

Jerzy Rossa

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wlkp.

Filozofia odpowiedzialności ubogich czy uboga filozofia odpowiedzialności

Wstęp

Przedmiotem moich rozważań jest model myślenia i działania, który nazywam „filozofią odpowiedzialności ubóstwa” (FOU). Jej „bohaterem” jest „nieodpowiedzialny”, „nieprzestrzegający zasady wzajemności” ubogi, a moim celem jest nie tyle rozbudzająca resentymenty krytyka tej filozofii, co raczej poszukiwanie dróg twórczego dialogu¹.

Głównym założeniem tej filozofii jest manifestowanie *fundamentalnego braku* indywidualnej odpowiedzialności i autonomii w sytuacji życiowej ludzi ubogich. Jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy mają być uniwersalne, nadmierne uprawnienia do różnych postaci pomocy społecznej, które mają powodować erozję postaw moralnych. Przejawem troski o ludzi ubogich ma być ograniczenie tych praw². FOU, promując spójność podzie-

¹ W przeciwieństwie do tej filozofii, która przyjmuje często dość napastliwy i zabarwiony emocjonalnie ton.

² Profesor Balcerowicz kończy swój wykład o państwie socjalnym następującym podsumowaniem: Jakie „są skutki przynajmniej niektórych form państwa socjalnego, które nazywam tu zbiorczo rozrośniętymi... **erozja norm etyki pracy i odpowiedzialności... potęgowanie postaw roszczeniowych, czyli sankcjonowanie sięgania do owoców cudzej pracy... Pomoc socjalna oparta na rozbudowanym przymusie państwowym nie jest autentyczną solidarnością, jest jej przeciwieństwem... Uważam, że to moralne potępienie, to przeciwstawienie się temu, co szkodzi ludziom, zwłaszcza najbiedniejszym i najsłabszym...**” (Balcerowicz 2006, podkr. – autor).

lanych wartości i obywatelskich obowiązków, proponuje zastąpienie ich uprawnieniami warunkowymi i selektywnymi w towarzystwie bodźców i sankcji. Mają one służyć ponownemu „utowarowieniu” tych, którzy ulegli „dekomodifikacji” dzięki nadmiernej aktywności „starego welfare state” (Gilbert 2004, s. 44)³. To indywidualne jednostki, wyposażone w negatywne prawa wolności obywatelskiej i politycznej, a nie państwo czy wspólnota, są odpowiedzialne za zapewnienie sobie bezpieczeństwa i pomyślności w przyszłości. FOU zmierza do porzucenia solidarności i równości jako osiowych zasad, kładąc nacisk na indywidualne i międzygeneracyjne zabezpieczenie przy pomocy prywatnych i w wolny sposób wybranych produktów i urzędzeń służących takiemu bezpieczeństwu, w przeciwieństwie do jego osiągania w kolektywny sposób. Spójność społeczna przestaje być w ten sposób podstawowym celem polityki społecznej. Jest wypierana przez zarządzanie wykluczonymi, problemowymi populacjami. FOU, jak sądzę, utrwała zjawisko rosnącej akceptacji nędzy, bezrobocia i społecznej polaryzacji jako **faktów życia** spowodowanych przez globalne siły ekonomiczne znajdujące się poza ludzką kontrolą czy wpływem państw narodowych, choć te fakty, jak wskazują Martin i Schumann, dają się odnieść do konkretnego sprawstwa (2000, s. 9). Ogólnie, FOU porzuca „stare” *welfare state*, chroniące przed stygmatyzacją i pauperyzacją, na rzecz państwa, które nie obiecuje nagradzania za **niepożądane** zachowania.

Poniżej pragnę rozstrzygnąć tytułowy dylemat. Jego zoperacjonalizowane rozwinięcie mogłoby brzmieć następująco: czy filozofia odpowiedzialności ubóstwa jest związana ze społecznym postępem w materialnym i moralnym wymiarze, czy też jest odwrotnie; „ubóstwo” tej filozofii winno się kojarzyć z regresem, ponieważ jej konsekwencją jest degradacja ludzkiego podmiotu z „celu” w jedynie „środek” do realizacji celu, z wolnego i dysponującego pozytywnym wyborem podmiotu w zdegradowany, zależny przedmiot manipulacji innych. **Konstruując taki dylemat odwołuję się do myśli Profesora Jana Daneckiego dotyczącej potrzeby humanizacji materialnego postępu za pośrednictwem działań polityki społecznej.** Presja globalizacyjna absolutyzuje znowu zagadnienia gospodarcze, czyniąc z nich **cel sam w sobie**, zaś moralna panika towarzysząca globalizacyjnym zagrożeniom podporządkowuje ludzki podmiot i jego ciało, rozważane teraz jako towar, logice „ducha absolutnego” globalizacji. W niniejszych rozważaniach nie zamierzam odpowiadać

³ T. Kaźmierczak i M. Rymśza formułują paradygmat „aktywnej polityki społecznej”, której koncepcyjna wielowymiarowość redukuje się do jednowymiarowego instrumentarium działania – zasady obowiązkowego udziału klientów pomocy społecznej w programach aktywizacji zawodowej i programach reintegracji społecznej pod ryzykiem utraty prawa do świadczeń. Historia zatacza w ten sposób koło wracając do zasady *less eligibility*. Zasada traktuje człowieka ubogiego jako szczególnego *homo economicus*, którego podejrzewa o maksymalizowanie korzyści i minimalizowanie nakładów w procesie zaspokajania własnych potrzeb. A zatem jest wyrazem atomistycznego rozumienia ludzkiej natury. Zasada jest instytucjonalizacją moralnego wykluczenia ubogich, których „podejrzewa” o lenistwo i chęć wykorzystania innych, a stąd posługuje się „testem pracy” i „testem środków utrzymania”. Jak pokazuję niżej, wyklucza prawo do „brania czegoś za nic”, ponieważ prawo do zawłaszczania należy do tych, którzy posiadają władzę ekonomiczną. Na mocy tej zasady ubogim można jedynie udzielić takiej pomocy, która będzie znacząco niższa od najniższego wynagrodzenia w gospodarce (2003, s. 29–32).

wyczerpująco na wszystkie podstawowe pytania normatywnej teorii politycznej⁴, lecz chcę zwrócić uwagę na sprzeczne normatywne i praktyczne konsekwencje FOU.

Tezy

1. Domagając się osobistej odpowiedzialności, FOU czyni to na drodze pozbawiania jej przesłanek w postaci wolności i autonomii (problem odpowiedzialności).
2. FOU chce „włączać” do społeczeństwa, które jest endemicznie obciążone wykluczeniem. Realizacja jej założeń może się dokonać jedynie na drodze rozpadu systemu społecznego na włączonych i wykluczonych, normalnych i nienormalnych, godnych i niegodnych (problem dezintegracji)⁵.
3. FOU chce tworzyć wspólnotę przez jej dezintegrację, dlatego w obliczu problemów społecznych chce je rozwiązywać przy pomocy tych samych środków, które te problemy kreują (problem przeciwności metody).
4. FOU afirmuje ład społeczny za pośrednictwem tego, co z niego wyklucza (problem „kozła ofiarnego” i symbolicznego kapitału).
5. Latentnym celem FOU jest hegemonia umożliwiająca gromadzenie materialnego i symbolicznego kapitału przez kreację „innego”, „obcego”, „nieodpowiedzialnego”, który koniecznie wymaga kontroli (problem hegemonii).
6. FOU chce znosić uzależnienie od „jednostronnego” daru pomocy społecznej przez zamianę takiej „zależności od pomocy” na głębszą zależność związaną z warunkowymi, bilateralnymi stosunkami daru (problem „uzależnienia” od pomocy społecznej).
7. Sprzeczności FOU prowadzą do erozji wzajemności i odpowiedzialności, ponieważ tak jak realizacja zasady równości likwiduje jej potrzebę⁶, tak FOU jest jednym z istotnych czynników generowania populizmu (problem norm wzajemności i wspinałomyślności).

⁴ Według A. Weale’a, taka normatywna teoria powinna zawierać wyjaśnienie pojęcia „dobro”. Odpowiedź na pytanie: co jest wartością w procesie implementacji polityki społecznej? Teoria zawierać ma również wyjaśnienie pojęcia „prawo”. W jasnej formie ma przedstawić zasady na mocy, których dobro ma podlegać dystrybucji. Konsekwentnie chcemy również wiedzieć, jaki jest podział odpowiedzialności i kto ma spowodować to skonkretyzowane dobro zgodnie z zasadami. Potrzebujemy również stosownych reguł, kryteriów, dzięki którym będziemy wiedzieć, kiedy warunki realizacji powyższych zjawisk zostały z sukcesem spełnione (Weale 1983, s. 11).

⁵ Idąc za myślami R. Levitas (1998, s. 188–189), można powiedzieć, że logika FOU zawiera „inkluzję”, która tłumi konflikt przez umieszczanie wykluczonych „na zewnątrz” społeczeństwa, gdy tymczasem nędza i nierówności mają endemiczny charakter, tożsamy ze społeczeństwem. Pojęcie „ekskluzji” zapełnia lukę pomiędzy rzeczywistością a powinnością, stwarzając iluzję, że pewna część społeczeństwa jest poza nim, lecz polityczne ramy, w których to pojęcie funkcjonuje, wykluczają możliwość zmierzania do zmniejszania dystansów w społeczeństwie. „Inkluzja” broni więc *status quo*. Logika bardziej radykalnego podejścia do inkluzji prowadzi poza metafory „inkluzji” i „ekskluzji” w kierunku krytyki ładu społecznego.

⁶ Jest to teza M. Walzera, który wskazuje również na związek idei równości z praktyką jej realizacji (1983, s. XII–XIII). Moim zdaniem rzecz ma się również odwrotnie. To właśnie generowanie społecznych dystansów i lekceważenie, głęboko zakorzenionej przez religię, potrzeby równości, generuje populizm.

8. Zasady odpowiedzialności i wzajemności wymagają obrony zarówno przed populizmem, jak i przed FOU, lecz na zupełnie innym gruncie⁷, który integruje negatywną i pozytywną wolność w ramach sobie właściwych, lecz funkcjonalnych dla rozwoju i postępu, sprzeczności (problem egzekwowania odpowiedzialności).

Problem odpowiedzialności

Próba ustalenia genealogii odpowiedzialności napotyka znany paradoks. Jako ludzie odpowiedzialni powinniśmy w sposób „wolny” wybrać to, co jest konieczne, to, co jest w taki czy inny sposób narzucone przez ład społeczny⁸. Nie wystarczy jednak wybrać. Trzeba jeszcze posiadać zdolność do wykonania ról na poziomie wymaganym i oczekiwanym w ramach instytucji społecznych. Z kolei ta zdolność jest efektem udanych procesów socjalizacyjnych pozbawionych materialnych i kulturowych deprivacji. Ponadto, uczestnictwo w tych instytucjach nie jest jedynie prostą funkcją umiejętności. Jest ono jeszcze związane ze zjawiskiem władzy i jej skłonności do monopolizowania korzyści i szans, przy jednoczesnej kontroli środowiska życia tych, którzy są tych możliwości pozbawieni⁹. Władza opiera się na możliwości wykluczania z dostępu do niezbędnych dóbr. Marginalizacja jest już tylko kumulacją kolejnych wykluczeń. Jest procesem adaptacji do środowiska życia, w którym brak obiektywnych przesłanek kultywowania norm.

Wezwanie do pracowitości w obliczu braku zatrudnienia, do oszczędności i przezorności w przypadku braku dochodów na poziomie przekraczającym minimum egzystencji oraz do przedsiębiorczości w sytuacji braku legalnych szans, symbolizuje jedynie fakt, że przesłanki „moralnej wyższości” mają czysto materialne podstawy i nie można ich powiązać z „cudowną”, immanentną skłonnością moralizatorów do kultywowania odpowiedzialności. FOU chętnie internalizuje jednak ten problem w osobowości ubogich, sięgając do argumentu o samoodtwarzaniu się „kultury ubóstwa”¹⁰. Pojawia się zjawisko infantylizacji ubogich w ramach „technik” władzy/wiedzy, których zadaniem jest ich przygotowanie do ponownego uczestnictwa w kontraktowym łańdźcu. Jako „chorzy” na brak odpowiedzialności podlegają kontroli ograniczającej ich wolność i autonomię: **„Nauka” odpowiedzialności rozpoczyna się od odebrania przesłanek możliwości jej przejawiania**. Ten paradoks rozwiązują sami ubodzy, zachowując się wobec swoich rodzin w sposób przedsiębiorczy, odpowiedzialny i pracowity. Redukują niepewność zawartą w ich sytuacji życiowej na dro-

⁷ Ponieważ na gruncie FOU nie dadzą się rozwiązać bez sprzeczność. M. Hewitt zwraca uwagę na istnienie sprzecznych poglądów na naturę człowieka w dyskursie prawicy o naturze ludzkiej. Jednocześnie występują tam wątki indywidualistyczny i atomistyczny oraz wspólnotowy (2000, s. 79–84).

⁸ Oczywiście problem wolności jako uświadomionej konieczności występuje już u stoików starszych, zaś w filozofii nowożytnej łączy się ze stanowiskiem Hegla. Patrz też: Schram (2000, s. 30–32) i Foucault (1986, s. 229–230).

⁹ Pisał już o tym M. Weber (2002, s. 39–40).

¹⁰ FOU zwykle pomija związek *culture of poverty* z kulturą kapitalizmu i fakt, że ubodzy są świadomi, a nawet czasem pragną realizacji systemu wartości klasy średniej (Lewis 1969, s. 190–199). Nie ma kultury ubóstwa, jak stwierdza Ch. A. Valentine, lecz są tylko wykluczeni (1970, s. 97).

dze korzystania z maksymalnej ilości legalnych i nielegalnych źródeł dochodu i utrzymania. To, co jest funkcjonalne w ich sytuacji życiowej, jest jednocześnie najczęściej wykluczone w ramach kontraktowego ładu. Dlatego **FOU jest istotnym czynnikiem rzekomego „braku odpowiedzialności” w ramach tego ładu.**

Problem dezintegracji

Od momentu, kiedy jednocząca suwerenność króla rozpadła się na delegatywne suwerenności obywateli, zaś ludzie stali się „naturalnie wolni”, pojawił się problem odpowiedzi na pytanie, na czym ma teraz polegać istota całości zwanej społeczeństwem. Choć ludzie są „naturalnie wolni”, muszą być poddani dyscyplinie, aby poprawnie, stosownie tę wolność osiągać. Niezbędne staje się regulowanie mas przez ich agregowanie i indywidualizowanie jako członków takiej czy innej populacji. Potrzebna jest zatem klasyfikacja populacji jako „chorych” i „zdrowych”, „normalnych” i „dewiantów”, „produktywnych” i „nieproduktywnych”. Teraz jednak, kiedy osoba staje się częścią populacji wykluczonych w ramach dyskursu o „społecznej normalizacji”, jej zachowania zgodne z wzorami ról „normalnych ludzi” są narażone na formalne i nieformalne sankcje jako sprzeczne z pozycją człowieka wykluczonego w ładzie dyskursu¹¹.

Na tym jednak nie koniec, ponieważ zachowania zgodne z tą pozycją, jako opatrzone już wcześniej normatywną negacją, są witane z „aprobatą”, ponieważ ludzie najpierw definiują sytuację, później zaś zachowują się tak, żeby sobie udowodnić, że mają rację. W praktyce FOU, wyrzucając, w sferze dyskursu, pewne populacje na społeczny margines, uruchamia procesy samospełniającej się prognozy, które wtrącają je w traumatyczny stan społecznej graniczności (*liminality*), zmuszając w ten sposób do gorączkowego poszukiwania tożsamości. W tej sytuacji, „źli” rozwijają odrębny, opozycyjny wobec panującego ładu zestaw wzorów zachowań, wartości i norm, w ramach którego odnajdują własną tożsamość, poczucie bezpieczeństwa oraz pewien zakres osobistej wolności¹².

Problem dezintegracji dotyczy również tego, jak są ukształtowane instytucje społeczne oraz tego, jaki model natury człowieka znajduje się u ich podstaw. Dopiero później rozważamy dezintegrację jako wskaźnik społecznej zmiany stwarzającej problematykę adaptacji do nowych warunków życia. **FOU „potrzebuje” wytworzenia „negatywnego przykładu” dla samospełnienia się jej założeń, a zatem przyczynia się do społecznej dezintegracji.**

¹¹ To, co jest określone jako fundamentalny brak w postaci „nieodpowiedzialności”, „skłonności do oszustwa”, nie musi podlegać procedurze dowodowej, jest bowiem formalnie związane z sytuacją człowieka w dyskursie, który jest, jak słusznie powiada Foucault, dyskursem o prawach, ale „kolonizowanym” przez **dyskurs o normalizacji**.

¹² Wspólnym wątkiem poruszonym przez wielu autorów (m.in. Newman 1988, s. 90–94) jest wskazywanie na kulturową tożsamość jako cel integracji i aksjonormatywną sprzeczność jako przesłankę dezintegracji, np. moralna krucjata, jak wykazuje Becker, zarówno wyklucza, jak i powołuje do życia, to, co „inne” (1973, s. 147–174).

Problem przeciwności metody

Dyskurs o bilateralizmie pomiędzy ubogimi a tymi, którzy kontrolują zasoby energii w środowisku społecznym i przyrodniczym¹³, jest rozdarty pomiędzy romantyczną tęsknotą powrotu do organicznego społeczeństwa opartego na zasadzie wzajemności, a gorliwą afirmacją negatywnej wolności w ramach stosunków rynkowych. Ubodzy mają być „uzależnieni” od państwowego lub prywatnego „daru”, który jest udzielany pod warunkiem spełnienia behawioralnych wymogów (Mead 1997, s. 20–21), zaś pomoc społeczna ma być „manufakturą rządowości”.

Istotnie oprócz *welfare state* potrzebujemy również *welfare society* (Rodger 2000). Jego atrybuty, to wzajemna pomoc, społeczne cnoty, silne wspólnotowe więzi, jednym słowem zbiór atrybutów istnienia kapitału społecznego, który działa niezależnie od państwowo-biurokratycznych przeszkód. System zabezpieczenia godnego życia zorganizowany na podstawie kolektywistyczno-państwowych sposobów działania ma osłabiać ludzki charakter, wypierać tradycje wzajemnej pomocy, zwiększając zależność od oficjalnych władz. Jednocześnie jednak rynek uznaje się za źródło moralnej edukacji oraz najbardziej skuteczny mechanizm zapewnienia wolności. Antymodernistyczna, konserwatywna krytyka *welfare state* próbuje połączyć razem punkty widzenia, które zarówno celebują kapitalizm oraz przejawiają fundamentalny brak zaufania do kapitalizmu. W rezultacie widzi się rozwiązanie tych kwestii przez odwoływanie się do tych samych sił, które te problemy kreują¹⁴.

Społeczne więzi koniecznie implikują zarówno solidarność, jak i wykluczenie. Dotyczy ono tych, którzy nie są właścicielami atrybutów należących do dystynktywnej charakterystyki grupy, którym nie pozwala się na podzielenie grupowych interesów i celów oraz na uczestnictwo w aktywnościach, które mają je osiągnąć. **Solidarność i wykluczenie, to dwie strony tej samej monety** (Komter 2005, s. 133–136).

Dyskurs o zrównoważeniu praw i obowiązków może i powinien się odnosić do całego spektrum korzyści wywiedzionych z praw socjalnych oraz z wszelkich innych korzyści dostarczanych drogą uniwersalizacji partykularnych interesów w sferę obowiązujących norm¹⁵. Tymczasem moralny rachunek tego równania jest zastosowany prawie wyłącznie do bezrobotnych ubogich, których prawa do społecznych korzyści są ważone na tle ich wysiłków do finansowej niezależności. **Istnienie „nieodpowiedzialnego ubogiego” jest zarówno przesłanką jak i skutkiem realizacji założeń FOU.**

¹³ Adams poszukuje analogii dla pojęcia **władzy** w świecie zwierząt, gdzie pewne gatunki kontrolują środowisko życia innych (1975, s. 10).

¹⁴ Mehta uważa, że idee coś afirmują i jednocześnie coś wykluczają, dlatego ludzie, posługując się nimi w praktycznych działaniach, nadają im realną treść za pośrednictwem tego, co wykluczają na margines społecznej egzystencji (1990, s. 427–454). Pinker zwraca uwagę, że zbliżenie „społecznego daru” do lokalnych stosunków, zmniejszenie dystansu pomiędzy „dawcą” i „obdarowanym” zawiera lepsze rozeznanie potrzeb, lecz również ryzyko wzrostu zakresu wykluczenia i stygmatyzacji (1979, s. 53–54).

¹⁵ Uniwersalizacja partykularnych interesów nie dotyczy tylko ubogich, lecz coraz większego zakresu rozlicznych korzyści różnych grup interesu, jakie można osiągnąć za pomocą takiej uniwersalizacji.

Problem „kozła ofiarnego” i symbolicznego kapitału

Publiczny czy prywatny „dar” jest rozwiązaniem władczym. Identyfikuje „dawcę” i tego, kto „otrzymuje” dar. Bezwarunkowe prawo do daru jest prawem własności części produktu społecznego. Prawo warunkowe jest nieuchronnie narzędziem kształtowania lojalności. Akt udzielania i przyjmowania daru jest aktem hierarchicznym, którego bezpośrednią konsekwencją jest asymetria wyższości i niższości. Fakt, że przyjmowanie daru jest związane ze słabością, a dawanie z siłą, wyższością, nie powinien prowadzić do zapomnienia, że gdy ramy tego stosunku ulegają zmianie i „dawanie” jest społecznie uregulowane, powstają roszczenia i uprawnienia, które zmuszają „dawcę” do wejścia w stosunek podrzędności (Berking 1999, s. 66).

Władza polityczna oraz jej autorytet są zbudowane za pomocą kombinacji dziedzicznych pozycji i redystrybucyjnie zorganizowanej wzajemności. Ekonomiczną bazą archaicznej polityki była skalkulowana hojność, szczodrość budująca zarówno więzi społeczne, jak i współzawodnictwo. Cały polityczny ład był utrzymywany przez centralny strumień dóbr płynący w dół społecznej hierarchii. Dar nie konotował po prostu statusowego stosunku, lecz jako nieodwzajemniony bezpośrednio i uogólniony wymuszał lojalność. Hojność jest jednak dalej spustowym mechanizmem politycznej interakcji, ponieważ kreuje ona wyznawców i zwolenników.

Policentryczny ład postindustrializmu, jest w nie mniejszym stopniu skupiony na zachowaniu takiej lojalności. **Monocentryczny ład państwowego daru jest z nim sprzeczny, ponieważ monopolizuje symboliczne korzyści wynikające z udzielania daru.** Bogactwo kreuje obowiązki. Ktoś posiada, żeby dać, ponieważ tylko dzięki dawaniu, ktoś rzeczywiście posiada. Tylko hojność wzywa wielkie imiona, zaś te przyciągają później bogactwo. One same są zresztą również oznaką bogactwa. Atrybut pozycji, statusowy obowiązek, wyższa cnota, hojność, szczodrość implikują i dają praktyczny dowód na to, że ci, którzy dokonują akumulacji ekonomicznego kapitału, dokonują również jego „sprawiedliwej” dystrybucji. **FOU zmierza do demistyfikacji „państwowego daru” jako „ukrytego miłosierdzia”, zachęcając do udzielania jałmużny z prywatnego dochodu i/lub kompleksowego rozwiązania problemu za pomocą negatywnego podatku dochodowego**¹⁶. Utrzymuje się w ten sposób w ruchu pozornie bezcelowa, tautologiczna i cyrkularna rzeczywistość, która jednak zapewnia, że symboliczny kredyt nieustannie rośnie w formie zobowiązań, lojalności, szacunku, usług i zależności. To dar dokonuje tego cudu przemiany społecznych różnic w oficjalnie uznane stosunki wzajemności. Symboliczna przemoc, jako strategia dla pacyfikacji i uczynienia czymś oficjalnym społecznej nierówności wspiera się na akumulacji materialnych przedmiotów. Jest ona środkiem do uzyskania władzy symbolicznej, która wtedy „wysila się” jako władza, żeby uzyskać uznanie dla samej siebie¹⁷. Pozbawiony uni-

¹⁶ Na przykładzie negatywnego podatku dochodowego (NIT) można pokazać dialektyczną naturę pewnych narzędzi polityki społecznej, które często „raz na zawsze” rozwiązują problem i jednocześnie go utrwalają. Recypient NIT nie może już oczekiwać niczego więcej.

¹⁷ Fetysz władzy, jak pisze Gouldner, polega na tym, że może ona dawać „coś za nic”. To podstawa jej tajemniczej wielkości, która jednak wspiera się na zabieraniu „czegoś za nic” (1975, s. 266–268).

wersalnych uprawnień, „nieodpowiedzialny” ubogi jest więc potrzebny w policentrycznym ładzie postindustrialnego społeczeństwa. I gdyby nie istniał trzeba by go było wynaleźć. FOU potrzebuje „kozła ofiarnego”, dla gromadzenia symbolicznego kapitału w świecie „końca pracy”.

Problem hegemonii

FOU „potrzebuje” nieodpowiedzialnych po to, żeby zrealizować swoją prognozę. Szuka w określonej kategorii ludzi tego, co „nie jest odpowiedzialne” z uwagi na dominujące kryteria, i manifestuje to, jako przesłankę swojej misji¹⁸. Podstawą wszelkiej, aksjonormatywnej i władczej hegemonii jest bowiem identyfikacja fundamentalnego braku i uniwersalizacja partykularnego interesu jako wypełniającego ten brak. FOU nie poszukuje tego, co pozytywne, lecz tego, co „złe”, po to, żeby upersonifikować siebie jako „ogólne dobro”. Brak „właściwego człowieka”, brak „właściwego państwa”, brak „właściwych zasad”, to podstawowe przesłanki dominacji w ramach dyskursu i podstawa zinstytucjonalizowanej politycznej hegemonii¹⁹. Diagnoza społecznej rzeczywistości poszukująca **pozytywnego potencjału** oraz **pozytywnych możliwości**²⁰ jest zarazem negacją i wyzwaniem dla tak pojmowanej hegemonii, ponieważ znajduje zjawiska pozytywne tam, gdzie hegemonia zaświadcza o istnieniu **fundamentalnego braku**. Autor niniejszych rozważań przeprowadził badania dotyczące norm wzajemności w lokalnej społeczności, z których m.in. wynika, że **mniej zamożni, gorzej wykształceni oraz wykluczeni z uczestnictwa zdają się respektować normę wzajemności w szerszym zakresie niż lepiej wykształceni i należący do *mainstream society***²¹. FOU jest pewną postacią symbolicznej i zinstytucjonalizowanej hegemonii.

Problem „uzależnienia” od pomocy społecznej

Z przedstawionych wyżej rozważań wynika w oczywisty sposób, że celem FOU jest głębokie „uzależnienie” ubogich głównie od prywatnego i w mniejszym zakresie od państwowego daru, w bliskich stosunkach „twarzą w twarz”. **Jeśli tak jest, to nie może ona**

¹⁸ Człowiek w FOU jest jedynie pozbawioną tożsamości funkcją nagród i kar. Nagradzany za „złe” zachowania rozwija je, stając się przykładem godnym potępienia. FOU obiecuje stosować „jedynie słuszne kary i nagrody”, czyli takie, jakie wynikają z rynkowej gry. Prymitywizm koncepcji człowieka w tej filozofii bierze się z atomistycznego pojmowania natury ludzkiej. Bez tych przedrefleksyjnych przesłanek FOU traci swój fundament.

¹⁹ Brak zaufania i wojna polegająca na wzajemnym podporządkowywaniu sobie ludzi przez ludzi, wynika, zdaniem Hobbesa z tego, że ludzi jest wielu a korzyści jest niewiele (1954, s. 106–113).

²⁰ Odwołuję się tu do tezy K. Obuchowskiego – chodzi o to, żeby układ, który chcemy zmienić, sam „chciał” podążać w kierunku przez nas pożądanym (Szarfenberg 1999, s. 118).

²¹ Badanie odbyło się na przełomie października i listopada 2005 r. na reprezentatywnej próbie mieszkańców Gorzowa Wlkp. Nie udało się zidentyfikować jakichkolwiek form „moralnej wyższości” ze względu na statusowe różnice. Sposób podejścia do normy wzajemności układa się, bez względu na te różnice, we wzajemność „pozytywną” (rodzina), wzajemność „zrównoważoną i ekwiwalentną” (sąsiedztwo i znajomi) oraz wzajemność „negatywną” (stosunek pomiędzy badanymi respondentami a „władzą”). Zob. Rossa (2006).

formułować zarzutu wobec starego welfare state, że uzależnia, ponieważ taka retoryka jest fundamentalnie nieuczciwa. Jest jasne również, że to „uzależnienie” jest traktowane jako środek do „rekomodyfikacji” siły roboczej, poddanej „dekomodyfikacji” przez stare *welfare state*. Konieczność dekomodyfikacji, zdaniem FOU, wynika z procesów społecznych, które doprowadziły do istotnych zmian substancji życia społecznego, czyniąc zbędnym „obywatelstwo socjalne”. W tym celu FOU nie sięga jednak do „rynkowej wolności”, lecz do władczych funkcji administracji państwowej, co owocuje paradoksalnie rozszerzeniem zakresu faktycznej dekomodyfikacji (Pierson 1991, s. 58–61). **Głęboko ideologiczne przesłanki FOU powodują, że porzuca ona inne możliwości realizacji swoich celów, nie biorąc pod uwagę ekwifinalnej natury systemów społecznych, gdzie te same cele dają się osiągać na różne sposoby²².**

Problem norm wzajemności i wspaniałomyślności

Norma wzajemności w swojej ogólnej formie posiada dwa, wzajemnie ze sobą powiązane, uniwersalne wymagania odwzajemniania pomocy i nieszkodzenia tym, którzy nam pomogli. W stosunku wzajemności każda ze stron posiada prawa i obowiązki. Spełnia on stabilizującą funkcję w systemie społecznym. Jeśli jednak nie chcemy zakładać istnienia utopii doskonałej socjalizacji i powszechnego zadowolenia z zajmowanych statusów społecznych, to trzeba przyjąć, że dla stabilności systemu społecznego jest jeszcze niezbędna norma wspaniałomyślności. Wszędzie tam, gdzie ludzie nie są w stanie jej sprostać, muszą otrzymać „coś za nic”. Jest to nieproblematyczne w przypadku „godnych” ubogich, którzy nie mogą pracować ze względu na schorzenia somatyczne, psychiczne czy mentalne. Teza FOU polega jednak na tym, że nadmierna wspaniałomyślność „produkuje” tych, którzy nie chcą przejawiać wzajemności (*free rider*).

Nie jest jednak jej zdaniem tak, że ci, którzy prywatnie zawłaszczając, wykluczają innych z możliwości zaspokojenia swoich potrzeb (bezrobocie) generują potrzebę wspaniałomyślności²³. B. Jordan zwraca uwagę na istnienie nie tylko „niewidzialnej ręki rynku”, lecz również „niewidzialnej ręki *welfare*”, która uaktywnia się wtedy, kiedy jedni, w sposób zdecydowanie nadmierny, chcą żyć kosztem innych, traktując ich jako „środek” do realizacji swoich życiowych projektów (1987, s. 214). Dla R. Goodina z kolei, wspaniałomyślność *welfare* jest przesłanką możliwości istnienia kapitalizmu, ponieważ daje ona minimum

²² Kontrola ubogich wymaga rozbudowy władczych funkcji administracji i dlatego jest kosztowna. Konserwatywne podejście do problemów społecznych pełne jest szczególnych tautologii w rodzaju „karanie więzieniem obniża przestępczość” lub „zamknięcie programów dla ubogich obniża liczbę «uzależnionych»”. Z takimi tezami nie sposób dyskutować, ponieważ na mocy definicji, analitycznie, są one słuszne i nie może być inaczej. Wykluczeni z uczestnictwa w życiu społecznym dzięki kryminalizacji biedy, rzeczywiście na ogół nie są w stanie w więzieniu popełniać przestępstw, zaś pozbawieni zasiłków, nie są już od nich uzależnieni. Bardziej interesujące naukowo są jednak społeczne konsekwencje takich strategii. Jak pisze Tanner, wykluczenie z możliwości otrzymywania zasiłków owocuje wszystkim oprócz niezależności i samodzielności (2003, s. 85–108).

²³ Podejście FOU przypomina nieco utopijny punkt widzenia. Gdyby tylko wszyscy uwierzyli w „doskonałą ideę” powszechnego rynku, problemy społeczne z pewnością zanikną.

wolności i autonomii niezbędnej dla stosunków rynkowych (1988, s. 160–220)²⁴. **FOU, generuje pośrednio potrzebę wspaniałomyślności, którą jednocześnie nieustannie zwalcza. Staje się w ten sposób jednym z impulsów populizmu.**

Konkluzje: problem egzekwowania odpowiedzialności

Człowiek nie jest jedynie prostą funkcją nagród i kar. Jest jeszcze tym, czym inni chcą, żeby był, ponieważ, jeśli nie jest nikomu potrzebny, to jest **nikim**. Zapewne nie da się usunąć z rzeczywistości społecznej takich strategii utrzymywania ładu, które opierają się na wykluczaniu i negatywnych przykładach. Potrzebują one jednak swojej przeciwwagi w postaci poszukiwania zasobów i dobrych stron oraz wzywania do ich wykorzystania. Takie kwestionowanie wzmacnia, a nie osłabia, ponieważ teraz trzeba te możliwości precyzyjnie wskazać i wykazać, że posiadają rzeczywisty, motywacyjny potencjał. To, co złe, negatywne, nie może się stać przesłanką pozytywnej zmiany. „Zły stan tworzy się jakby sam, dobry wymaga nieustannego wysiłku” (Danecki 2003, s. 23). Tragedia FOU polega na tym, że w znacznym zakresie generuje ona rzeczywistość, którą jednocześnie uparcie neguje, chcąc ją „raz na zawsze wykluczyć”. To „uboga” filozofia odpowiedzialności.

Bibliografia

- Adams, R.N. (1975), *Energy and Structure. A Theory of Social Power*, University of Teksas Press, Austin and London.
- Balcerowicz, L. (2006), „*Ekonomia i etyka państwa socjalnego*”, Wykłady Polskiej Rady Biznesu, wykład wygłoszony przez Prof. L. Balcerowicza 1 lutego 2006 roku, (Dostęp 22 VIII 2006, on-line) <http://www.prb.pl/index.php?topic=wyklady&page=2006&subpage=01>
- Becker, H.S. (1973), *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, The Free Press, New York–London.
- Danecki, J. (2003), *Postęp społeczny – idea a doświadczenie*, (w:) S. Kozyr-Kowalski, A. Przystalski, J. Włodarek (red.), *Krytyka rozumu socjologicznego*, Zysk i Ska, Poznań 1997, (za:) W. Nieciński, *Jana Daneckiego – zainteresowania, wartości, poglądy i niepokoje*, (w:) B. Rysz-Kowalczyk i B. Szatur-Jaworska (red.), *Wokół teorii polityki społecznej. Szkice i studia dedykowane Profesorowi Janowi Daneckiemu na Jubileusz siedemdziesiątych piątych urodzin*, Instytut Polityki społecznej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.

²⁴ Potrzeba i skłonność do żądania wspaniałomyślności jest znacznie większa tam, gdzie środki utrzymania pochłaniają zdecydowaną większość dochodów, zaś tam, gdzie stanowią one nieznaczną część przeciętnego dochodu, skłonność do wspaniałomyślności powinna być mniejsza na mocy definicji *homo economicus*. „Niewidzialna ręka *welfare*” jest, jak sądzę, funkcją rozpiętości stosunku przeciętnych kosztów utrzymania do reszty dochodu w dolnym i górnym przedziale zamożności. Dlatego krytyka wydatków socjalnych oparta na porównywaniu ich do nakładów krajów, które „na stać” ma jedynie moralizatorski wymiar.

- Foucault, M. (1986), *Disciplinary Power and Subjection*, (w:) S. Lukes (red.), *Power*, New York University Press, Washington Square, New York.
- Gilbert, N. (2004), *Transformation of the Welfare State. The Silent Surrender of Public Responsibility*, Oxford University Press.
- Goodin, R.E. (1988), *Reasons for Welfare. The Political Theory of Welfare State*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.
- Gouldner, A.W. (1975), *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, Penguin Books.
- Hewitt, M. (2000), *Welfare and Human Nature. The Human Subject in Twentieth – Century Social Politics*, Macmillan Press LTD, St. Martin's Press LLC, London New York.
- Hobbes, T. (1954), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa.
- Jordan, B. (1987), *Rethinking Welfare*, Basil Blackwell, Oxford, New York.
- Każmierczak, T., Rymśa, M. (red.) (2003), *W stronę aktywnej polityki społecznej*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
- Komter, A.E. (2005), *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Levitas, R. (1998), *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, Palgrave, Macmillan.
- Lewis, O. (1969), *The Culture of Poverty*, (w:) *On Understanding Poverty. Perspectives from the Social Sciences*, D. P. Moynihan, C. Sapos Schelling (red.), Basic Books, Inc., Publishers, New York London.
- Martin, H-P., Schumann, H. (2000), *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Mead, L.M. (red.) (1997), *The New Paternalism. Supervisory Approaches to Poverty*, Brookings Institution Press, Washington, D.C.
- Mehta, U.S. (1990), *Liberal Strategies of Exclusion*, „Politics & Society” 18, no. 4.
- Newman, K.S. (1988), *Falling from Grace. The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*, The Free Press, New York.
- Pierson, Ch. (1991), *Beyond the Welfare State? The New Political Economy of Welfare*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- Pinker, R. (1979), *The Idea of Welfare*, Heinemann, London.
- Rodger, J.J. (2000), *From a Welfare State to a Welfare Society. The Changing Context of Social Policy in Postmodern Era*, Macmillan Press LTD, ST. Martin's Press, INC, London New York.
- Rossa, J. (2006), *Normy wzajemności i wspaniałomyślności*, (w:) „Prace Gorzowskiego Stowarzyszenia Naukowego” 1/2006 (w druku).
- Schram, S.F. (2000), *After Welfare. The Culture of Postindustrial Social Policy*, New York University Press.
- Szarfenberg, R. (1999), *Omówienie dyskusji*, (w:) J. Auleytner, J. Danecki (red.), *Teoretyczne problemy nauki o polityce społecznej. Materiały z konferencji w Warszawie 27–29 XI 1997 r.*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.

- Tanner, M.D. (2003), *The Poverty of Welfare. Helping Others in Civil Society*, CATO Institute, Washington.
- Valentine, Ch.A. (1970), *Culture and Poverty. Critique and Counter – proposal*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books.
- Weale, A. (1983), *Political Theory and Social Policy*, ST. Martin's Press, New York.
- Weber, M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

The poor's responsibility philosophy or poor philosophy of responsibility

The essay considers a dilemma: is a philosophy insisting on responsibility of the poor connected with social progress or it is "poor philosophy" which is a manifestation of crisis and regression of welfare state. Author draw on essential thought of Professor Jan Danecki work: need of humanize material progress with assistance of social policy activities.

Author on the basis of critical discourse analysis pertain to social welfare policy formulates eight theses which recognizes as destitution manifestations of "the poor's responsibility philosophy". The philosophy apparently heads for elimination "dependency culture" but really is bound for deepen dependence of the poor on state's and a private gift. The philosophy divides society into two parts: "the included" with negative freedom and "the excluded" and dependent on the gift. So the latter may get into society only as stigmatized persons under severe control of administration. Thus the philosophy affirms a social order with assistance of "the stigmatized". The philosophy simultaneously supports a economic market and glorify a organic community leaned on reciprocity and beneficence norms. So The one wants unravel issues with assistance of the same measures which creates the problems. "The poor philosophy" changes the crux of "social gift" from unconditional right to property and use a part of social product to conditional, devoid of the property use of the product. The philosophy demands a personal responsibility from the poor but in first stage it rule outs a personal liberty and autonomy so really it precludes the responsibility.

"The irresponsible poor" are really needed for affirmation and legitimization of the social order in which emerges "the end of work" phenomenon. According to author the poor want comply with reciprocity norms and "the irresponsible poor" are "Poor Philosophy of Responsibility" construction.