, to wyczerpanie się polityki, niezobowiązujące etycznie stosunki społeczne, które mają raczej charakter estetyczny, zwiastują instykt życia, tchnienie Mocy w to, co skostniałe i zreifikowane. Zapytać jednak trzeba, skąd w masach, w tłumie bierze się Moc? Czy powstające wspólnoty przeczuwają jakiś kryzys polityczności? Czy świadome są „społecznego klimatu wyczerpania”? Maffesoli mówi o „wytrwałości społecznej”², „mechanizmie zdradzającym zdolność mas do oporu”. Być może tutaj należałoby szukać jakiś zdolności emancypacyjnych. „Ta zdolność – pisze Maffesoli – niekoniecznie bywa uświadomiona, jest ona wcielona, jakby skamieniała, trwa dzięki perypetiom politycznym. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że lud posiada »wiedzę z pewnego źródła«, (...) które czyni z niego *naturalny byt* daleko wykraczający poza swoje rozmaite odmiany historyczne czy społeczne”³. Ale z drugiej strony, wybuchu wspólnotowości – co podkreśla stanowczo Maffesoli – nie należy traktować jako konsekwencji kontestacji, jako wywrotowości, obalenia starego porządku. A jeśli w ogóle w tych terminach miałyby się myśleć, to raczej

¹ Scott Lash pisze nawet, że paradygmatyczną postacią nowoczesności dla Baumana jest właśnie Żyd. A sama nowoczesność ma charakter etniczny. Por. S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowitóry: struktura, estetyka, wspólnota*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja, estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa, 2009, s. 187. Myślę, że jest to nadużycie, kryjące jednak bardzo istotną sugestię o wydzieleniu w jednostce tego, co polityczne i tego, co biologiczne, sprowadzeniu człowieka do wymiaru rasy, biologiczności, czyli po prostu do wymiaru Agambenowskiego „nagiego życia”.

² M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa, 2008, s. 67.

³ *Ibidem*, s. 67.

poprzez wymiar symboliczny. Moc społeczna, jej mistyczny charakter polega nie na wywrotowości, lecz na przecuciu nadchodzącego kryzysu. Gdy wyczerpują się odgórne, abstrakcyjne zjawiska, w kryzys popadają mechanizmy polityczne i ekonomiczne, gdy znaczenie jednostki jako abstrakcyjnego podmiotu praw i obowiązków ulega zawieszeniu, dochodzi do koncentracji na życiu codziennym – jak powiada przywoływany przez Maffesoli'ego Benjamin – na „najsakrajniejszym konkretnie”⁴, na wspólnie podzielanych emocjach, na tym, co w zasięgu ręki, i tym, co tu i teraz, słowem na tym wszystkim, co człowiekowi najbliższe: rytuałach, wierzeniach, zwyczajach i codzienności. Oznacza to jednak, że to nie zdolność mas do oporu, nie jej możliwości emancypacyjne, lecz mistyczna Moc, albo raczej... logika historii zaprowadza stan estetyczny, oczyszczający moment karnawału, po to, by strukturalność, hierarchiczność, abstrakcyjne normy i racjonalność mogły na nowo zostać ustanowione.

Wydaje się zatem, że nie należy lekceważyć owego powstrzymywania się od działania, braku celowości współczesnych wspólnot. Oczywiście plemiona nie podejmują jakiś celowych strategii, ani walki. To raczej praktyka milczenia, „miękkie podbrzusze” określa byt wspólnoty. Jest on organiczny w tym sensie, że ważniejsza jest sama więź, która powstaje między osobami

niż wróg, przeciw któremu miałyby się mobilizować jakieś działania. Stąd ważna rola rytuału, który wzmacnia potęgę uczuć, ale nie wyznacza celu. Można odnieść wrażenie, że owo milczenie jest alienujące, ale w istocie może działać destabilizująco na Władzę. W tym sensie można powiedzieć, że jeśli nadamy nowemu plemieniu jakąkolwiek tożsamość, to pozbawimy go potencjału rewolucyjnego, nadając mu formę polityczną, wmontujemy w struktury Władzy, a tym samym pozbawimy go Mocy.

Wspólnoty Maffesoli'ego to zatem byty bez tożsamości. Z jednej strony sprwadzające osobę do roli członka grupy, ale z drugiej strony posiadające Moc. Chodzi im tylko o samo życie, nie są one celowe, projektujące. Jeśli Maffesoli widzi w Mocy możliwość odświeżenia „układu społecznego”, jeśli w nowej wspólnotce widzi jakąś nadzieję na wyłonienie się jakiejś formy etyki o charakterze estetycznym i proksemicznym, to powiedzieć można, że *Czas plemion* ma raczej charakter postulatyczny a nie diagnozujący.

W *Etyce ponowoczesnej* Bauman we współczesnych społeczeństwach również widzi neotrybalizm, ale ocenia go nie z pozycji struktury, Władzy czy Polityki, lecz raczej z pozycji jednostki. Pyta on zatem co dzieje się z jednostką w tłumie, co z jej impulsem moralnym?

Socjalizacja oferuje jedno przejście do »świata Trzeciego« – »świata, jaki zaczyna się tam, gdzie kończy się moralność we dwoje. Wybuchowa socjalność tłumy proponuje inny pomost – ozdobniejszy i bogatszy w atrakcje, ale o wiele mniej bezpieczny. (...) Normy różnicują, brak norm tępi i roztopia różnice. (...) Socjalizacja zastępuje odpowiedzialność moralną

⁴ „W tym sensie codzienne życie mogłoby być, wedle wyrażenia Waltera Benjamina, «najsakrajniejszym konkretnem». Ten skrót pozwala zrozumieć, że podzielane przeżycia i doświadczenia mogą być ogniem oczyszczenia w alchemicznym procesie umożliwiającym transmutację”, M. Maffesoli, *Czas plemion...*, *op. cit.*, s. 48.

obowiązkiem posłuszeństwa wobec norm proceduralnych, w tłumie problem odpowiedzialności nie pojawia się w żadnej postaci. Rozkoszą tłumy jest urlop od decyzji i niepewności⁵.

Jeśli nowe plemię ma charakter estetyczny, to i jednostka we wspólnocie sprowadzona została do wymiaru estetycznego, nie jest podmiotem praw i obowiązków, nie ma wymiaru politycznego, nie jest Twarzą, Drugim, Innym, lecz ciałem. Staje się ona bytem liminalnym, bez atrybutów i właściwości⁶, sprowadzona do materii, do roli osoby. Tworzy wspólnotę na zasadzie bytu organicznego. Człowiek ujęty zatem w kategorię sił witalnych, czystej zmysłowości (materii), wolny od konieczności rozumu (formy, która porządkuje tę czystą zmysłowość) jest w swego rodzaju stanie estetycznym, stanie zero, w postawie niezaangażowania. Giorgio Agamben nazywa to stanem luzu, w którym etycznie i poznawczo człowiek jest bezpłodny, ale wychylony na różne możliwości. Przypomina to postawę erotyczną. Człowiek, jak w akcji erotycznym, odsłania się całkowicie na nieskończoną przyjemność. Nie oznacza to jednak, że staje się tylko swoją materialnością. Forma i autonomia, która dotąd przynależna była jednostce, przeniesiona została na wspólnotę. Plemię jest autonomiczne

dzięki temu, że to jednostki zrzekają się tej cechy na rzecz wspólnoty. Wspólnotowy wymiar skutecznie alienuje jednostkę od wszelkiej polityczności, ustanawiając rozdział między *zoe* i *bios*, jak powiedziałby Agamben, ustanawia trwałą separację tych porządków. Albo może lepiej powiedzieć, że to nagie życie, *zoe*, staje się przedmiotem polityki. A sytuacja stanu wyjątkowego polegałaby na nierozróżnialności prawa i życia.

Jeśli Maffesoli, poprzez swoją tezę o dialektyczności Władzy i Mocy w neotrybalizmie upatruje jakąś szansę wyłonienia się Władzy z tego, co wspólnotowe, ożywienie tego, co skostniałe, na dynamizację tego, co społeczne, to Bauman i Agamben zdają się być radykalnie pesymistyczni. Obóz, nie państwo, jest dziś biopolitycznym paradygmatem nowoczesności – powiada włoski filozof⁷. A „totalitaryzmu” współczesnych państw demokratycznych upatrywać należy właśnie w wykorzenieniu podmiotów z właściwej dla nich polityczności. Prawdziwym powodem wyczerpania się społeczeństwa, odpodmiotowania jednostek jest nie tyle zbyt duża polityzacja życia, ile właśnie jego radykalne odpolitycznienie przez strategie estetyczne. Bauman również podkreśla, że socjalizacja została pozbawiona legitymizacji państwowej, a w jej miejsce pojawiła się żywiołowa i oddolna, niczym nie sterowana socjalność. „Postępowanie rozwodowe między wpisana nadal w działania państwowe polityką a życiem moralnym obywateli (a mówiąc bardziej ogólnie:

⁵ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.

⁶ Człowiek bez treści jest figurą obrazującą przede wszystkim kondycję artysty, ale również jednostki we współczesnych społeczeństwach Zachodu. Należy ją jednak czytać przede wszystkim jako radykalną krytykę estetyki nowożytnej. Takim tytułem Agamben opatrzył w 1970 roku (a wznowioną w 1994 roku) swoją książkę *L'uomo senza contenuto*, (*The Man Without Content*, przeł. G. Albert, Stanford 1999).

⁷ „Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności” to tytuł trzeciej części *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie* G. Agambena. przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 163.

między zawiadywaną przez państwo instytucjonalną socjalizacją a pobudzaną przez autonomiczne wspólnoty socjalnością) zostało już wszczęte – i wydaje się trudne do zahamowania”⁸. To właśnie puste miejsce zagospodarowywane jest przez „ustrój plemienny” czy neotrybalizm, przez Moc, która pojawia się wtedy, gdy Władza wyczerpała już swoje możliwości. Ani ich rozdzielenie, ani tym bardziej ich nierozróżnialność nie wróżą jednostce niczego dobrego. Spięcie Władzy i Mocy, skutkuje – jak wiadomo – całkowitym podporządkowaniem moralności polityce i powołaniem „sumienia moralnego”, które karmić się musi wspólnym rytuałem, mitem założycielskim, poczuciem lojalności. „Przemoc państwa nowoczesnego w połączeniu z uprawianą przez państwo mobilizacją duchową tworzy mieszkankę istic zabójczą”⁹ – pisze Bauman.

Dlatego zapytać trzeba, czy również w zaproponowanym przez Maffesoli’ego neotrybalizmie upatrywać można pewien rodzaj spektaklu, dającego iluzję wolności od narzuconej (narodowej, klasowej, etnicznej) tożsamości. Spektakl ten przez swój kuszący, estetyczno-ekstatyczny klimat w konsekwencji prowadzi do tego, że podmiot staje się zupełnie wyalienowany ze swojego wizerunku, nie ma możliwości stanowienia o sobie, czyli realizacji swojej polityczności i odpowiedzialności. W jakimś historycznym momencie okazać się może, że człowiek nie ma już szansy czynienia użytku z tego, czym (już nie) jest.

Bauman w przestrzeni estetycznej widzi zagrożenie dla pewnej postawy emocjonalnej, dla empatii, która pozwoliłaby w ekstatycznym tłumie zobaczyć Twarz drugiego człowieka. To estetyczne przeżycie co prawda likwiduje dystans, ustawia w relacji bliskości, lecz już nie jednostkę, a osobę (*persona*), nie człowieka a ciało. Nie wierzy on bowiem, by z owej bliskości estetycznego przeżycia mogła narodzić się jakaś etyka.

Jeśli zatem widzieć koncepcję neoplemienności jako nierozróżnialności Mocy i Władzy, przenikanie wymiaru estetycznego (rozumianego jako wspólne odczuwanie emocji) do sfery polityki, to Agamben sytuowałby się po stronie krytyka współczesnych społeczeństw Zachodu i widziałby je jako społeczeństwa w stanie wyjątkowym. Między innymi w kontekście 11 września 2001 roku i następstw polityki Stanów Zjednoczonych prowadzonej w dyskursie nie życia, lecz przeżycia, empatii i ekstatycznych emocji powstała jego książka, właśnie pod tytułem *Stan wyjątkowy*. A Bauman, jak się zdaje, porzucił tamtejsze rozważania o estetyzacji impulsu moralnego zawarte w *Etyce ponowoczesnej* i przeniósł swoje zainteresowania z jednostki na wspólnoty jako pewien horyzont społeczny, ale przede wszystkim jako miejsce najgłębszej aporii, tej między wolnością a bezpieczeństwem: „będąc ludźmi, nie możemy obejść się bez wolności i poczucia bezpieczeństwa; ale jednego i drugiego nie możemy mieć jednocześnie, w ilościach, które uznamy za w pełni zadowalające”¹⁰. „Bez-

⁸ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 189.

⁹ *Ibidem*, s. 185.

¹⁰ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Kraków 2008, s. 11.

pieczeństwo bez wolności równa się niewolnictwu (...); natomiast wolność bez bezpieczeństwa oznacza dręczące poczucie porzucenia i zagubienia (...)"¹¹.

Przypomina nam Bauman oczywiście dzieło Tönniesa, w którym fundamentalne rozróżnienie między wspólnotą (*Gemeinschaft*) i stowarzyszeniem (*Gesellschaft*) opierało się o kategorię „naturalnego rozumienia” wszystkich członków wspólnoty. Owo rozumienie jest w tym sensie naturalne, że nie powstające w wyniku negocjacji czy kompromisów, nie jest to porozumienie czy umowa, lecz właśnie podstawa, będąca punktem wyjścia wspólnotowej więzi, gwarantująca trwanie pomimo chwilowych spadków wspólnotowych emocji. Bauman skojarzył Tönniesowskie rozumienie wspólnoty z Görana Rosenberga koncepcją „ciepłego kręgu”. Zakłada ona, że relacje pomiędzy członkami wspólnoty nie są oparte o kalkulacje czy społeczną logikę lub racjonalność, lecz właśnie wynikają z naturalnego rozumienia się bez słów, intuicyjnie wyczuwanej identyczności uczuć, a zatem z tego, co Maffesoli nazwał perspektywą wrażliwościową. To między innymi sprawia, że wspólnota jest nieświadoma siebie, nie może być postulowana, krytykowana czy poddawana autorefleksji. Członkowie wspólnoty właśnie „naturalnie”, czyli milcząco i intuicyjnie zblizeni są do siebie w „ciepłym kręgu” uczuć.

Kategoria wspólnoty nie wyczerpuje się jednak w metaforze „ciepłego kręgu” i naturalnego rozumienia. Jej istotnymi atrybutami jest: odróżnianie się od innych, wytyczanie granic „my” i „oni”, samowy-

starczalność, przynajmniej ta uczuciowa, która sprawia, że podział na „my „i „oni” jest niezachwiany, a izolacja powiększa swój zasięg. Jednakowość wspólnoty, powołana w oparciu o rozumienie, wewnętrzny charakter komunikacji między członkami, ich bliskość, samowystarczalność i wspólną tożsamość „my” są dziś jednak zagrożone w społeczeństwach informacyjnych, gdzie sieć kanałów informacji jest tak gęsta i wielokierunkowa, że nie można już dziś mówić o izolacji członków wspólnoty, a ważniejsze stają się relacje w świecie zewnętrznym niż wewnątrz. Od tego momentu nic już nie jest naturalne, lecz raczej tworzone, poprzez selekcję i wykluczanie.

Rzeczywiście istniejąca wspólnota będzie nie tyle wyspą »naturalnego rozumienia«, »ciepłym kręgiem«, gdzie moglibyśmy odłożyć swoją broń i zaprzestać walki, ile czymś na kształt oblężonej fortecy nieustannie bombardowanej przez (często niewidzialnych) wrogów zewnętrznych i raz po raz rozdzielanej przez wewnętrzną niezgodę; szafice, wieże czatowe i strzelnice staną się miejscami, w których poszukawce lokalnego ciepła, ogniska domowego i spokoju będą musieli spędzać większość swojego czasu¹².

Dlatego Bauman posługuje się terminem „wieszakowe wspólnoty”, (*peg communities*), które powstają z beznadziejnych marzeń o bezpieczeństwie w świecie, w którym jednostki wyczerpane już są indywidualnym doświadczeniem niepewności. Nazywa je „wspólnotami wieszakowymi” bo jak na wieszakach pozostawić można na chwilę indywidualne troski, niepokoje i tożsamościowe kłopoty. Takie „wieszakowe wspólnoty”, im bardziej upragnione, tym mniej realne, potęgują dziś lęk i niepewność, zamiast dawać poczucie wytchnie-

¹¹ *Ibidem*, s. 30.

¹² Z. Bauman, *Wspólnota*, op. cit., s. 23.

nia. Bo cóż to za bezpieczeństwo, gdy żyje się na linii frontu, w wieżach strażniczych? Bauman proponuje zatem, by los wspólnot w płynnym świecie porównać do losu Tantalusa, który cierpi nie mogąc uchwycić tego, co jest już w zasięgu jego ręki. Wspólnoty wieszakowe są już teraz czymś innym niż neoplemiona Maffesoli'ego, które miały charakter organiczny, które bardziej skupione były na więzi, rodzącej się między osobami, niż na wspólnym wrogu. Nie wiadomo zresztą, czy jakiegóż można byłoby wskazać.

Widać jednak, że w Baumana pojęciu wspólnoty pobrzmiewa nieustannie aporia między wolnością i bezpieczeństwem, aporia, która staje się przedmiotem analizy obejmującej nowoczesność. Pokazuje nam zatem autor, jak przebiegał proces indywidualizacji jednostek, którym pozwolono wyrwać się z ciasnej, zatęchłej atmosfery wspólnotowych partykularizmów. Otrzymana wolność cieszyła odtąd wolnych obywateli, ale tylko do momentu, w którym okazało się, jaką cenę za tę wolność trzeba zapłacić. Darem wolności cieszyli się zatem nieliczni, ale to właśnie oni wyznaczyli drogę emancypacji. „Ton zaczął się wyraźnie zmieniać – pisze Bauman – dopiero po tym, jak długi proces prawdziwego czy domniemanego »zmieszczania« proletariatu zatrzymał się a następnie odwrócił, i gdy rozpoczął się – jak sugeruje Richard Rorty – stopniowy, ale nieubłagany proces »proletaryzacji mieszczaństwa«”¹³. Nowoczesność podzieliła zatem los jednostek w ten sposób, że jednym dana była emancypacja, innym zaś przymus hali fabrycznej.

¹³ *Ibidem*, s. 35.

Dla jednych kultura była procesem samo-realizacji i przekraczania własnych ograniczeń, dla drugich zaś „źródłem cierpień”, mechanizmem powściągającym ich naturalne skłonności i marzenia. Dla jednych kultura była terenem, gdzie wolność wyrażała się w samostanowieniu, dla drugich kultura była opresyjna i dyscyplinująca. To właśnie tymi „drugimi” zajmuje się Bauman we wszystkich swoich książkach o płynnej nowoczesności. To o nich właśnie pisze, że zostali wywłaszczeni i wykorzystani ze wspólnoty, domostwa dającego schronienie, choć miał być to akt wyzwolenia. Ale też Bauman nazywa ten proces zaangażowanym planowaniem, inżynierią społeczną, która, gdy osiągnęła szczytowy moment, odwróciła swoją tendencję. Po wielkim zaangażowaniu w budowanie sprawnie działającego społeczeństwa przyszły czasy „odangażowania”, wyzbywania się zobowiązań, opiekuńczej roli nadzorca i przewodnika. Dziś ludzie władzy nie są zainteresowani regulacją zachowań innych ludzi, nie są również zainteresowani braniem odpowiedzialności za pozostawioną im część wolności. Panowanie nie przypomina już Benthamowskiego panopticonu, nie jest zaangażowanym budowaniem ładu wedle metod posłuszeństwa. Czasy „wielkiego odangażowania” to czasy elastyczności, skracania zobowiązań i tak zwanej „deregulacji”. Bauman często o niej wspomina, bowiem to w niej upatruje świadectw wykorzystania i „produkcji ludzi zbędnych”. W czasach wolności, wyboru, niepewności i braku bezpieczeństwa nie potrzeba nadzorców egzekwujących posłuszeństwo. W takiej atmosferze bowiem jednostki same muszą liczyć na siebie, nie mając

wsparcia ze strony władzy (jakkolwiek była by ona zawłaszczająca i opresyjna, to jednak wspierała jednostki choćby socjalnie), poddają się rygorystycznemu systemowi kontroli wewnętrznej, samoregulacji i paraliżującemu podejmowanie decyzji poczuciu zagrożenia. Być może, pisze Bauman, władzy już dziś nie widać, lecz wcale nie znaczy to, że straciła ona swoją moc. Wyraźnie zaznacza się tu z jednej strony koncepcja mikrowładzy Michela Foucaulta, władzy włosowatej, niewidocznej, bo rozplenionej po najdrobniejszych i niespodziewanych dziedzinach życia, z drugiej strony koncepcja biowładzy Giorgio Agambena, która sprowadza jednostki do „nagiego życia”, do życia biologicznego, w którym kontroluje już tylko ich przetrwanie, ale za to niezmiernie skutecznie. Bauman zapożycza się również u Jeana Baudrillarda, z jego pomysłem uwodzenia. Władza bowiem już dziś nie nadzoruje i nie produkuje posłuszeństwa, lecz uwodzicielską mocą owo posłuszeństwo wywołuje. „Włosowata władza” zagnieżdża się, jak powiedziałby pewnie Baudrillard, między innymi w przemyśle rozrywkowym lub innych „niewinnych” dziedzinach życia i tam przekuwa swoje zobowiązania etyczne, sprawiedliwość, równość, odpowiedzialność w doświadczenia estetyczne.

Ten wielce niepewny, płynny świat, w którym rozpadowi uległy (dotąd trwalsze niż biografia jednostki) układy społeczne, dające oparcie a przynajmniej niezmiennosc reguł gry, sprawia, że jednostki, a nawet całe grupy społeczne, nie mogą dziś doświadczać życia wspólnotowego opartego na wzajemnych więziach, wspólnych zobowiązaniach i społecznej solidarności. Bau-

man zdaje się bowiem interpretować nowoczesne społeczeństwo, nakierowane na wspomniane już zaangażowanie jako wspólnotę solidarnych jednostek. Być może nie opartych o ciepły krąg uczuć, lecz jednak kierujących się zasadami odpowiedzialności zapisanymi w etycznych kodeksach relacji społecznych. Zdaje się, że z nostalgią wspomina czasy owej społecznej etyki, która co prawda wygaszała impuls moralny, lecz jednak odwoływała się do obywatelskości: nie tylko do obowiązków, lecz również do praw obywatela¹⁴. Bauman zatem prezentując płynno nowoczesny świat, pokazuje, że pożegnaliśmy się już z być może opresyjną, lecz jednak dającą poczucie bezpieczeństwa władzą, tożsamością legitymizującą ową władzę. Oddelegowaliśmy przemoc zaangażowania na rzecz wolności odangażowanej. Przygotować się zatem musimy na nowe bolączki współczesnego świata. Socjologowie, politolodzy i filozofowie opisują je w kategoriach kryzysu państwa narodowego i obywatelskości, niepokojącej „siły tożsamości”, kryzysu legitymizacji władzy. Benjamin Barber opisał ów stan za pomocą metafory dżihadu i Macświata, dwóch sił, które czyhają na jednostki wtedy, gdy przestaje ona być uczestnikiem życia społecznego, mającym zobowiązania etyczne, gdy przestaje być obywatelem, z jednej strony działającym na rzecz swego domostwa, z drugiej strony mogącym oczekiwać opieki od państwa. Obywatel zostaje zastąpiony albo przez członka wspólnoty, która już w niczym nie przypomina tej utraconej, etycznej relacji, lecz raczej jest wspólnotą

¹⁴ Wydaje się również, że podobnej nostalgii ulega Agamben, jednak on nie wierzy w powrót dawnych form polityczności.

oporu, separacji i obrony, albo przybiera postać konsumenta, chłodno kalkulującego zyski i straty w konsumpcyjnej grze o tożsamość indywidualną. Podobnie widzi scenę społeczną wspomniany już Maffesoli, który pewien jest, że

życie w społeczeństwie nie tworzy się już w oparciu o jednostkę, potężną i samotną, fundament umowy społecznej, pożądanego obywatelstwa i demokracji reprezentatywnej, której bronimy dla niej samej. Jest ono przede wszystkim emocjonalne, rozproszone, stadne¹⁵.

Bliskie jest to również myśleniu Manuela Castellsa, który w *Sile tożsamości*, zakłada, że społeczne konstruowanie tożsamości zawsze następuje w kontekście wyznaczonym przez stosunki władzy. Dlatego też wyróżnia: tożsamość legitymizującą (charakterystyczną dla społeczeństw obywatelskich, zbudowaną na podstawie dominujących instytucji społeczeństwa w celu zrationalizowania i legitymizacji tej dominacji wobec aktorów społecznych) oraz tożsamość oporu (charakterystyczną dla wspólnot, powstałą w wyniku oporu wykluczonych, stygmatyzowanych w ramach logiki dominacji). Castells nazywa ten proces *wykluczeniem wykluczających przez wykluczonych*¹⁶. Tożsamość projektu zaś powstaje na bazie tożsamości oporu, wtedy, gdy zawodzi budowanie takiej tożsamości w społeczeństwie obywatelskim. Castells bowiem zakłada, że w społeczeństwach nowoczesnych (czy nawet jeszcze późno nowoczesnych) tożsamości projektu budowane były na bazie tożsamości legi-

tymizujących w ramach stosunków dominacji władzy legitymizowanej społecznie. Dziś, w społeczeństwie sieci, w ramach sprzeciwu wobec globalizacji, usieciowienia (zamazania granic członkostwa, braku zaangażowania, indywidualizacji stosunków społecznych) tożsamości projektu, jeśli w ogóle powstają, to raczej na bazie tożsamości oporu, podkopując w ten sposób logikę dominacji władzy.

W tym przypadku budowanie tożsamości jest projektem innego życia, być może na podstawie opresjonowanej tożsamości, lecz rozrastającym się w kierunku transformacji społeczeństwa, jako przedłużenie tego projektu tożsamości (...). Projekt taki może też zakładać ostateczne pojednanie wszystkich istot ludzkich jako wiernych braci i sióstr pod przewodnictwem boskiego prawa – pojednanie jako efekt religijnego nawrócenia się bezbożnych, antyrodzinnych, materialistycznych społeczeństw, (...)¹⁷.

Tożsamość projektu znana jest w historii społeczeństw Zachodu, powstawała bowiem na gruncie społeczeństwa obywatelskiego i w tym sensie jej forma nie jest nowością. Castells pokazuje tu przykład socjalizmu powstałego na gruncie ruchu robotniczego. Nowością jest przede wszystkim to, że ów projekt budowany jest dziś inną drogą, z pominięciem tożsamości legitymizującej jako przedłużenie wspólnotowego oporu. Można zatem powiedzieć, że we współczesnym społeczeństwie sieci, wobec wyczerpania się tożsamości legitymizującej, dominującą rolę pełnią wspólnoty oporu (moc wykluczonych) lub rodzące się na ich gruncie wspólnoty projektu. O ile te pierwsze zaznaczają swoją odmienną tożsamość, określoną przede wszystkim przez opór wobec opresji władzy, to te

¹⁷ *Ibidem*, s. 25.

¹⁵ M. Maffesoli, *Czas plemion*, op. cit., s. 13.

¹⁶ M. Castells, *Sila tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 25.

drugie same zdradzają pretensje do władzy, a ich roszczenia nie są emancypacyjne, lecz totalizujące. Widać zatem, że o ile jeszcze we wspólnotach oporu (które stanowią schronienie dla zagubionych jednostek, dają poczucie wsparcia i solidarności) zaznacza się logika dominacji (wykluczeni/wykluczający), to w tożsamości projektu owa logika jest zaburzona na rzecz totalizowania zaprojektowanego właśnie porządku. Jednak tak dział się może tylko w społeczeństwie sieci, które oparte jest „na systemowym rozdzielaniu tego, co lokalne, od tego, co globalne, dla większości jednostek i grup społecznych. Dodajmy, że następuje to poprzez rozdzielanie władzy i doświadczenia, w odmiennych ramach przestrzenno-czasowych. Dlatego refleksyjne planowanie życia – pisze dalej Castells – jest możliwe tylko i wyłącznie dla elity zamieszkującej beczasową przestrzeń przepływów w globalnych sieciach i ich pomocniczych umiejscowieniach”¹⁸. Zarówno Bauman, jaki i Castells mówią zatem, że w takich warunkach rozpada się logika dominacji, odpowiedzialności, stowarzyszenia się i reprezentacji w społeczeństwach obywatelskich. To, co Castells nazywa „elitą zamieszkującą beczasową przestrzeń sieci”, Bauman w swojej *Wspólnocie* nazwał „secesją ludzi sukcesu”. Cechą charakterystyczną „ludzi sukcesu” jest przede wszystkim ich eksterytorialność, która bynajmniej nie oznacza jakiegokolwiek globalnej fuzji kulturowej, nie tworzy możliwości komunikacji między tradycjami kulturowymi. Eksterytorialność oznacza po prostu unieważnienie miejsca, na rzecz indywidualnego doświadczenia.

¹⁸ *Ibidem*, s. 26.

Dlatego prawdopodobnie można byłoby ich nazwać „nowymi kosmopolitami”, których styl życia oparty jest na elitarności. Jest jednak jeszcze inna cecha, która konstytuuje „nowych kosmopolitów”, to „ujednoczenie i takozsamość rozrywek czy faworyzowanych miejsc postojów i spotkań we wszystkich odwiedzanych zakątkach globu”¹⁹. „Nowi kosmopolici” to jednak sfera bezwspółnotowa. To raczej abstrakcyjne, chwilowe niby-więzi oparte na jednorodności, lecz niezobowiązujące i do odwołania. Do tej grupy „ludzi sukcesu” zalicza również Bauman tak zwaną „kulturową lewicę”, która zastąpiła lewicę z epoki wielkiego zaangażowania²⁰, ale w przeciwieństwie do tamtej, nie tworzy ona solidarności zakładającej powinność bogatych wobec ubogich. „Kulturowa lewica” w ogóle nie rozważa kwestii ekonomicznych. Tak jakby nie zauważała, że to one są główną przyczyną wykluczania społecznego. Bauman, za Richardem Rortym zarzuca „kulturowej lewicy” celebrowanie polityki różnicy dla samej różnicy, oraz wykorzystywanie tak zwanego „prawa do uznania” nie w kontekście dyskursu sprawiedliwości i równości, nie w kwestiach odpowiedzialności i etyki,

¹⁹ Z. Bauman, *Wspólnota*, op. cit., s. 77.

²⁰ W tym sformułowaniu daje się rozpoznać rozczarowanie Baumana lewicą '68 roku. A zwłaszcza rozczarowanie tym, że nie pozostawiła ona żadnych ideałów i tradycji, z których współczesna nowa „kulturowa lewica” mogłaby korzystać. Bauman nie jest jednak osamotniony w takich emocjach. Wystarczy przeczytać *Przedmowę do wydania trzeciego* Michela Maffesoli, żeby poczuć to samo rozczarowanie: „Nowoczesna elita w swoim ostatnim wcieleniu, pokoleniu roku sześćdziesiątego ósmego, nie reprezentuje już niczego poza sobą samą”. Por. M. Maffesoli, *Czas plemion*, op. cit., s. 2.

lecz raczej w celu promowania różnic, odmienności stylów życia i samorealizacji, które ostatecznie prowadzą do powstawania nowych granic i kolejnych wykluczeń. Jeśli „ludzie sukcesu”, ci zainteresowani samostanowieniem, samorealizacją potrzebują w ogóle wspólnoty, to raczej tej estetycznej, która daje maksimum satysfakcji i minimum zobowiązań, „wspólnoty wieszakowej”. Składa się ona ze zindywidualizowanych jednostek, które połączone są chwilowo jednakowością dokonanego wyboru tożsamości. Ów „ciepły krąg” jednostek daje możliwość chwilowego poczucia bycia razem. Potrzeba wspólnoty estetycznej jest szybko zagospodarowana przez przemysł rozrywkowy i „autorytet osób publicznych”, których przywództwo realizuje się przez doświadczenie estetyczne a nie etyczne. Dlatego Bauman pisze, że „[i]dole dokonują niewielkiego cudu: (...) wyczarowują »doświadczenie wspólnoty« bez realnej wspólnoty, radość przynależności bez niewygody bycia spętanym”²¹. Wspólnoty spaja nie tylko obecność idoli, ale również poczucie wspólnego zagrożenia (żyjemy w końcu w społeczeństwie ryzyka), zaistniałe „wydarzenie”, czy „problem”, z którym borykają się jednostki samodzielnie i na własną rękę. Budowanie takich wspólnot nie jest trudne, nie wymaga powoływania historii, mitów założycielskich, stabilnej konstrukcji i wizji przyszłości. Odwrotnie, są one powierzchowne, krótkotrwałe, więzi między jednostkami (nawet nie członkami) niezobowiązujące, lecz satysfakcjonujące.

Jednak nie wszystkie jednostki *de iure* są jednostkami *de facto*. Te, którym przy-

sługuje prawo bycia wolną jednostką, lecz możliwości faktycznych realizacji tej wolności nie mają, poszukiwać będą raczej wspólnot etycznych, dających solidne poczucie trwałych zobowiązań, bezpieczeństwa, ochrony materialnej i gwarantujących jednoznaczność tożsamości. Cena jaką zapłacą za wygody takiej wspólnoty jest dla nich niewielka. Stawką w grze jest bowiem wolność, z której i tak nie korzystały. Będą uczestnikami barberowskiego dżihadu, czy „wiernymi braćmi” tożsamości projektu. Raczej wątpliwe, by stały się uczestnikami nowego plemienia.

Bauman zaznacza, że we współczesnym świecie rozeszły się drogi prowadzące do tego, co można byłoby nazwać „spójną polityką społeczną”. Zastąpiona ona dziś została podstawowym prawem człowieka, „prawem do uznania”. W świecie „ludzi sukcesu”, „nowych kosmopolitów” oznaczać to ma uznanie różnicy i odrębności każdej jednostki, prawo do jej samookreślenia. W świecie wykluczonych, (a Bauman ma przede wszystkim na myśli ekonomicznie wykluczonych) prawo do uznania mieści się w granicach redystrybucji dóbr. Jednak musi się ono opierać na poczuciu solidarności. „Wygłaszane w imię równości żądania redystrybucji są narzędziami integracji – podczas gdy uznaniowe roszczenia zredukowane do promowania kulturowej różnicy sprzyjają podziałowi, separacji i w końcu zerwaniu dialogu”²². Zdaje się, że Zygmunt Bauman próbuje budować jakąś wersję programu politycznego, „programu dobrego społeczeństwa”, który miałyby pogodzić owo prawo do uznania,

²¹ Z. Bauman, *Wspólnota*, *op. cit.*, s. 94–95.

²² *Ibidem*, s. 105.

mieszczące się właśnie w kategorii polityki społecznej. Nie sposób bowiem zrezygnować z prawa do samostanowienia na rzecz prawa do redystrybucji dóbr w imię równości. Jeśli owe różne prawa są sprzeczne, to jak je pogodzić? Jak sprawić, by nie dzieliły, a jednoczyły. Jeśli prawo do uznania sprowadza się tylko do polityki różnicy i możliwości samorealizacji, to szybko odślania swą antagonizującą moc. Dlatego proponuje, by prawo do różnicy i samostanowienia poddać refleksji w kategoriach sprawiedliwości społecznej, bowiem nie każda różnica ma taką samą wartość, nie każda warta jest tworzenia kolejnych podziałów. Prawo do uznania jest dopiero początkiem drogi, która, według Baumana, wiedzie przez szereg rozmów, możliwości argumentacji i dialogów, a dopiero na końcu tej drogi pojawić się może jakaś forma konsensusu i politycznego procesu²³.

Nie znaczy to jednak, że uzyskane prawo do wolności, ukonstytuowanie się jednostki *de iure* jest tym samym, co możliwość realizacji tej wolności, co prawo człowieka do dobrobytu i godnego życia, jednostki *de facto*. „Taka postawa jest radykalnie odmienna od uniwersalistycznego fundamentalizmu, który odmawia uznania wielości form bycia człowiekiem, lecz także

od szczególnego rodzaju tolerancji propagowanego przez niektóre nurty tak zwanej polityki wielokulturowości, zakładającej esencjalistyczny charakter różnic, a więc daremność negocjacji między różnymi stylami życia”²⁴. Za Corneliussem Castoriadisem Bauman proponuje zatem politykę sprawiedliwości i dialogu, która uniemożliwiałaby z jednej strony kulturową krucjatę wspólnotowych partykularyzmów i ich opresyjną jednorodność (Barberowski dżihad, czy Castellsa totalizująca tożsamość projektu) a z drugiej chroniłaby przed obojętnością i niezaangażowaniem współczesnych kosmopolitów (Barberowski Mac świat i konsument w społeczeństwie sieci a być może też nowe plemiona Maffesoli’ego). W swoim „programie politycznym” Bauman próbuje doprecyzować, kto może podnosić kwestię uznania, co dziś oznacza „niesprawiedliwość” i sprawiedliwa dystrybucja oraz omawia warunki powstania „wspólnoty interesów”.

Bauman zatem proponuje jakąś tradycyjną formę polityki, zakładającej negocjacje i racjonalność. W tym sensie można powiedzieć, że postulat Baumanowskiej polityki jest oparty o model konsensualny. Maffesoli zaś pokazuje, że neotrybalizm jest raczej nieuświadomioną formą kolektywnego oporu, dominuje w nim „miękkie podbrzusze”, logika milczenia i zabawy, która może rozmontować władzę. Dla Agambena zaś szansą na uratowanie polityczności i jednocześnie nierozróżnialności form życia, życia biologicznego i życia politycznego jest zabawa z prawem, profanacja, ale również studiowanie prawa, które dezaktywują mecha-

²³ Por. *ibidem*, s. 182. Bauman pisze, że „prawdziwy proces polityczny składający się z dialogu i negocjacji i mający na celu uzgadnianie wspólnego stanowiska, byłby daremny i prawie niewykonalny, gdyby od początku zakładano wyższość jednych stanowisk i niższość innych. Ale też utknąłby w miejscu, gdyby miała zwyciężyć druga interpretacja kulturowej wielości: mianowicie gdyby zakładało się (...), że każda istniejąca różnica zasługuje na trwanie tylko dlatego, że jest różnicą”, s. 182–183.

²⁴ *Ibidem*, s. 108–109.

nizmy władzy. A na horyzoncie możliwości pojawia się życie prostego człowieka. W tym sensie można powiedzieć, że Agambenowskie profanacje mogłyby być jakąś strategią, za pomocą której możliwe są do zrealizowania nowe formy wolności. Być może nowa polityczność.

Bauman jest w pewnym sensie rzecznikiem wykluczonych. Używając kategorii „ludzie odrzuty” i „ludzie odpady” w *Życiu na przemiał* omawia problem nie tylko ubogich, niepełnowartościowych konsumentów, którzy nie mogą cieszyć się wolnością nie zabezpieczywszy sobie najpierw możliwości przetrwania. Porusza również problem mniejszości etnicznych, którym odmówiono prawa do asymilacji, wobec których zasady gościnności nie obowiązują. Takie tożsamości etniczne to, mówiąc po Goffmanowsku, tożsamości zranione, z piętnem. Sama etniczność nie jest jeszcze żadnym deprecjonującym atrybutem. Piętno rodzi się bowiem dopiero jako relacja między tym, kto atrybut posiada, a tym, kto go ocenia. „Etniczność” jest wtedy rezultatem wyłączenia, wykluczenia i piętna. W płynnym świecie nowoczesnym nie mają takie wspólnoty żadnych rzeczników. Zawodzi z jednej strony państwo: wykorzystując wygodną zasadę „deregulacji” pozbywa się kontroli nad gospodarczymi i kulturowymi procesami powierzając je globalizacyjnym mechanizmom rynkowym, w ten sposób produkując „nagie życie”. Z drugiej strony bogaci ludzie sukcesu, nowa lewica, która zainteresowana jest raczej swoimi problemami tożsamościowymi i jeśli w ogóle myśli o wspólnotach, to tylko jako o „ciepłym kręgu” samotnych i zagubionych jednostek. Pozostaje mieć

nadzieję, że ci, którzy niegdyś upominali się o wielokulturowość, dziś upomną się również o prawo mniejszości etnicznych do godnego życia. Jednak i tu, jak wskazuje Autor, widać obojętne przyzwolenie na obecność Innego, przyzwolenie, które nazywa się często „tolerancją”. „Wielokulturowość – pisze Bauman – przyświeca rzekomo postulat liberalnej tolerancji i troski o prawo wspólnot do samostanowienia i publicznego uznania wybranych przez siebie (czy odziedziczonych) tożsamości. W praktyce dzieła ona jednak jako siła zasadniczo konserwatywna: jej skutkiem jest przekształcenie nierówności społecznej, która prawdopodobnie nie zyskuje publicznej aprobaty, w »różnice kulturowe« – a więc coś, co się poważa i pielęgnuje. Moralna brzydota nędzy przedzierga się magicznie w estetyczną urodę kulturowej różnorodności. Ginie po drodze z widoku ta okoliczność, że jeśli nie wspiera ich praktyka redystrybucji, zabiegi o uznanie są skazane na niepowodzenie (...)”²⁵. Dzisiejsza politycznie poprawna wersja „wielokulturowości” tłumaczy nierówność społeczną, niezbywalnym prawem do samostanowienia.

Diagnoza o kryzysie społeczeństw obywatelskich, o niepowodzeniu państwa narodowego jako Andersonowskiej „wspólnoty wyobrażonej” jest bezdyskusyjna i można mieć wątpliwości co do skutków owego kryzysu. Mam jednak wrażenie, że Bauman oparł ogląd kondycji współczesnego społeczeństwa na nieuzasadnionym założeniu, że „dobre społeczeństwo” kiedyś istniało, że co prawda zawsze było abstrak-

²⁵ *Ibidem*, s. 144.

cyjne i bardziej wyobrażone niż realne, to jednak prezentowało się jako „troskliwa i łącząca wspólnota”. Wizja dzisiejszego suwerena budowana jest na sentymencie do paternalistycznego państwa narodowego. Wydaje się dodatkowo, że autor z owym sentymentem w ogóle się nie kryje. Współczesne państwo (trudno już dziś mówić „narodowe”) wyzbyło się mechanizmów, za pomocą których mogło wspomagać swoich obywateli, nie mówiąc już o „obywatelach nie swoich”, a zwłaszcza tych „ludziach odpadach”, których „etniczność” stająca się uciążliwym piętnem, odmawia im prawa do tożsamości. Giorgio Agamben pisze wprost, że „[b]yt radykalnie pozbawiony wszelkiej dającej się reprezentować tożsamości jest dla państwa nieistotny. Tę właśnie prawdę zatuszować ma głoszony przez naszą przesiąkniętą hipokryzją kulturę dogmat świętości nagiego życia i puste deklaracje praw człowieka”²⁶. Wrażliwość społeczna Baumana staje się zbieżna z koncepcją filozofii politycznej Agambena, a Baumanowscy „ludzie na przemiał”, „ludzie zbędni”, dla których nie znajduje się już politycznego czy gospodarczego zastosowania przypominają *homo sacer*. „Mianem *sacer* określano istotę wykluczoną z ludzkiego świata, której nie można było złożyć w ofierze, a którą można było zgładzić, nie popełniając zarazem zabójstwa (...)”²⁷.

Bauman – mistrz metafory, pokazuje, że niemal na naszych oczach rozkwita „ideologia końca ideologii” z jej niezaangażowaniem i uwodzicielskim nadmiarem. Zamiast rządzących i rządzonych powstaje

rój, który jest samokoordynujący, lecz już nie integrujący (w przeciwieństwie do normalatywnej regulacji), nic roju nie prowadzi, nikt nim nie steruje, a ten kto wyłamie się z synchronizacji działa po prostu na własną szkodę²⁸. W takim rojowisku maleją szanse na to, że ktoś dostrzeże los indywidualnej jednostki, która nie będąc dość skoordynowana zostanie przez rój uzbędniona, a Agambenowski *homo sacer* będzie jej losem.

Być może jednak nie należałoby lekceważyć myśli Maffesoli’ego, a zwłaszcza tezy o bezzałożeniowości nowych plemion, wspólnot bez jakiegokolwiek tożsamości. Neoplemienność można byłoby przecież interpretować jako subwersywny potencjał karnawału, jako moc emancypacyjną, ale już myślaną na nowo, nie w kategoriach tożsamości i jednostkowości, lecz właśnie jako „wspólnotę, która nadchodzi”. Chodziłoby tu o wspólnotę pozbawioną wszelkiej istoty, o taką wspólnotę, w której nie da się rozróżnić tego, co wspólne i tego, co właściwe, *rodzaj i jednostka są jedynie dwoma aspektami bytu jakiegokolwiek*²⁹. A zatem jeśli to, co szczególne i to, co ogólne staje się nieodróżnialne, to zarówno jednostki nie można odróżnić od wspólnoty, jak i wewnątrz wspólnoty nie do pomyślenia jest podział na poszczególne jednostki. Tylko uchylając wszelkie tożsamości wynikające z podziałów społecznych jesteśmy w stanie żyć politycznie, powiada Agamben, zaś ową nietożsamość jednostek

²⁶ G. Agamben, *Wspólnota która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 91.

²⁷ *Ibidem*, s. 9.

²⁸ Por. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 85.

²⁹ *Ibidem*, s. 26.

określa mianem resztki³⁰. Można byłoby powiedzieć „resztki”, która pozostaje nam, gdy wszystko inne przestaje obowiązywać. Podobny wątek widać w myśli francuskiego socjologa, który pisze, że: „Każdy, w jakimkolwiek wieku, z jakiegokolwiek klasy i jakiegokolwiek statusu jest mniej lub bardziej zakażony figurą wiecznego dziecka. Jednym słowem wydaje mi się, że miejsce struktury pionowej, patriarchalnej, zajmuje współcześnie struktura pozioma, braterstwa”³¹. Dla człowieka neoplemiennego liczy się tylko świadomość, „że istnieje życie ze swoim przemożnym bogactwem, życie bez celu i zastosowania, po prostu – życie”³². Chodziłoby zatem o takie pomyślenie życia, z którego nie dałoby się już wydzielić jego nagiej postaci, nie można byłoby oddzielić życia od narzuconych na niego form politycznych, społecznych, etnicznych czy indywidualnych.

Trudno wyobrazić sobie, by wspólnota, która ma nadejść miała być wspólnotą polityczną. Agambenowskiej pojedynczości bowiem nie da się wtłoczyć w instytucjonalne ramy. A zatem można by przypuszczać, że wspólnota, która nadchodzi, aby zmanifestować swoje możliwości w ogóle nie potrzebuje polityki, Władzy czy siły tożsamości, lecz raczej Moc, energię życia. Jeśli zatem zarówno Maffesoli, Agamben, jaki i Bauman dawno pożegnali się z widzialną władzą i założyli jej „włosowatość”,

niewidzialność i moc uwodzenia raczej niż rządzenia, to – aby uczynić taką władzę nieskuteczną – potrzebna jest wspólnota bez tożsamości, a zatem taka, która byłaby dla władzy nierozpoznawalna dzięki swojemu niezaangażowaniu.

³⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa, 2009, s. 68.

³¹ Maffesoli, *Czas plemion*, *op. cit.*, s. 8.

³² *Ibidem*, s. 9.