

Aleksander Lipski

Aksjomaty prawomocnego dyskursu, czyli co jest wykluczone w debacie nad wykluczeniem społecznym

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 9, 34-50

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Aleksander Lipski

Aksjomaty prawomocnego dyskursu, czyli co jest wykluczone w debacie nad wykluczeniem społecznym

Abstract: Axioms legitimate discourse, or what is excluded in the debate on social exclusion

The debate on social exclusion takes place within the discourse-based system of axioms relevant to market society. Discourse is treated naturally and does not require substantiation. As a result, eliminated from the debate are the questions that undermine its legitimacy. The current discourse illustrates the daily practice of living a “normal” majority. Cultural obligations are excluded (that was not a minority) is to undergo rehabilitation under the terms of a legitimate social system.

Key words: legitimate discourse, social exclusion, market society, resocialisation

Debata nad wykluczeniem, tak jak w przypadku każdego innego zagadnienia, toczy się w ramach określonego dyskursu (paradygmatu myślowego). Dyskurs, jako pewna samorzutnie społecznie konstruowana interpretacja rzeczywistości, skrywa swą arbitralność za parawanem naturalności, oczywistości i nieproblematyczności właściwych (orto)doksyjnemu naturalnemu nastawieniu, typowemu dla rzeczywistości potocznego doświadczenia („świata życia”). W efekcie dysponuje siłą samouzasadnienia, a jego prawomocność jest niepodważalna, co pozwala kojarzyć dyskurs z predestynacją. Formalnie rzecz biorąc, konwencjonalność, a więc i wariantowość (opcjonalność) dyskursów, stwarza możliwość ich konfrontacji, w praktyce jednak dominacja jednych wyklucza i marginalizuje inne, sprowadzając je do sfery „kultury ciszy” (P. Freire).

Poucządzając w tym względzie lekcję stanowi właśnie tocząca się od dłuższego czasu debata nad wykluczeniem społecznym. Dyskurs, w którego polu

jest realizowana, opiera się na ukrytych, a przynajmniej niedostrzeganych czy rzadko podnoszonych, traktowanych jako oczywiste-same-przez-się, założeniach (aksjomatach), takich jak: „koniec historii”, kapitalizm (w wersji „turbo” E. Luttwaka czy „hiper” J. Rifkina) już nie tylko jako ustrój gospodarczy, ale jako filozofia życia (profil kulturowy), zbudowany na nim system społeczeństwa rynkowego, praca zarobkowa i konsumpcja jako warunki jego funkcjonalności, panekonomizm, pragmatyzm, powszechna komodyfikacja, imperatyw konsumpcji, totalizm racjonalizacji i zarządzania czy też, będąca ich pochodną, likwidacja odrębnych i względnie autonomicznych, według Luhmannowskiej zasady autopoietyczności, podsystemów społecznych, oraz ich kolonizacja i uniformizacja. Niepodważalność tych aksjomatów oznacza, że historia zatoczyła niejako koło i wróciła do punktu wyjścia, tj. do archaicznych mitów kosmogonicznych, w których nie stawia się pytań i nie zgłasza wątpliwości w stosunku do „naturalnej” rzeczywistości, a będąca tożsama z nią jej interpretacja przybiera postać samouzasadniających się dogmatów, czyli wyroczeni. Gołym okiem widoczna ich efektywność w życiu codziennym daje systemowi społeczeństwa rynkowego doskonałą legitymizację, znosząc tym samym potrzebę jej poszukiwania na zewnątrz, a wszelką problematyzację skazującą na piętno aberracji.

Standardowa dyskusja wokół wykluczenia społecznego, przyjmując istniejący porządek rzeczy, zarówno w jego praktyce, jak i refleksji teoretycznej, jako stan naturalny i nienaruszalny, stanowi jego ideologiczne wsparcie. Naprawa tego, co w nim złe, nie może naruszać jego fundamentów z tej prostej przyczyny, że pole eksploracji tego, co wymaga naprawy, ich nie obejmuje.

Aksjomaty te determinują sposób identyfikowania i definiowania (konceptualizacji) problemu wykluczenia społecznego. W standardowych jego definicjach kryterium kwalifikacyjnym jest zazwyczaj dostęp i/lub korzystanie z określonego zasobu dóbr „uznawanych za ważne”, umożliwiające „normalne” uczestnictwo w życiu społecznym. Stanowisko to rodzi pytanie: Kto czy co (jakie prawodawcze instancje) decyduje o owej powszechnej ważności, „normalnej” aktywności, która w efekcie ma pomóc jednostce „w integracji ze społeczeństwem”, czyli — innymi słowy — pomóc jej funkcjonować w prawidłowy sposób? Jeśli wzorzec „normalnej aktywności” wyznacza większość, to znaczy, że prawomocny charakter ma de Tocqueville’a „tyrania większości” („normalsów”, jak ich nazywa E. Goffman), jeśli wtajemniczeni znawcy tego, co dobre dla społeczeństwa, to znaczy, że władzę dzierżą eksperci (rodzaj merytokracji czy *freischwebende Intelligenz* K. Mannheim), przy czym oba warianty nie tylko nie muszą mieć charakteru dysjunktywnego, ale — jak pokazuje praktyka — wzajemnie się stymulują, potwierdzając jednocześnie tezę o końcu historii ideologicznych sporów na rzecz ostatecznego zwycięstwa kapitalizmu państwowego (D. Bell, R. Aron, A. Gehlen i inni).

Z pola tak skonfigurowanego dyskursu na temat wykluczenia *nomen omen* wykluczeniu ulegają w związku z tym, jako bezzasadne i nieprawomocne, jakiegokolwiek próby kwestionowania tych pewników czy nawet ich problematyzowania. Tym samym poza jego obrębem znajdują się, skazane na intelektualny niebyt, te, rozmaitej zresztą proveniencji, koncepcje, które do tego paradygmatu strukturalnie nie przystają, jak na przykład neomarksizm, goszyzm czy społeczna nauka Kościoła, a nawet badania Bourdieu, których demaskatorskie wyniki (nie tylko słynnej monografii *Homo academicus*, tej „book for burning”, jak ją sam po części prowokacyjnie, po części kokieteryjnie, uwzględniając fakt jej publicznej dostępności, nazywa) stanowią spory kłopot z punktu widzenia zwyczajowo nobliwego wizerunku środowiska akademickiego. Pojawiające się czasami uwagi o dialektycznym napięciu i formalnej względności normy i dewiacji¹ neutralizowane są oskarżeniem o anarchizujący relatywizm lub zwulgaryzowanymi karykaturami Foucaultowskiej opozycji między rozumem a szaleństwem.

Prawodawczy układ o charakterze sprzężenia zwrotnego tworzony przez tzw. normalną większość i merykratycznych ekspertów jako suwerena generuje szczegółowe konsekwencje wpisane w ramy tego dyskursu problemu wykluczenia społecznego, których odbiciem jest standardowa jego teoria — stanowiąca bezcenną nadbudowę legitymizującą ten dyskurs.

Po pierwsze, wykładnia ta przyjmując aksjomat społeczeństwa rynkowego, którego praktyka sprowadza się do dwóch wzajemnie stymulujących się sfer aktywności: pracy zarobkowej i konsumpcji, posługuje się klarowną, bo dychotomiczną, wersją struktury społecznej, tworzonej przez opozycyjne kategorie ludzi: prawidłowych i nieprzystosowanych. Związłe kwituje to Z. Bauman, gdy mówi, że „„normalne życie« to życie konsumentów”², ci zaś, którzy, z jakichś powodów, tej obowiązującej filozofii egzystencji nie praktykują, stanowią dla zrównoważonego rozwoju systemu społecznego dysfunkcjonalny balast i jako „nowi ubodzy” zasilają szeregi *underclass* — ludzi obcych, innych, zbędnych czy — w wyniku swojej nieprawidłowości — wręcz groźnych dla ładu społecznego. Czerpiąc z tradycji teorii krytycznej, Bauman szerzej, niż to zwykle się czyni, interpretuje problem: „[...] zjawiska

¹ Por. E. Goffman: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przeł. A. Dierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk 2005, s. 33, 66. L. Witkowski pokazuje, jak normą staje się to, co było dotąd naznaczone jako dewiacja (*O paradoksach marginalizacji. Dwadzieścia dwa przejawy zmiany statusu marginesu w społeczeństwie i naukach społecznych*. W: Idem: *Między pedagogiką, filozofią i kulturą*. T. 3. Warszawa 2007). Przykładów zmienności i płynności granicy oddzielającej to, co normalne, od tego, co kulturowo nieprawidłowe w społeczeństwie współczesnym, jest wiele. Wystarczy zauważyć, jak zmienił się stosunek do takich zjawisk, jak indywidualizm, narcyzm, asertywność, manifestowanie uczuć w miejscach publicznych, awans społeczny kobiet i dzieci z jednoczesnym zmarginalizowaniem ludzi starych.

² Z. Bauman: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków 2006, s. 77.

ubóstwa nie można sprowadzić do pozbawienia dóbr materialnych i niedo-
godności cielesnych. Ubóstwo to również pewna kondycja społeczna i psy-
chiczna: jako że jakość ludzkiej egzystencji mierzy się według standardów
godziwego życia przyjętych w danym społeczeństwie, niezdolność do trzy-
mania się ich jest sama w sobie przyczyną stresów, cierpienia i upokorzenia.
Ubóstwo oznacza wykluczenie z tego, co określa się jako »normalne życie«.
Oznacza »niemożność dorównania innym«. Prowadzi do zaniku poczucia
własnej wartości, do poczucia wstydu lub poczucia winy³. Tyrania „normal-
nej” większości spełnia się w nieustannej kontroli wedle kryteriów zachowań
konsumpcyjnych. Syndrom konsumpcyjny, jakim dotknięte jest nowoczesne
społeczeństwo, ma postać totalną: „steruje postrzeganiem i podejściem do
praktycznie wszystkich elementów przestrzeni społecznej oraz inicjowanych
i kształtowanych przez nią działań”⁴.

Specyficzną cechą tej dominacji jest jej aksamitny i zawołowany cha-
rakter; stanowi ten rodzaj kapilarnego przymusu, który przenika niepostrze-
żenie do każdej sfery życia, a nadto skutecznie uwodzi swymi hedonistycz-
nymi walorami. Stanowi w efekcie najbardziej wyrafinowaną postać władzy,
ponieważ jej opresyjność, na którą i tak zresztą narzekają tylko nieliczni, jest
niezauważalna, a jej nieuchwytność przenosi ostatecznie odpowiedzialność
za ewentualne niepowodzenia na jej wiernych poddanych. Można próbować
ją demaskować w rozmaity sposób, łącznie z powoływaniem się na histo-
ryczne przykłady społeczeństw — wbrew aktualnej wersji zdrowego rozsąd-
ku — uprzywilejowujących tych, którzy zgłaszają zdanie odrębne: „Podpo-
rządkowanie jednostki tylko dlatego, że inni, jedynie z nią równouprawnieni,
mają inne zdanie, nie jest wcale tak oczywiste, jak nam się to dziś wydaje.
Nie zna go prawo starogermańskie: kto nie zgadza się z decyzją gminy, tego
ta decyzja nie wiąże. W radzie plemienia Irokezów, w aragońskich Kortezach
aż do XVI wieku, w polskim Sejmie oraz innych wspólnotach nie istnia-
ło przegłosowanie. Decyzja podjęta niejednogłośnie była nieważna. Zasada
mówiąca, że mniejszość musi się podporządkować, oznacza, że absolutna lub
jakościowa wartość indywidualnego głosu zredukowana została do jednostki
o znaczeniu czysto ilościowym. [...] Ta odmierzająca, odważająca, rachunko-
wo ścisła istota nowoczesności jest najczystsza postacią jej intelektualizmu,
który naturalnie pozwala, by i tu ponad abstrakcyjną równością wyrosły ele-
menty egoistyczne”⁵. Przykłady, jakimi posiłkuje się Simmel, są wyjątko-
we same w sobie, dlatego że osadzone zostały w tle porządku społecznego
powszechnie uznawanego dziś za optymalny, co skazuje je nieuchronnie na
status muzealnych osobliwości, a przyjętą przez autora linię obrony „innych”

³ Ibidem

⁴ Z. Bauman: *Płynne życie*. Kraków 2007, s. 130.

⁵ G. Simmel: *Filozofia pieniądza*. Przeł. A. Przyłębski. Poznań 1997, s. 418.

— na porażkę. Bardziej obiecujące są w związku z tym próby ukazania wewnętrznych sprzeczności demokratycznych reguł gry: „Zasada większości w formie powszechnych sądów o wszystkim i każdym [...] stała się suwerenną siłą — myślenie musi się przed nią ugiąć. Jest to nowy bóg, ale nie w tym sensie, w jakim pojmowali go heroldowie wielkich rewolucji, to znaczy jako siłę oporu wobec istniejącej niesprawiedliwości, lecz w sensie siły stawiającej opór wszystkiemu, co nie jest z nią zgodne. [...] Im w większej skali naukowa propaganda czyni z opinii publicznej narzędzie mrocznych sił, tym bardziej opinia publiczna udaje namiastkę rozumu. Ten pozorny tryumf demokratycznego postępu pożera substancję duchową, którą żywiła się demokracja”⁶.

Po drugie, ponieważ społeczeństwo nowoczesne ma charakter rynkowy, to znaczy, że owe społecznie pożądane dobra ulegają komercjalizacji, przybierając nieuchronnie postać towarów (powszechny fetyszizm towarowy). W efekcie wykluczenie społeczne z „normalnego” życia sprowadza się w tych warunkach do nieuczestniczenia w konsumpcji oferowanych przezeń i powszechnie cenionych dóbr i usług (w ten sposób traktuje się przecież już nie tylko dobra materialne czy formy zagospodarowania wolnego czasu, ale sferę ochrony zdrowia, edukacji czy kultury, które, ulegając coraz wyraźniej procesowi ekonomizacji, identyfikowane są jako dziedziny określonych zasobów dóbr i usług, a więc produktów oferowanych do sprzedaży). Taki charakter odnaleźć można także w tak zwanej aktywności w życiu publicznym, gdzie członkostwo w określonych organizacjach pozarządowych i uczestnictwo w organizowanych przez nie przedsięwzięciach przybierać może wysublimowaną, ale jednak postać wartości wymiennej, jako prestiżotwórczego środka budowy czy manifestowania swej pozycji społecznej i zgodności stylu życia z cenionym zwłaszcza w opiniotwórczych kręgach społecznych, a więc prawomocnym.

Presja warunków systemu społeczeństwa rynkowego i właściwego mu dyskursu znajduje swoje odzwierciedlenie w określeniu celu pomocy społecznej tym, którzy nie umieją im sprostać: „[...] promowanie pożądanych wzorów konsumpcji, stylów życia, sposobów aktywności indywidualnej i zbiorowej”; ściślej: „pożądanych przez system społeczny”⁷. Świadczenie usług socjalnych oznacza więc pośrednio formę kontroli i resocjalizacji nieprzystosowanych: „[...] jej celem będzie zawsze taka modyfikacja ich zachowań i podejmowanych typów aktywności, aby były one zgodne z obowiązującymi normami społecznymi i aby były funkcjonalne wobec szerszego systemu społecznego”⁸.

Nieprzystosowanie w społeczeństwie rynkowym oznacza także nieumiejętność akomodacji do zreifikowanego układu stosunków społecznych,

⁶ M. Horkheimer: *Społeczna funkcja filozofii*. Przeł. J. Doktor. Warszawa 1987, s. 272.

⁷ T. Kaźmierczak, M. Łuczyńska: *Wprowadzenie do pomocy społecznej*. Warszawa 1996, s. 79.

⁸ *Ibidem*, s. 84.

w którym jednostka jest redukowana i sama redukuje się do zinstrumentalizowanej roli w społecznym podziale pracy, a stosunki społeczne coraz wyraźniej przybierają postać urzeczowionej transakcji stron oferujących określone walory dóbr i usług.

Po trzecie, tak „ustawione” konceptualnie wykluczenie społeczne znajduje swoje odzwierciedlenie w specyfikacji jego typów, które stanowią jednocześnie egzemplifikację owych powszechnie „uznawanych za ważne” w społeczeństwie nowoczesnym wartości. Jedną z najważniejszych jest edukacja, która w ramach systemu społeczeństwa rynkowego ulega postępującej instrumentalizacji — zarówno w wymiarze systemowym (podporządkowanie szkolnictwa koniunkturalnym potrzebom gospodarki), jak i jednostkowym (kształcenie i wykształcenie jako narzędzie pozwalające sprawniej i efektywniej poruszać się na rynku pracy). W obu wymiarach uczenie się, odarte z jego dodatkowej wartości autotelicznej, tożsamej z wszechstronnym i pogłębionym rozwojem osobowości jednostki zdolnej do poruszania się i komunikowania w różnych obszarach rzeczywistości, ograniczone zostaje do wąskoprofilowego przysposobienia zawodowego. Newmanowski etos uczenia się, który autor *Ideji uniwersytetu* wspierał ideałami Arystotelesa i Cycerona, zostaje sparodiowany w groteskowej postaci „zaliczonych” kursów i szkoleń. Z obrębu wykluczenia z edukacji jako kwestii społecznej wyłączona jest w efekcie instrumentalizacja procesu kształcenia i reifikacja wiedzy.

Jako naturalne uznaje się zatem eliminowanie z programów nauczania wszystkiego, co nie daje się wymierzyć w kategoriach bezpośredniej użyteczności. Systemowi edukacji patronuje więc od dłuższego czasu, ciesząca się powszechnym uznaniem, niepisana zasada pragmatyzmu. W odczarowanym, jak nam niegdyś powiedziano, świecie racjonalnie zarządzanej organizacji przybiera ona czasami paradoksalną postać współczesnej wersji magii, za pomocą której środków zaklina się rzeczywistość według najlepszych wzorów plemienia Azande. Do podstawowych fetyszy frazeologicznych współczesnej kultury korporacyjnej należy określenie tzw. misji organizacji, czyli formuły prezentowanej często w miejscach publicznych, która ma najprawdopodobniej chronić przed urokiem rzucanym przez konkurencję, a własnej organizacji zagwarantować jeśli nie sukces natychmiastowy, to przynajmniej stworzenie korzystnego wizerunku⁹. Innym powszechnie wykorzystywanym środkiem retorycznym współczesnej nowomowy jest słynne „społeczeństwo wiedzy”,

⁹ A. Lipski: *Wpływ kultury na sposoby gospodarowania wiedzą na przykładzie wybranych problemów systemu edukacji*. W: *Gospodarowanie zasobami wiedzy w organizacjach non-profit. Wybrane zagadnienia*. S. Kantyka, M. Król, A. Lipka, A. Lipski, M. Satoła. Katowice 2005, s. 38; Idem: *Koncepcja organizacji uczącej się w kontekście edukacji i gospodarki*. W: *Status prawno-organizacyjny i pedagogiczny szkolnych niemasowych środowisk wychowawczych*. Red. A. Barczyk, P. Barczyk. Mysłowice 2008, s. 18—19.

będące pochodną — zawierającej, nawiasem mówiąc, zabawny pleonazm — „gospodarki opartej na wiedzy”. L. Witkowski zadaje jego entuzjastycznym rzecznikom retoryczne pytanie: „Co to za społeczeństwo wiedzy, gdzie jego członków wdraża się konsekwentnie do obchodzenia się bez realnej wiedzy i do obnoszenia się z tym brakiem, bez wysiłku myślenia i kultury jako stylu życia w polu głębokiej refleksji, bez krytycznego choćby penetrowania kanonów znaczeń i złożoności symbolicznej myślenia pokoleń [społeczeństwo, które — A.L.] degraduje wartość wiedzy jako medium rozwojowego, zastępując je w działaniu edukacyjnym pochwałą konkretnych, praktycznych, zawodowych umiejętności”¹⁰. W cieniu hurraoptymistycznych komentarzy do wzrostu liczby uczestników procesu edukacyjnego czy absolwentów szkół wyższych pozostaje coraz bardziej wstydliva kwestia pogarszającej się jakości procesu kształcenia. Prowadzone przez wiele dekad przez zespół pod kierownictwem Z. Kwiecińskiego badania ilustrują proces pogłębiającego się wykluczenia znacznej części młodzieży z obszaru kultury symbolicznej¹¹. Być może jednak diagnozy obu badaczy są całkowicie bezużyteczne, dla niektórych bowiem, jak dla R. Rorty’ego, nastał czas, kiedy „winniśmy wyzwolić naszą kulturę od całego filozoficznego słownika narosłego wokół rozumu, prawdy i wiedzy”¹².

Los edukacji w warunkach społeczeństwa rynkowego nie jest żadną jego osobliwością. Przeciwnie, dzieląc to przeznaczenie z takimi sferami, jak ochrona zdrowia czy kultura, systematycznie poddawany ekonomicznemu zawłaszczeniu (np. tworzenie słynnych przemysłów kultury, którym Horkheimer i Adorno poświęcili jedną z głównych części swojej *Dialektyki oświecenia*), wpisuje się w szerszy syndrom właściwego mu zjawiska urynkowienia, w którego wyniku ekonomiczne kryteria opisu i wartościowania oraz instrumenty racjonalnego zarządzania opanowują stopniowo wszystkie dziedziny „świata życia”. Dowodem swoistej naturalności tego procesu jest fakt, że pojawiające się jeszcze tu i ówdzie głosy odrębne stają się dla zdrowej większości jeśli w ogóle słyszalne, to coraz bardziej egzotyczne. Dla jej przedstawicieli nie tyle mało przekonujące, ile już raczej niezbyt zrozumiałe muszą być zatem przestrogi J. Rawlsa, którego zdaniem „waloru wykształcenia nie powinniśmy szacować wyłącznie w wymiarze ekonomicznej sprawności i społecznego powodzenia. Równie, jeśli nie bardziej, istotna jest rola, jaką pełni wykształcenie w zapewnieniu jednostce dostępu do kultury jej społeczeństwa oraz umożliwieniu uczestnictwa w jego sprawach”¹³.

¹⁰ L. Witkowski: *O paradoksach marginalizacji...*, s. 220—221.

¹¹ Z. Kwieciński: *Nieuniknione? Funkcje alfabetyzacji w dorosłości*. Toruń—Olsztyn 2002.

¹² R. Rorty: *Emancypacja naszej kultury*. W: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*. Oprac. J. Niżnik. Warszawa 1996, s. 44.

¹³ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Przekł. przejrzał i uzup. S. Szymański. Warszawa 1994, s. 145.

Usunięcie z systemu edukacji filarów wiedzy ogólnorozwojowej skutecznie zamyka ścieżki prowadzące do wykształcenia instrumentarium analityczno-krytycznego myślenia, które przybliżałoby nas do ideałów lansowanych przez pedagogikę emancypacyjną. W efekcie funkcjonalnie, z punktu widzenia aksjologii systemu społeczeństwa rynkowego, u samych podstaw wyeliminowane zostają ewentualne postawy i zachowania refleksyjne oraz kontestacyjne na rzecz prawidłowych osobowości jednowymiarowych w swojej intelektualnej zarówno formie, jak i treści.

Prawomocny dyskurs, definiując zatem problem edukacji wedle panekonomicznych i pragmatycznych kryteriów, automatycznie określa sposób rozumienia wykluczenia społecznego w tym zakresie, konsekwentnie rozkładając akcenty. W efekcie wykluczeni z edukacji to osoby nieuczestniczące w procesie formalnego kształcenia lub o relatywnie niskim poziomie wykształcenia mierzonym przy pomocy właściwych mu narzędzi. W rezultacie, nie dysponując legitymacją potwierdzającą ukończenie sformalizowanego trybu kształcenia na poziomie i o specjalności zgodnej z potrzebami gospodarki (ryunku pracy), w poważnym stopniu narażeni są na wykluczenie z walki o pracę jako osoby nieprzydatne z punktu widzenia jej (gospodarki) oczekiwań. Ten sam problem uwidacznia się w ograniczaniu tematu kształcenia ustawicznego do kształcenia zawodowego i podnoszenia kwalifikacji zawodowych osób dorosłych.

Unieważnienie niegdyśszych źródeł tożsamości człowieka, w postaci tradycyjnych wspólnot (nawet jeśli wizja *Gemeinschaft* była tylko poetyckim złudzeniem lub conceptualną utopią), sprawia, że na placu boju pozostaje już tylko jeden zwycięzca w postaci rynku pracy, który, jak sądzę, jest dla większości, obok sfery konsumpcji, jedyną przestrzenią społeczną traktowaną poważnie i jedynym kryterium budującym tożsamość oraz wyznaczającym pozycję społeczną „normalnego człowieka”.

Wykluczenie z edukacji płynnie przenosi nas do wykluczenia z rynku pracy, które w warunkach tego dyskursu tożsame jest z zamknięciem drogi do kolejnych wartości. Przede wszystkim chodzi o możliwość społecznego awansu, a więc zgodnie z retoryką obowiązującej nowomowy, o drogę do tak zwanej kariery i sukcesu (współczesne imperatywy moralne), których miernikiem jest uzyskiwany dochód i zajmowane stanowisko w hierarchii danej korporacji oraz popularność (najlepiej medialna). Dlatego sukces ten jest w zasadzie nierozzerwalnie związany z osobami pracującymi zawodowo i zastrzeżony dla nich, dlatego na przykład kobiety, zajmujące się prowadzeniem gospodarstwa domowego, a więc wedle tej logiki „niepracujące”, bez względu na ciężar związanych z tym obowiązków i ich także ogólnospołeczne znaczenie, nie mają szans na „kariery oraz sukces” i stygmatyzowane są w powszechnej opinii jako te, którym „się w życiu nie udało”; w związku z tym większość spośród nich, jeśli to tylko możliwe, stara się znaleźć jakiegokolwiek zajęcie

zarobkowe, które uczyni je wreszcie osobami „pracującymi” i wyzwoli z marginalizującej i dyskryminującej przestrzeni gospodarstwa domowego.

Kolejny wariant wykluczenia dotyczy kultury. Kwestia wykluczenia z kultury jest pochodną jej wartościująco-selektywnej definicji oraz kategorii operacyjnej, jaką jest tak zwane uczestnictwo w kulturze. Wartościująco-selektywna konceptualizacja redukuje kulturę do zbioru wybranych wartości i odpowiadających im przestrzeni społecznych oraz instytucji, takich jak literatura, teatr, muzyka itp. Znormalizowana formuła uczestnictwa w tak określonej kulturze oznacza ogół nominalno-behawioralnych aktów jej aktualizacji przez odbiorców, na przykład bycie członkiem biblioteki, odwiedzanie teatru czy filharmonii. Obowiązujący dyskurs narzuca zatem określoną normatywną definicję i strukturalizację kultury, dzieląc odpowiednio zachowania jednostki na pożądane (uczestnictwo w odpowiednio zorganizowanych obszarach wyselekcjonowanej kultury) i niewłaściwe, to znaczy dotyczące tych, którzy w praktyce tej nie biorą udziału. Mankament debaty nad wykluczeniem społecznym w tym zakresie polega na: 1) nieproblematyzowaniu arbitralnego w gruncie rzeczy wartościowania i selekcjonowania kultury (kultura wyższa i niższa, popularna i elitarna, ludowa i przez duże „K”); 2) ignorowaniu nieadekwatności tej formuły konceptualizacji i operacjonalizacji kultury w obliczu nowoczesnych technologii, stwarzających bezprecedensowe możliwości kontaktu z dobrami kultury bez wychodzenia z domu, co podważa użyteczność tradycyjnych metod badania zjawiska; 3) zamknięciu przedstawicieli *underclass* w getcie stygmatyzującej kultury ubóstwa, co oznacza, że zostają negatywnie naznaczeni dwojako: po pierwsze, nie uczestnicząc we właściwy sposób i w pożądanym stopniu w świecie kultury oficjalnie uznanym za obowiązujący; po drugie zaś, wtłoczeni zostają do, będącej jego dychotomicznym odwróceniem, dyskryminującej przestrzeni aksjologicznej swojej antykultury.

Przewrotną i pozorną formą jej dowartościowania są takie programy, jak „Participatory Action Research” czy „Poverty First Hand Study”, gdzie, nawiązując do pomysłów metodologicznych tak zwanej nowej antropologii reprezentowanej między innymi przez C. Geertza czy J. Clifforda, w imię szczytnego hasła upodmiotowienia członków *underclass*, rehabilitacji ich stylu życia przez przyznanie im zrównującego ze wszystkimi prawa do samostanowienia i tym samym przez swoistą emancypację spod zniewalającej i dyskryminującej kurateli paternalistycznych sił społecznych i właściwej im przemocy symbolicznej, postuluje się i próbuje wcielić w praktykę badawczą zniesienie tradycyjnego autorytarnego podziału na „ekspertów” i „obiekt eksploracji”. Na wzór klasycznych wywiadów O. Lewisa, prowadzonych wśród ubogich rodzin meksykańskich i portorykańskich, dzięki którym „mogą mówić o sobie ludzie nie mający wprawy w pisaniu, niewykształceni, nawet niepiśmienni i w naturalny, spontaniczny, wolny od zahamowań

sposób opowiadać o swoich obserwacjach i doświadczeniach”¹⁴, z typowego przedmiotu badania stać się mają równoprawnymi uczestnikami procesu badawczego: „[...] to badanie z ludźmi raczej niż badanie o ludziach, [swoiste — A.L.] »uwłaszczenie« (*empower*) biednych i oddanie głosu ludziom, których punkt widzenia jest tłumiony lub gubiony”¹⁵. Pozorna jest jednak możliwość zrównania obu stron i już chociażby formalnego upodmiotowienia przedmiotu badania, co nie tylko w sensie semantycznym musi budzić wątpliwości. Jakakolwiek, najbardziej wyrafinowana nawet, ekwilibrystyka metodologiczna i klimat empatycznej przychylności wobec „miejscowych” nie są w stanie ukryć faktu, że proces badawczy jako taki jest zawsze ingerencją wzorów kulturowych, kategorii pojęciowych i schematów analitycznych, charakterystycznych dla porządku teorii, w jakościowo odmienną rzeczywistość, która w efekcie wtłoczona zostaje w przez nie sformatowane ramy opisowo-wyjaśniające. Obowiązujący w tej relacji dyskurs pochodzi nie ze świata ludności rdzennej, ale z zewnętrznego wobec niego instrumentarium badawczego. Diagnoza „wykluczenia z kultury” i jej następstwo w postaci piętna „kultury ubóstwa” nie pochodzą z rzeczywistości tak zakwalifikowanej, ale z rzeczywistości, w której o takiej kwalifikacji zdecydowano.

Skutecznym środkiem obrony zwolenników *status quo* w debacie nad wykluczeniem społecznym jest w tej sytuacji ostrzeżenie przed manowcami, na jakie prowadzi nieuchronnie skrajny relatywizm kulturowy, który w imię opacznie pojmowanego prawa do wolności i samostanowienia wiedzie do anomijnej dekonstrukcji porządku społecznego.

Problem wykluczenia *underclass* z (prawomocnej) kultury prowadzi nas do kolejnego obszaru egzemplifikacji dominującego dyskursu, jakim jest wykluczenie z życia publicznego. Bierność, apatia, brak zainteresowania i zaangażowania w wykraczające poza obszar prywatno-partykularny sprawy publiczne, wreszcie swoisty funkcjonalny analfabetyzm obywatelski, uniemożliwiający tworzenie zorganizowanych reprezentacji własnych interesów wedle reguł określonych przez świat zewnętrzny, stanowi następną przyczynę marginalizacji tej klasy społecznej. Choć *underclass* ilustruje problem wykluczenia ze społeczeństwa obywatelskiego w sposób najbardziej wyrazisty, jego zakres jest zdecydowanie szerszy. Idea społeczeństwa obywatelskiego w całej rozciągłości obrazuje problem sprzeczności między przystosowaniem a wykluczeniem, ponieważ obywatelskość określana jest w tym dyskursie nominalno-behawioralnymi wskaźnikami, które — wedle tej samej logiki, jaka rządzi sferą kultury — redukują ją do członkostwa w określonych organizacjach (pozarządowych, non-profit, wolontariatu itp.) oraz udziału

¹⁴ O. Lewis: *Sanchez i jego dzieci. Autobiografia rodziny meksykańskiej*. Przeł. A. Frybesowa. Warszawa 1964, s. 8—9.

¹⁵ E. Tarkowska: *Bliżej biednego — doświadczenia i potrzeby badawcze*. „Przegląd Socjologiczny” 2004, nr 1.

łu w organizowanych przez nie przedsięwzięciach. W efekcie z pola widzenia umyka kluczowy dla społeczeństwa obywatelskiego problem stanu świadomości aktorów biorących w jego praktyce udział, jak również tych, którzy z jakichś powodów nie uczestniczą w niej. Wnioski na temat społeczeństwa obywatelskiego wyciągane na podstawie samych nominalno-behawioralnych jego oznak są nieuprawnione, jeżeli pomija się kwestię przyczyn tej aktywności (bierności) i motywów, jakie kierują uczestnikami tych działań. Więcej nawet: sceptyczni i wątpiący w ten, jeśli nie najlepszy ze światów, to optymalny — mając ciągle, osobliwe na tle pozbawionej wątpliwości większości tego społecznego systemu, uwolnionej od duchowych rozterek po jego samosądzie ostatecznym, na którym ogłoszono z dawna oczekiwany koniec dziejów, niejake kłopoty z odnalezieniem się w tej sytuacji — zdradzają swym zachowaniem społeczne nieprzystosowanie do niego, skazujące ich na marginalizację. Jego wielkoduszność, pobłażliwie i z właściwą sobie wyrozumiałością, dopuszcza nawet nużące skargi następców czy kontynuatorów Adorna, Horkheimera, Millsa, Lukácsa, Bourdieu, Leona XIII z *Rerum novarum* czy Jana Pawła II z *Laborem exercens* albo *Sollicitudo rei socialis*. Przykładowo: zdaniem J. Habermasa, kolonizacja świata życia prowadzi do depolityzacji sfery publicznej, obywatelskiego indyferentyzmu, a temat aksjologii oraz działania komunikacyjnego wyparty jest przez działania celowo-racjonalne¹⁶. H. Griese skarży się na „atomizację współczesnej pedagogiki”, rozbijanej na kolejne szczegółowe subdyscypliny, w czym węższy polityczne korzenie: „[...] polityczne zaniedbania stają się »pedagogicznym wyzwaniem«¹⁷, a pedagogizacja oznacza w konsekwencji odpolitycznienie, to znaczy niejako milczące przrzucanie na barki pedagogiki kolejnych kwestii społecznych: od pracy poczynając (pedagogika pracy) przez ekologię (wychowanie dla przyszłości) i nieprzystosowanie (resocjalizacja), na zdrowiu kończąc (pedagogika zdrowia).

Z. Bauman z kolei uparcie od lat próbuje nas przekonać, że „konsumpcja odgrywa we współczesnych społeczeństwach rolę »skutecznego piorunochronu«, który absorbuje »nadmiar energii« systemu, oraz rolę »wygodnego wentyla bezpieczeństwa«, przemieszczającego konflikty i napięcia z dziedziny politycznej i ekonomicznej do sfery, w której »mogą zostać symbolicznie rozładowane i rozbrojone«¹⁸, gdzie dokonuje się proces rozbijania kwestii społecznych na indywidualne, prywatne, a nie systemowo-publiczne, problemy, czyli zamiany polityki na „politykę życiową”¹⁹. I w tym emocjonal-

¹⁶ J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*. T.2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa 2002, s. 597—668.

¹⁷ H. Griese: *Koniec pedagogiki? W: Pedagogika alternatywna*. Red. B. Śliwerski. Kraków 2000, s. 17.

¹⁸ Cyt. za: Z. Melosik: *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*. Kraków 2007, s. 37.

¹⁹ Z. Bauman: *Społeczeństwo w stanie obłążenia*. Warszawa 2006, s. 195—200.

nym zapamiętaniu, przypominającym klimat epoki, za którą drzwi przecież zostały raz na zawsze zamknięte, jak zadekretowano, ogłaszając „koniec historii”, feruje kategoriyczny wyrok: „konsument jest wrogiem obywatela”. Wtórzuje mu B. Barber, mówiąc, że „republika konsumentów to po prostu oksymoron”²⁰. Przeciwwstawianie sobie obywatela i konsumenta trąci anachronizmem, logika systemu społeczeństwa rynkowego każe bowiem raczej obie kategorie utożsamiać, a nie przeciwstawiać.

Twardych argumentów za powszechną aprobatą dla panującego porządku społecznego i jego mitologicznego zaplecza dostarczają także wyniki badań empirycznych. *Diagnoza społeczna* donosi systematycznie, że coraz więcej jest zadowolonych ludzi, którzy czują się wolni i spełnieni, a niektórzy wręcz szczęśliwi²¹. Mogą przecież przebierać i wybierać między zakupami w supermarkecie a oglądaniem TV, pisaniem na blogu o swoim pierwszym razie a występem w programie z tańcem i śpiewem, między demonstracją uliczną w obronie uciśnionych a dadaistycznym happeningiem, mogą wreszcie wykrzyknąć swoje ewentualne niezadowolenie na spotkaniu z politykami czy przy okazji najbliższych wyborów. Jak im źle tu, mogą pojechać gdzie indziej, a potem wrócić lub nie. Coraz mniej przeszkód formalnych i oporów wewnętrznych także przed tym, by dotychczasowego tzw. partnera życiowego wymienić z dowolnych przyczyn na innego. A końca karnawału zmieniających się jak w kalejdoskopie zachcianek i odpowiadających im natychmiast produktów i uciech nie widać (abstrahując od jałowego sporu, co tu jest przyczyną, a co skutkiem). Czegóż można chcieć więcej? Czy w tym bezmiarze możliwości wyborów można poważnie traktować zarzut braku dyskusji nad aksjologicznymi pryncypiami systemu?

Teatr demokracji praktycznie nie ma granic, społeczeństwo spektaklu rozciąga się aż po horyzont, próby sięgnięcia poza jego granice są więc równie absurdalne jak w przyrodzie. Żelazne reguły systemu społeczeństwa rynkowego sprawiają, że wywikłać się spod ich dominacji nie sposób, a „po drugiej stronie” horyzontu jest dokładnie to samo, co po przeciwległej. Jego dekoracje i rekwizyty oraz aktorzy gotowi są na każde przedstawienie, choć każde kończy się tak samo: prostą reprodukcją strukturalnych ram systemu. Im więcej symulaków, tym głębiej zanurzamy się w świat hiperrzeczywistości, gdzie mistyfikacje wypierają realność. Płynące zewsząd zachęty do obywatelskiego zaangażowania w życie publiczne, co oznacza w końcu zaangażowanie w kolejny wariant konsumpcji, nie tylko stwarzają iluzję nie-

²⁰ B. Barber: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa 2008, s. 194.

²¹ Potwierdzają to chociażby jej dwie ostatnie edycje z roku 2007 i 2009, jak również inne badania, na przykład *Polacy o swoim zadowoleniu z życia. Opinie z lat 1994–2008*. Komunikat z badań CBOS. Warszawa, styczeń 2009; *Polacy o swoim zadowoleniu z życia*. Komunikat z badań CBOS. Warszawa styczeń 2010.

problematiczności istniejącego systemu społecznego, ale czynią absurdalną każdą próbę jego radykalnej kontestacji, która w warunkach konstytucyjnie gwarantowanej wolności i prawomyślnej „tyranii większości” jawi się jako samobójczy zamach na jego fundamentalne wartości i zdobycze.

Kapitalizm potrzebuje ludzi, „którzy chcą konsumować wciąż więcej i więcej, którzy mają standardowe gusta, łatwe do manipulowania i do przewidzenia [...] którzy się czują wolni i niezależni, nie poddani żadnemu autorytetowi, zasadzie ani sumieniu”²² — pisał przed laty E. Fromm. Ten ocean wolności, w którym pozwala nam się pławić system demokratyczny, a w którym, jak się zdaje, niektórym jego beneficjentom ciągle za ciasno, zdaje się nie mieć przystani, która pozwoliłaby na chwilę refleksji w stylu jednego z najcelniejszych sformułowań na temat wolności, autorstwa Marcusego: „[...] zakres wyboru dostępny jednostce nie jest czynnikiem decydującym w określaniu stopnia ludzkiej wolności, lecz jest nim to, *co może być* wybrane i *co jest* wybrane przez jednostkę”²³.

W ten sposób „normalna” większość obywateli, sprawnie pracując i z radością konsumując każdą oferowaną na rynku atrakcję towarową: od telewizora po wiec polityczny, od wycieczki na Majorce po debatę z udziałem widzów, od odnowy biologicznej po kabaret polityczny, nie tylko że nie problematyzuje tego systemu, nie dopuszcza możliwości zakwestionowania jego bezkonkurencyjności, ale swoim przykładnym zaangażowaniem paradoksalnie i niepostrzeżenie legitymizuje go. Życie codzienne „normalnej” większości i dominujący dyskurs stanowią praktyczno-ideologiczne sprzężenie zwrotne. Uprawomocnia go jeszcze bardziej fakt i wytrąca ostatecznie oręż sceptycyzmu z rąk malkontentom to, że w życiu obywatelskie, urządzone na warunkach i w scenografiach tego teatru, włączają się wreszcie ci, którzy jeszcze niedawno stanowili niebezpieczny dla niego potencjał polityczny, a dziś skwapliwie zakładają w jego garderobach nie swoje kostiumy i uczą się sztampowych kwestii do odegrania — różnego autoramentu *homo sacer*: od rozbrojonych feministek i homoseksualistów skandujących w barwnych pochodach albo udzielających wywiadu między spotem reklamowym a telenowelą, poprzez antyglobalistów i ekologów, którzy w starciu z siłami porządkowymi tworzą popularną w repertuarze serwisów informacyjnych kompozycję harmonijnie dopasowanych do siebie i współgrających akordów w manichejskim misterium odwiecznego konfliktu dobra i zła, artystów, tyleż rozpaczliwie, co bezskutecznie próbujących zużyтыми rekwizytami antyfilisterskimi zwrócić na siebie jeszcze raz uwagę, po resztki niegdysiejszej klasy robotniczej, spacyfikowanej i uwięzionej w schema-

²² E. Fromm: *Zdrowe społeczeństwo*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa 1996, s. 118.

²³ H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. [Przeł. S. Konopacki et al.]. Warszawa 1991, s. 25.

cie tzw. sporów i umów zbiorowych. Całości dopełniają zaś przedstawienia ze sceny politycznej, gdzie wedle starych, powszechnie znanych scenariuszy i w wysłużonych dekoracjach, powtarza się te same akty rzekomej konfrontacji programów, będących zestawem wyświechtanych frazesów, bohaterskiej walki na śmierć i życie przeciwników, którzy potrzebują siebie wzajemnie, by wystąpić w kolejnej odsłonie, i płomiennych oracji głównych aktorów, którzy muszą wyrecytować swoje kwestie nim opadnie kurtyna i wszyscy spotkają się już bez rytualnych masek za kulisami. W teatrze demokracji „publicznie dopuszczone definicje obejmują to, czego chcemy od życia, ale pomijają to, jak chcielibyśmy żyć, gdyby badanie osiągalnych potencjałów dało nam wiedzę o tym, jak moglibyśmy żyć”²⁴.

Analizowany dyskurs implikuje nie tylko określoną diagnozę wykluczenia społecznego, ale także propozycje terapii, tj. włączenia zmarginalizowanych do świata prawidłowej większości, resocjalizacji ich do właściwego jej, „normalnego” stylu życia. Różnego rodzaju programy społecznej integracji oparte są na idei społeczeństwa otwartego, w którym reguły i cele adaptacji wykluczonych określone są jednak według kryteriów narzuconych przez jego prawidłową większość. Wymowną tego ilustracją jest sytuacja osób niepełnosprawnych, których nie tylko codzienne funkcjonowanie, ale nawet te programy stygmatyzują jako „nieprawidłowych” i zmuszają do nieustannego dyskryminującego porównywania się do wzorcowego modelu. W „społeczeństwie większości” proponowana mniejszościom integracja jest jednokierunkowa: podporządkowanie i dostosowanie się osób niepełnosprawnych (obcych i gorszych) do zdrowego ogółu (swoich i właściwych). Próby choćby intelektualnej refleksji nad scenariuszem odwrotnym, umożliwiającym w efekcie dwustronną komunikację, dialog równorzędnych stron „społeczeństwa dla wszystkich”, są wykluczone. Co najważniejsze, odrzucane są przez samych niepełnosprawnych, którzy jako ofiary ukrytego procederu przemocy symbolicznej, często w całej rozciągłości akceptują aksjologię tego porządku społecznego i jego konsekwencje w postaci podziału na przystosowanych prawodawców i nieprzystosowanych „innych”, którzy winni się dostosować. Powinność tę mają zaś zarówno wobec normalnego ich otoczenia, jak i wobec samych siebie. Najbardziej spektakularnym wyrazem hegemonii tego dyskursu jest fakt, że odpowiedzialność za stygmatyzację i wykluczenie osoby zmarginalizowane przypisują nierzadko sobie, własnym błędom i niedostatecznej pracy nad sobą, która pozwoliłaby skorzystać ze wspaniałomyślnych gestów paternalistycznego systemu społecznego. W efekcie cały impet niechęci i frustracji zwracają przeciwko sobie samym.

²⁴ J. Habermas: *Technika i nauka jako ideologia*. W: *Czy kryzys socjologii?* Wyb. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 389—390.

Konfrontacja tych dwóch filozofii integracji społecznej osób niepełnosprawnych stanowi przykład zderzenia oficjalnego, prawomocnego paradygmatu z jego konkurencyjnym odpowiednikiem, który ze względu na dysjunktywną logikę dyskursu zostaje zepchnięty w obszar kultury ciszy. W pierwszym przypadku otwarcie się społeczeństwa polega na przedstawieniu osobom niepełnosprawnym swoistej propozycji naprawy według z góry narzuconych im kryteriów. W drugim otwarciu oznaczałoby akceptację i poszanowanie odmienności zarówno naturalnej, jak i kulturowej (jeśli taka się pojawia jako następstwo tej pierwszej w postaci określonej subkultury) oraz preferowanego przez osoby niepełnosprawne, suwerennie, a nie w wyniku zawołanej socjotechnicznie czy obyczajowo presji, obranego systemu wartości i stylu życia. Innymi słowy, tu nie niepełnosprawni muszą się dopasować do warunków dyktowanych przez „normalną” większość, ale ta ostatnia — wychodząc z ciasnych ram stereotypowego pojmowania, tego co właściwe — drogą wtórnej socjalizacji (uczenie się od niepełnosprawnych) przystosowuje się do współżycia i dialogu na tych samych prawach z „innymi”²⁵.

Niemalże archetypiczną funkcją władzy tego dyskursu, jest to, by „ten, kto jej podlega, był ze swej strony niezdolny do czegokolwiek poza tym, co pozwala mu ona zdziałać”²⁶. Środkiem do takiego ukształtowania świadomości przykładowego obywatela jest „ukryty program wychowania”, który ze sfery szkolnictwa (*hidden curriculum*), do której zwykle jest ograniczany w myśli pedagogicznej, należałoby odnieść do wszystkich środowisk i sił społecznych, realizujących, przez swe funkcje niekoniecznie oficjalne, strategiczne cele prawomocnego dyskursu. Na szczególną uwagę zasługują tu mass media, które pod względem roli w kształtowaniu osobowości dawno już zajęły miejsce niegdysiejszych grup pierwotnych.

Strategicznym celem ukrytego programu, realizowanego zarówno w szkole, jak i za pośrednictwem środków masowego przekazu, jest przygotowanie wychowanków/odbiorców do sprawnej realizacji ról pracownika i — przede wszystkim — konsumenta, których zainteresowania i aktywność życiowa w pełni na nich się skupią, co w rezultacie uwolni ich od jakichkolwiek rozterek co do sensowności i prawomocności systemu społeczeństwa rynkowego, a więc pośrednio zagwarantuje jego trwałość i równowagę. Wskaźnikami tych nieoficjalnych funkcji w praktyce urabiania świadomości społecznej są między innymi: eliminacja z programów nauczania wiedzy ogólnorozwojowej i redukowanie ich treści do koniunkturalnych wymogów rynku, zdominowanie oferty mass mediów produktami będącymi współ-

²⁵ A. Lipski: *Dylematy integracji społecznej osób niepełnosprawnych*. W: *Niepełnosprawni a praca*. Red. L. Frąckiewicz, W. Koczur. Katowice 2004.

²⁶ M. Foucault: *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 1995, s. 78.

czesną wersją opium ludu (Barber opisuje je, posługując się trzema archetypicznymi dualizmami: łatwe nad trudne, proste nad złożone, szybkie nad powolne²⁷), rozwijanie i doskonalenie umiejętności *homo faber* (w rozumieniu H. Arendt): działania w warunkach ciągłej i ostrej rywalizacji w walce o powszechnie cenione wartości wymienne, karykaturalne wypaczenie idei społeczeństwa obywatelskiego (dobry obywatel to nienasycony konsument) czy wreszcie charakterystyczna dla społeczeństwa rynkowego technokratyczna retoryka, która kreuje rzeczywistość według zamacdonaldyzowanych kryteriów wymierności, efektywności, racjonalnego zarządzania itp. Problem ukrytych funkcji podstawowych instytucji odpowiedzialnych za kształtowanie świadomości społeczeństwa, realizowanej przez nie praktyki indoktrynacyjnej, przemocy symbolicznej, promującej jedne systemy wartości i dyskryminującej inne, zdaje się nie mieścić w ramach typowej debaty nad wykluczeniem społecznym.

O ile dość zrozumiałe jest to, że rozpowszechniona, standardowa teoria wykluczenia społecznego krąży nieustannie wokół kwestii ubóstwa czy wręcz nędzy (głównie o charakterze materialnym, nie duchowym), o tyle zdecydowanie mniej zrozumiałe jest niedocenianie wewnętrznej metaanalizy. „Filozofia nędzy” skłoniła niegdyś autora *Ideologii niemieckiej* do ciętej riposty odwracającej bieg myśli P. Proudhona. Zastanawiający jest fakt szczególnego w ramach debaty nad wykluczeniem społecznym stosunku do opisowo-eksplanacyjnego instrumentarium, jakie zawiera się w różnych wariantach szeroko rozumianej teorii krytycznej, której wachlarz rozciąga się od klasycznej myśli marksowskiej i jej rozmatych wariacji po społeczną naukę Kościola. Jej potencjał jest albo zupełnie ignorowany, albo — zgodnie z logiką obowiązującego dyskursu — traktowany jako zbiór anachronicznych, ostatecznie zdewaluowanych komunałów, zdradzających niepoprawne tęsknoty za utopią czy wręcz rewizjonistyczne resentymenty, w najlepszym zaś razie jako niegroźny relikwyt przeszłości, rodzaj swoistego folkloru intelektualnego, nieznaczącego więcej niż zmumifikowane pozostałości niegdyśszych wydarzeń, co przy okazji stanowi dowód wielkodusznej tolerancji i nieograniczonych zdolności adaptacyjnych systemu. Tak jak Platon zamknął bramy swego państwa przed poetami, których oskarżył o opowiadanie niekiedy nawet barwnych, ale złudnych historii, tak debata nad wykluczeniem wyłącza z zakresu swoich zainteresowań tego typu nieprzystające do jej aksjomatów osobliwości.

Po pierwsze, formalnie rzecz biorąc, zaprezentowany głos w dyskusji nad wykluczeniem paradoksalnie przeczy zatem postawionej na wstępie tezie o jej programowym ograniczaniu do ram zakreślonych zespołem określonych aksjomatów, które usuwają poza nie tego typu jeremiady pogrobowców

²⁷ B. Barber: *Skonsumowani...*, s. 132.

archaicznych sporów ideologicznych. Ponieważ jednak należy do odosobnionych przykładów odchylenia od prawomyślnego kanonu, podobnie jak inne tego typu przypadki, nie rodzi niebezpieczeństwa szerszej dyskusji nad fundamentami dyskursu, która mogłaby je naruszyć. Po drugie, takie niebezpieczeństwo nie istnieje także dlatego, że osobliwości tego typu pojawiają się w warunkach społeczeństwa, którego doświadczenie w zakresie różnego typu ekstrawagancji pozwoliło na wykształcenie z czasem sprawnie funkcjonującego mechanizmu adaptacji bez mała totalnej, pozwalającego skutecznie je neutralizować i w formie unieszkodliwionych eksponatów umieszczać w przestrzeniach zmarginalizowanych skansenów czy galerii intelektualnych osobliwości, które przyjmowane są przez „zdrową” większość z rosnącą obojętnością, a przez ekspertów — z ironicznym lekceważeniem. Po trzecie wreszcie, ta komfortowa z punktu widzenia orędowników panującego dyskursu sytuacja pozwala pójść krok dalej, wykorzystując głosy jego krytyków na rzecz własnej sprawy, ponieważ ich obecność w publicznej debacie — do której rzekomo miały nie być dopuszczane — jest najlepszym dowodem jej otwartości, co pośrednio uprawomocnia aksjomaty dyskursu, w którego ramach może w sposób nieskrępowany się toczyć nawet z udziałem tych, którzy próbując tę otwartość kwestionować, bezradnie wikłają się każdorazowo w wewnętrzne sprzeczności, obnażające nieuchronną samonegację własnych poglądów.